

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

La lutte et la vérité. La philosophie, entre histoire des sciences et intervention
politique chez Michel Foucault et Louis Althusser

par
Daniel Blémur

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts (M. A.) en Philosophie

Août 2017

© Daniel Blémur, 2017

Résumé

Ce mémoire a pour objet d'étudier la rencontre qui s'opère, dans le contexte des années 1960 en France, entre une certaine tradition d'histoire épistémologique des sciences, incarnée notamment par les figures de Gaston Bachelard et Georges Canguilhem, et une période d'intenses revendications politiques, qui culmine sans s'y réduire dans les événements de mai 68. De cette rencontre témoignent les œuvres de Louis Althusser et de Michel Foucault. Si le premier en vient, par une théorie de son histoire, à concevoir la philosophie comme un champ de bataille ou une « lutte de classes dans la théorie », le second s'engage dans une généalogie des formes de vérité, attentive aux matrices de relations de pouvoir où elles se forment et continuent de s'exercer, et indissociable d'une action politique visant à les subvertir et à les reconfigurer. En dépit des différences qui s'accusent entre les deux pensées, il en va d'un commun espace de déploiement pour la philosophie, à la croisée de l'histoire, des sciences et de la politique, à l'heure où s'évanouissent ses ambitions métaphysiques et législatives traditionnelles.

Mots-clés

Philosophie; Politique; Épistémologie; Histoire des sciences; Philosophie française; XX^e siècle;
Louis Althusser; Michel Foucault

Abstract

This research project aims to study the encounter, in the context of the 1960s in France, between a tradition of epistemological history of sciences – represented by figures such as Gaston Bachelard and Georges Canguilhem – and a period of intensified political struggles that culminates in the series of events of May '68. Both Louis Althusser's and Michel Foucault's works are a testimony of this encounter. If Althusser comes to conceive philosophy, through a theory of its history, as a battlefield or a “class struggle in theory”, Foucault engages himself in the project of a genealogy of various historical forms of truth which, attentive to the matrices of relations of power wherein they emerge and exert themselves, is inseparable from a political action aiming to have them subverted and reconfigured. Despite the differences between the two bodies of work, a common space sketches itself out for philosophy at the crossroads of history, science and politics, at a time where its traditional metaphysical and legislative ambitions begin to fade away.

Keywords

Philosophy; Politics; Epistemology; History of sciences; French philosophy; 20th Century; Louis Althusser; Michel Foucault

Table des matières

Résumé.....	ii
Abstract.....	iii
Table des matières	iv
Remerciements	vi
Introduction	I
Chapitre 1 : Althusser et la politique de la philosophie	14
Premier mouvement : « une intervention politique purement théorique »	18
<i>Le parti de la théorie et la recherche de la philosophie marxiste</i>	<i>18</i>
<i>La « problématique » marxiste ou le déchiffrement de l'histoire</i>	<i>27</i>
<i>La philosophie comme science de la désintrinsication.....</i>	<i>32</i>
Second mouvement : (se) libérer (de) la philosophie ?.....	40
<i>Un statut théorique énigmatique</i>	<i>40</i>
<i>Vers une théorie de la philosophie (1) : philosophie et sciences.....</i>	<i>45</i>
<i>Vers une théorie de la philosophie (2) : du côté de l'idéologie</i>	<i>51</i>
<i>Vers une théorie de la philosophie (3) : une guerre et ses deux camps</i>	<i>58</i>
<i>Une nouvelle pratique de la philosophie ?</i>	<i>65</i>
Chapitre 2 : Michel Foucault et la politique du savoir	68
Première partie : Pour une histoire des sciences sans vérité.....	71
<i>Inscriptions, élargissements, refontes.....</i>	<i>71</i>
<i>La description du savoir</i>	<i>75</i>
Deuxième partie : Politique et histoire de la vérité.....	83
<i>Causalité et relations</i>	<i>83</i>
<i>La volonté de savoir</i>	<i>87</i>
<i>La généalogie des formes de vérité.....</i>	<i>93</i>
<i>Politique de la vérité</i>	<i>97</i>
<i>Conclusion : « l'histoire de la vérité » comme intervention politique ?</i>	<i>104</i>
Conclusion : le lieu et la tâche de la philosophie.....	109
Bibliographie.....	115

À la mémoire de mon père

Remerciements

L'idée m'est difficile de tenter aujourd'hui de rassembler en quelques lignes, fort malheureuses et maigres, l'infinie gratitude qui me lie à tous ceux et toutes celles qui ont pu m'épauler au cours d'une épopée qui m'aura pris près de dix ans. L'exercice, on s'en doute, est voué pour l'ensemble à l'échec. Je n'espère en tirer que quelques parcelles de victoire.

Je tiens à remercier ma directrice, Bettina Bergo, pour son support indéfectible, sa patience, son écoute, ses relances si riches et si foisonnantes tout au long de ces trop nombreuses années. Toute autre qu'elle, sans doute, m'aurait voué à l'abandon suite à tous ces délais, silences, ellipses. Mais elle a su maintenir en moi une foi inébranlable; qu'elle en soit aujourd'hui remerciée.

Je tiens à remercier les personnes qui m'ont permis de relancer ce projet, alors qu'il se trouvait au point mort : Charles-Éric, Arnaud, Céline. Je tiens à remercier tous mes amis qui m'ont soutenu de leurs savantes discussions, de leurs lectures, de leurs questions, critiques et commentaires : Arnaud, William R., mais aussi Maxime, William B. Je tiens à remercier mes autres amis, mes autres amies — celles qui n'ont jamais cessé de m'encourager, ceux qui ont été là, comme on dit, quand ça comptait le plus : Teddy, Élie, Dorothée, Sophie. Je tiens également à remercier ma mère : sans son soutien inébranlable, sa conviction sans faille, son écoute infatigable, ce mémoire n'aurait jamais vu le jour. Merci à ma sœur pour son humour inépuisable, sa complicité, son assurance tranquille et rayonnante. Merci à Bianca : toi qui depuis toutes ces années partages mes jours et partages mes nuits, mes joies et mes angoisses, mes délires et mes silences — ce mémoire est aussi un peu pour toi. « Qu'on en finisse », disais-tu, « et qu'on enterre joyeusement ». Comme tu avais raison : jamais obsèques ne m'ont été, ni ne me seront, aussi festives.

Ma dernière pensée va à celui envers qui ma dette est infinie. Merci, merci, et encore, merci — comme je tentais péniblement de te le dire, une fois, il y a dix ans.

Introduction

Le film s'ouvre sur une série d'arpèges délicatement articulés à la guitare, tandis que défilent à l'écran des images d'hommes et de femmes élégamment vêtus, marchant, sans empressement, dans les rues et jardins de Paris. « Or c'est proprement avoir les yeux fermés sans tâcher jamais de les ouvrir », clame un homme en voix off, citant Descartes, « que de vivre sans philosopher. » À cet instant paraît le titre : « L'Enseignement de la philosophie ». Puis, après quelques images : « Philosophie et Vérité ».

Nous sommes en 1965. La radiotélévision scolaire se livre à une expérimentation d'un genre singulier, dont elle confie la direction à Dina Dreyfus : la production d'une série de six émissions destinées à un public lycéen, avec pour objectif de « montrer à des élèves [...] que la philosophie et son enseignement débordent largement l'enceinte de la classe; leur fournir une information originale sur quelques grandes questions qui traversent tout l'enseignement de la philosophie; leur donner un exemple d'entretien philosophique. »¹ Après l'histoire de la philosophie, la science, la sociologie, la psychologie et le langage, la dernière émission a pour thématique la question des rapports entre « Philosophie et Vérité » : organisée sous forme de table ronde, elle oppose et rassemble des personnalités aussi diverses que Jean Hyppolite, Georges Canguilhem, Paul Ricœur, Michel Foucault, Alain Badiou et Dina Dreyfus elle-même. C'est pourtant un extrait de la seconde émission, présenté dès la deuxième minute, qui s'impose rapidement comme le point central de la discussion. Intitulée « Philosophie et Science », celle-ci avait déjà, quelques semaines plus tôt, mis en dialogue Alain Badiou et Georges Canguilhem, alors directeur de l'Institut d'histoire des sciences. L'extrait décisif se présente comme suit :

BADIOU : Est-ce que vous considérez qu'il n'y a pas de vérité philosophique ? Vous allez nous scandaliser, là !

¹ Dina Dreyfus, « L'enseignement de la philosophie », *Bulletin de la radio-télévision scolaire*, 1965/03/01 (A2, N22), Institut pédagogique national, Paris, 1^{er} mars 1965, p. 2. Disponible en ligne sur Gallica (dernière consultation 15/07/2017) : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k62946704/f4.item>

CANGUILHEM : Oh, je ne pense pas que je vous scandaliserai vous, personnellement ! mais... je dirais : il n'y a pas de vérité philosophique ! La philosophie n'est pas un genre de spéculation dont la valeur puisse être mesurée par le vrai ou le faux.²

L'affirmation avait fait réagir : il y avait bel et bien, en dépit du déni vigoureusement opposé par Canguilhem, matière à « scandale » philosophique. Dès sa diffusion initiale, en effet, les répliques et adresses de la communauté des « professeurs-utilisateurs » de la série télévisée s'étaient multipliées, comme en un écho grandissant à la perplexité immédiatement affichée par Badiou : « Alors qu'est-ce que c'est, la philosophie ? » Il avait donc fallu revenir sur la thèse en question ; on le fera en ouverture de l'émission finale ; Canguilhem prend alors la figure d'un homme sommé de s'expliquer. Ce à quoi il s'exécute, dès la minute suivante, avec la sympathie de Jean Hyppolite :

HYPPOLITE : Mais aujourd'hui, et c'est irréversible, il n'y a vraiment de vérités — au pluriel — que là où il y a science, là où la science les établit.

CANGUILHEM : D'ailleurs, il me semble que, en disant qu'il n'y a pas de vérité philosophique, je n'avais pas voulu dire :

- qu'un philosophe n'a jamais à se préoccuper de savoir s'il dit ou non la vérité ;
- que la philosophie serait étrangère à une recherche concernant la nature, ou le sens, ou l'essence de la vérité.

HYPPOLITE : Justement, il faut faire une différence entre la vérité et l'essence de la vérité. De même qu'on a dit que l'essence de la technique n'est pas technique, de même l'essence de la vérité n'est pas une vérité. C'est une problématique, mais une problématique authentique par rapport aux vérités spécialisées des sciences actuelles.

CANGUILHEM : Le rapport de la philosophie à ces vérités que les sciences définissent progressivement est l'objet d'une méditation, d'une recherche dont on ne peut pas dire qu'elle est vraie ou fausse, dans le sens où on parle de vrai ou de faux dans les sciences.³

Déjà la thèse « scandaleuse » commence à s'étayer ; elle s'appuie, comme on peut le voir, sur l'articulation de deux prémisses. La première prend la forme d'un constat historique : aujourd'hui, en

² A. Badiou, G. Canguilhem, D. Dreyfus, M. Foucault, J. Hyppolite, P. Ricoeur, « Philosophie et Vérité » (entretien), réal. J. Fléchet, Radio-télévision scolaire, 27 mars 1965. Disponible en ligne sur Youtube (dernière consultation 15/07/2017) : <https://www.youtube.com/watch?v=v3MoSf2sJqg>

³ Nous suivons ici la version publiée dans les *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*, version qui a le mérite d'avoir été révisée par les auteurs : *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*, 27 mars 1965, p. 1-11, in M. Foucault, « Philosophie et Vérité », *Dits et Écrits I (1954-1975)*. Paris, Gallimard (Quarto), 2005, n° 31, p. 477.

effet, on ne peut plus parler de « vérité », au sens strict, qu'au sujet de ce que les sciences établissent et « définissent progressivement ». S'il fut un temps jamais où le discours philosophique pouvait être dit énonciateur de vérités, ce temps est révolu, et ne reviendra plus. La vérité est à présent du domaine exclusif de la science : elle est, en un sens qui conserve la dimension d'activité, le *fait* de la science, sa production spécifique. La deuxième prémisse découle en quelque sorte implicitement de la première, et y ajoute la fermeté d'une distinction : la philosophie, quand bien même et surtout lorsqu'elle se livre à l'étude de la science, ne constitue pas pour autant en elle-même une science. Elle n'est donc pas une *science de la science*; « le discours philosophique sur ce que les sciences entendent par "vérité" ne peut pas être dit à son tour vrai. Il n'y a pas de vérité de la vérité. »⁴

Il ne faut pourtant pas entendre en ce discours une énième profession de foi positiviste, clamant la toute-puissance de la science, et condamnant subsidiairement tout discours non scientifique à se ranger sous une espèce ou une autre de la littérature. Pour resituer la perspective qui commande l'adoption de ces deux positions, et remonter par conséquent aux sources du « scandale », il faut revenir quelques décennies en arrière, vers 1934, date où un professeur de physique-chimie champenois publie un ouvrage dont le titre résonne d'accents évangéliques, *Le Nouvel esprit scientifique*. Peut-être pourra-t-on ainsi retracer l'origine de ces curieuses prémisses jusqu'en cet enthousiasme mêlé d'indignation qui marque le style et la pensée de Gaston Bachelard.

L'enthousiasme : véhiculé de livre en livre, il tient à la nouveauté radicale que manifeste le développement contemporain des sciences de la nature : refonte radicale de l'architecture de la géométrie, avec l'émergence d'une axiomatique non euclidienne abandonnant la référence à l'intuition ordinaire; apparition d'une théorie de la Relativité, rompant d'un coup avec l'univers de pensée propre à la mécanique newtonienne⁵; constitution d'une microphysique condamnant toutes les conceptions traditionnelles de la "matière", etc. L'indignation, elle, se rapporte à la « paresse » et

⁴ *id.*, p. 480.

⁵ « Il n'y a donc pas de transition entre le système de Newton et le système d'Einstein. On ne va pas du premier au second en amassant des connaissances, en redoublant de soins dans les mesures, en rectifiant légèrement des principes. Il faut au contraire un effort de nouveauté totale. On suit donc une induction transcendante et non pas une induction amplifiante en allant de la pensée classique à la pensée relativiste. » G. Bachelard, *Le Nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F., 1963, p. 42.

à la prétention de la philosophie du même moment : incapable de s'élever à la hauteur de ces nouveautés radicales, de soutenir les mutations de rationalité qu'elles exigent et opèrent, elle ne persiste pas moins à dicter, depuis l'enclos qu'elle déploie pour elle-même, les règles de vérité, les bornes de l'expérience et les origines de la connaissance⁶. À la croisée des deux affects, le projet et la démarche d'une *épistémologique polémique*⁷, associant étroitement à la critique des pesanteurs et inerties de la philosophie traditionnelle — ses métaphysiques massives, unitaires, closes, qui n'hésitent à prendre appui sur les évidences immédiates de l'expérience intuitive pour établir et pour fixer, une fois pour toutes, les fondements de la connaissance —, l'élaboration d'une philosophie différentielle, pluralisée, ouverte, attentive à la « poésie » des actes multiples et à chaque fois singuliers par lesquels les sciences inventent de nouvelles configurations de la vérité, réorganisent le savoir sur des bases élargies, rejettent vers un passé définitivement révolu les intuitions premières et les théories initiales. Ainsi Bachelard inaugure-t-il, pour la philosophie, une nouvelle attitude, une nouvelle conception de ses fonctions et de ses relations à la vérité et à la connaissance : elle a dorénavant non plus à énoncer les règles pour la direction de l'esprit, non plus à statuer *a priori* quant à l'origine, à l'étendue et aux limites de la faculté de connaître, mais à suivre cet esprit là où il se dirige dans la réinvention plus ou moins continue de ses règles, à dégager les formes multiples de la faculté de connaître à même l'histoire ouverte de la multiplicité de ses exercices.⁸

⁶ Canguilhem évoquera à cet égard le « personnage typique, parfois même légèrement caricatural » auquel s'en prend Bachelard tout au long de son œuvre : « il joue le rôle du mauvais élève dans l'école de la science contemporaine, élève parfois paresseux, parfois distrait, toujours en retard d'une idée sur le maître. Le philosophe auquel Bachelard décoche généreusement ses flèches d'épistémologue c'est l'homme qui, en matière de théorie de la connaissance, s'en tient à des solutions philosophiques de problèmes scientifiques périmés. Le philosophe est en retard d'une mutation de l'intelligence scientifique. » Ce personnage est, pour lui, « fait [...] de la somme des surprises, parfois irritées, que Bachelard éprouve devant le fait qu'il est le premier à prendre conscience du débordement, du dépassement par les progrès des sciences des "positions" de la philosophie. "Le physicien a été obligé trois ou quatre fois depuis vingt ans de reconstruire sa raison et intellectuellement parlant de se refaire une vie." Cependant le philosophe reste l'homme "qui, par métier, trouve en soi des "vérités premières", qui vit sur la certitude de l'identité de l'esprit où il croit lire "la garantie d'une méthode permanente, fondamentale et définitive." » G. Canguilhem, « Gaston Bachelard et les philosophes », in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1983 (5^e éd.), pp. 187-188.

⁷ Nous reprenons la formule à D. Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Paris, Maspéro, 1971, p. 21.

⁸ « En somme la science instruit la raison. La raison doit obéir à la science, à la science la plus évoluée, à la science évaluante. La raison n'a pas le droit de majorer une expérience immédiate ; elle doit se mettre au contraire en équilibre avec l'expérience, la plus richement structurée. En toutes circonstances, l'*immédiat* doit céder la place au *construit*. Destouches répète souvent : si l'arithmétique, dans de lointains développements, se révélait contradictoire, on réformerait la raison pour effacer la contradiction, et l'on garderait intacte l'arithmétique. [...] En général, l'esprit doit se plier aux conditions du savoir. Il doit créer en lui une structure correspondant à la structure du savoir. [...] Que serait une raison sans occasion de raisonner ? La pédagogie de la raison doit donc profiter de toutes les occasions de raisonner. Elle doit

C'est à cette nouvelle attitude et à cette nouvelle conception que s'adosse Canguilhem, à l'heure où se pose la question des rapports entre « Philosophie et Vérité ». Elle mérite qu'on s'y attarde, de manière à en étudier les diverses facettes. Premier moment : avec Bachelard, en effet, la philosophie, si tant est qu'il puisse être encore question en elle d'une théorie de la connaissance, a à se faire épistémologie. Devant les mutations radicales de la raison scientifique, elle ne saurait prétendre continuer à « trouver en soi des vérités premières » ; il lui faut donc *passer à l'extérieur* : « Le philosophe doit sortir de la caverne philosophique, s'il ne veut pas se condamner à se repaître d'ombres, cependant que les savants non seulement voient la lumière mais la font. »⁹ Tournant le dos à toute ontologie, comme à toute détermination apriorique des structures de la raison, la philosophie doit retrouver la connaissance au lieu où elle se crée : « Au moment où la théorie de la connaissance a cessé d'être fondée sur une ontologie, incapable de rendre compte des nouvelles références adoptées par de nouveaux systèmes cosmologiques, c'est dans les actes mêmes du savoir qu'il a fallu chercher non pas leurs raisons d'être mais leurs moyens de parvenir. »¹⁰ Et Canguilhem de renchérir : « sans référence à l'épistémologie une théorie de la connaissance serait une méditation sur le vide »¹¹.

Or — second moment — cette philosophie, devenue épistémologie, a elle-même à se faire histoire des sciences. « L'esprit », en effet, « a une structure variable dès l'instant où la connaissance a une histoire »¹² ; c'est pourquoi son étude ne peut être qu'une attention portée à son devenir. Il ne saurait être question d'instituer en théorie de la science tel ou tel de ses états récents ou de ses derniers développements¹³. L'épistémologie a trait à un objet irréductible à son état donné, « un objet à qui l'inachèvement est essentiel » ; elle concerne « une activité axiologique, la recherche de la vérité »,

chercher la variété des raisonnements, ou mieux la variation des raisonnements. Or, les variations du raisonnement sont maintenant nombreuses dans les sciences géométriques et physiques [...]. Il faut en accepter la leçon. » G. Bachelard, *La philosophie du non*, Paris, P.U.F., 1970, pp. 144-145.

⁹ G. Canguilhem, « Gaston Bachelard et les philosophes », *op. cit.*, p. 187

¹⁰ G. Canguilhem, « Le rôle de l'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine », in *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1977, pp. 19-20.

¹¹ G. Canguilhem, « L'objet de l'histoire des sciences », in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, *op. cit.*, p. 11-12.

¹² G. Bachelard, *Le Nouvel esprit scientifique*, *op. cit.*, p. 173.

¹³ « [T]oute la pensée scientifique doit changer devant une expérience nouvelle ; un discours sur la méthode scientifique sera toujours un discours de circonstance, il ne décrira pas une constitution définitive de l'esprit scientifique. » *id.*, p. 135.

essentiellement ouverte à l'avenir de ses transformations. C'est pourquoi l'épistémologie ne peut être qu'une étude de « la science selon son histoire », une pensée de la science prise dans son devenir : c'est que « sans relation à l'histoire des sciences », en effet, « une épistémologie serait un doublet parfaitement superflu de la science dont elle prétendrait discourir. »¹⁴

Inversement l'histoire des sciences ne peut que se faire épistémologique. Coupée des considérations relatives à son régime de rationalité actuel, l'histoire d'une science ne peut être que « le résumé de la lecture d'une bibliothèque spécialisée, dépôt et conservatoire du savoir produit et exposé, depuis la tablette et le papyrus jusqu'à la bande magnétique, en passant par le parchemin et l'incunable. » Elle se réduit alors à « l'intégralité d'une somme de traces » : « La totalité du passé y est représentée comme une sorte de plan continu donné sur lequel on peut déplacer, selon l'intérêt du moment, le point de départ du progrès dont le terme est précisément l'objet actuel de cet intérêt. »¹⁵ De là l'incontournable fonction critique de l'épistémologie : c'est elle qui doit permettre de distinguer dans l'histoire, en ayant en vue le labeur d'aujourd'hui, le bon grain prometteur de l'ivraie qui, déjà, s'est avérée stérile — le passé pertinent du passé condamné ; c'est elle autrement dit qui doit « fournir à l'histoire le principe d'un jugement, en lui enseignant le dernier langage parlé par telle science, la chimie par exemple, et en lui permettant ainsi de reculer dans le passé jusqu'au moment où ce langage cesse d'être intelligible »¹⁶. C'est que l'objet de l'histoire des sciences n'est pas un simple donné, même historique, dont il ne manquerait plus qu'à établir la science : c'est une *historicité*, toujours à reconstruire en fonction de son terme provisoire. L'histoire d'une science est « l'effectuation d'un projet intérioritément normé, mais traversée d'accidents, retardée ou détournée par des obstacles, interrompue de crises, c'est-à-dire de moments de jugement et de vérité » ; le discours qui la prend pour objet doit donc se rapporter à sa normativité intrinsèque.¹⁷ C'est par ce seul rapport qu'il lui devient possible de départager, dans le passé de la science envisagée, le *sanctionné* du

¹⁴ G. Canguilhem, « L'objet de l'histoire des sciences », *op. cit.*, p. 12.

¹⁵ G. Canguilhem, « Le rôle de l'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine », *op. cit.*, p. 14.

¹⁶ G. Canguilhem, « L'objet de l'histoire des sciences », *op. cit.*, p. 13.

¹⁷ « Une science est un discours normé par sa rectification critique. Si ce discours a une histoire dont l'historien croit reconstituer le cours, c'est parce qu'il *est* une histoire dont l'épistémologue doit réactiver le sens. » G. Canguilhem, « Le rôle de l'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine », *op. cit.*, p. 21.

*périmé*¹⁸ ; c'est également par là qu'elle en arrive à distinguer le passé d'une science de cette même science, prise au passé¹⁹. De la même manière que l'histoire des sciences s'était avérée nécessaire à l'épistémologie, l'épistémologie se montre indispensable à la pratique de l'histoire des sciences. L'une et l'autre ne se soutiennent que de s'entrelacer le plus étroitement possible²⁰.

Ainsi se définit, dans ses grandes lignes, le projet d'une philosophie qui, rompant avec son mode d'existence traditionnel, adopte la figure d'une *épistémologie historique* ou d'une *histoire épistémologique* des sciences²¹, qui manifestera à sa manière, par l'exploration de domaines précis, l'existence d'une tradition spécifiquement française d'« histoire de la raison »²². Mais elle ne tarde pas à se buter à sa propre énigme. C'est que de Bachelard à Canguilhem, en effet, s'est déjà insinué un écart, qui ne tendra qu'à s'élargir ; en cet écart apparaissent deux problèmes. Le premier se rapporte à l'objet de l'histoire épistémologique des sciences. La question, en effet, hante les écrits plus méthodologiques de Canguilhem²³. On serait d'abord tenté de ne la rapporter qu'à la seule différence des disciplines étudiées : aux ruptures franches, bien situables des sciences de la *matière* (physique, chimie), on opposerait ainsi les tâtonnements des sciences de la *vie*. Et pourtant les enjeux sont d'une tout autre profondeur, puisqu'ils tiennent à une distinction que nous n'avons qu'effleurée : celle qui mène à dissocier *le passé d'une science de la science du passé*. De Bachelard à Canguilhem, en effet,

¹⁸ « Sans l'épistémologie il serait donc impossible de discerner deux sortes d'histoires dites des sciences, celle des connaissances périmées, celles des connaissances sanctionnées, c'est-à-dire encore actuelles parce qu'agissantes. C'est Gaston Bachelard qui a opposé l'histoire périmée à l'histoire sanctionnée, à l'histoire des faits d'expérimentation ou de conceptualisation scientifiques appréciés dans leur rapport aux valeurs scientifiques fraîches. » G. Canguilhem, « L'objet de l'histoire des sciences », *op. cit.*, p. 13.

¹⁹ G. Canguilhem, « Le rôle de l'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine », *op. cit.*, p. 15.

²⁰ Cf. à cet égard M. Foucault, dans son introduction à l'édition américaine de l'ouvrage de Canguilhem *Le Normal et le pathologique* : « [L'épistémologie] n'est pas la théorie générale de toute science ou de tout énoncé scientifique possible ; elle est la recherche de la normativité interne aux différentes activités scientifiques, telles qu'elles ont été effectivement mises en œuvre. Il s'agit donc d'une réflexion théorique indispensable qui permet à l'histoire des sciences de se constituer sur un autre mode que l'histoire en général ; et inversement, l'histoire des sciences ouvre le domaine d'analyse indispensable pour que l'épistémologie soit autre chose que la simple reproduction des schémas internes d'une science à un moment donné. » M. Foucault, « Introduction par Michel Foucault », *Dits et Écrits II (1976-1988)*. Paris, Gallimard (Quarto), 2005, n° 219, p. 437.

²¹ Au sujet de la distinction entre ces deux notions, cf. par exemple F. Delaporte, « Foucault, l'histoire et l'épistémologie », in *L'Herne. Michel Foucault*, Paris, Éd. de L'Herne, 2011, pp. 339-340. À ce niveau de l'analyse, nous pouvons les tenir pour équivalentes.

²² Cf. également à cet égard M. Foucault, « Introduction par Michel Foucault », *op. cit.*, pp. 431-433 notamment.

²³ On la retrouve formulée aussi bien dans la retranscription de la conférence de 1966 intitulée « L'objet de l'histoire des sciences » (« *De quoi l'histoire des sciences est-elle l'histoire ?* » G. Canguilhem, « L'objet de l'histoire des sciences », *op. cit.*, p. 9) que dans le texte de 1970 intitulé « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? » : « En effet, n'importe-t-il pas avant tout de savoir *de quoi* l'histoire des sciences prétend se faire l'histoire ? » G. Canguilhem, « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? », *op. cit.*, p. 33.

l'histoire épistémologique découvre, au cœur du devenir des sciences, l'efficace insistante du *non scientifique*.

Il y a d'abord ces techniques dont le destin paraît si intimement mêlé à celui des sciences qu'il est parfois impossible de distinguer l'impact de la science sur la technique de celui de la technique sur la science : ainsi des échanges chez Descartes, par exemple, entre la fabrication des lunettes et la constitution d'une *Dioptrique*²⁴. On décèle également la marque d'évènements politiques et institutionnels : la biométrie, en effet, ne dérive « ni de la mathématique de Laplace, ni de la biologie de Darwin, ni de la psycho-physique de Fechner, ni de l'ethnologie de Taylor, ni de la sociologie de Durkheim » ; par contre, « [l]a taille humaine, objet d'étude de Quételet, suppose l'institution des armées nationales et de la conscription et l'intérêt accordé à des critères de réforme. »²⁵ On ne peut pour finir manquer de relever, au cœur des développements du concept de vie, la marque du vivant pour lequel il y a du concept.²⁶

C'est donc que la nouvelle histoire des « discours véridiques » ne peut s'en tenir à ce qui constitue pourtant son objet spécifique. « Tout historien des sciences », disait Bachelard, « est nécessairement un historiographe de la Vérité. »²⁷ Ce à quoi Canguilhem ne peut acquiescer qu'en complétant : « À ne vouloir faire que l'histoire de la vérité on fait une histoire illusoire. »²⁸ L'histoire épistémologique des sciences, pour être fidèle à son objet, se doit de le déborder : elle a à y penser le rôle du non-vrai, non pas seulement au sens de ce qui, ayant un jour été tenu pour vrai, a pu être dénoncé ultérieurement comme faux, mais plus profondément au sens de ce qui ne s'ordonne pas et ne s'est jamais ordonné, au niveau axiologique, à la valeur de vérité propre au discours scientifique. La philosophie, sous sa nouvelle modalité, doit donc s'aventurer au-delà du seul domaine régi par cette dernière; d'où la proposition de Canguilhem, sur le plateau de « Philosophie et Vérité » :

²⁴ G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *Écrits philosophiques et politiques 1926-1939. Œuvres complètes t. I*, Paris, Vrin, 2011, pp. 490-498.

²⁵ « Donc l'histoire des sciences, dans la mesure où elle s'applique à l'objet ci-dessus délimité, n'a pas seulement rapport à un groupe de sciences sans cohésion intrinsèque mais aussi à la non-science, à l'idéologie, à la pratique politique et sociale. » G. Canguilhem, « L'objet de l'histoire des sciences », *op. cit.*, p. 18.

²⁶ G. Canguilhem, « Le concept et la vie », *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, pp. 335-364.

²⁷ G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Paris, P.U.F., 1972, p. 105.

²⁸ G. Canguilhem, « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? », *op. cit.*, p. 45.

« l'affaire propre de la philosophie », c'est que « les valeurs » – scientifiques, mais également techniques, esthétiques, politiques, vitales, etc. — « doivent être confrontées les unes aux autres à l'intérieur d'une totalité qui ne peut être que présumée. »²⁹

On peut prendre la mesure du trouble dont s'est enveloppé le *contenu* de la nouvelle philosophie : se détournant initialement de ses prétentions traditionnelles, pour se mettre à l'étude du devenir effectif des sciences, elle découvre dans son objet l'efficace de valeurs tout autres que scientifiques dont elle a également à rendre compte. Devant ce trouble, elle gagne une nouvelle distance, qu'elle était peut-être sur le point de perdre; c'était d'ailleurs l'unique reproche de Canguilhem à l'endroit de Bachelard.³⁰ Mais elle y perd l'évidence propre à son statut; à travers la distance, le trouble se répercute du contenu à la *forme* du discours qui le traite. Car tel est le second problème qui ne manque pas de faire surface : ce discours qui se constitue, en écart par rapport aux sciences, au carrefour où la valeur de vérité propre à ces dernières croise l'ensemble ouvert des pratiques et discours qui ne s'en réclament pas — *à quelle norme répond-il?* Quelle est *sa* valeur directrice?

C'était bien là le fond du scandale déclenché par la diffusion de l'entretien avec Alain Badiou. Et quand Dina Dreyfus s'efforce d'obtenir, dans l'épisode final, quelques éclaircissements au nom des auditeurs, elle se bute à une réponse à la fois cohérente et, à certains égards, décevante :

DREYFUS : [...] Or, c'est bien de cela qu'il s'agit : la norme de vérité convient-elle à la philosophie?

CANGUILHEM : Je n'admets pas que la norme de vérité convienne à la philosophie. C'est un autre type de valeur qui lui convient.³¹

Ainsi la philosophie en vient-elle à prendre l'apparence d'un discours en attente de sa valeur.

²⁹ M. Foucault, « Philosophie et Vérité », *op. cit.*, p. 482

³⁰ En effet, ce dernier, tout en restant « très éloigné du positivisme », « ne décolle pas de la science quand il s'agit d'en décrire et d'en légitimer la démarche. Il n'y a pas pour lui de distinction ni de distance entre la science et la raison. [...] Ce rationaliste ne demande à la raison aucun autre titre généalogique, aucune autre justification d'exercice, que la science dans son histoire ». G. Canguilhem, « Dialectique et philosophie du Non chez Gaston Bachelard », *Écrits d'histoire et de philosophie des sciences*, *op. cit.*, p. 200.

³¹ M. Foucault, « Philosophie et Vérité », *op. cit.*, pp. 480-481

La décennie qui s'ouvre en 1960 n'est pas seulement celle où vacillent les conceptions traditionnelles de la philosophie; elle est également celle où se déclare une séquence de politisation d'une rare intensité. Tour à tour, toutes les assises de la vie politique de la France d'après-guerre se mettent à faire l'objet d'une contestation croissante. À commencer par la tranquille assurance de son impérialisme, qui bascule dans l'horreur le 17 octobre 1961 : cette date, qui correspond à « la première manifestation de masse des années 1960 », voit 30 à 40 000 Algériens défiler pacifiquement dans les rues de Paris; la police ouvre le feu, provoque les affrontements; environ 200 morts sont jetés dans la Seine. Malgré les efforts des médias et des autorités pour étouffer l'affaire, l'évènement correspond, dans le contexte de la « sale guerre », à un « éveil politique » décisif pour toute une génération de militants, pour qui l'État gaulliste pourra dorénavant s'identifier à sa matraque³². C'est également la « question sociale » qui, après un silence relatif, reprend le devant de la scène : à partir de 1963, des grèves sauvages éclatent, parfois suivies d'émeutes — à Flins, à Nantes, à Redon, au Mans, à Lyon, à Besançon, à Caen, etc. ; pour la première fois depuis 1936, des travailleurs en grève occupent les usines.³³ L'autorité des syndicats s'étioule; mais également celle des partis, à commencer par le P.C.F., dont l'hégémonie à gauche semblait incontestable : auréolé de gloire suite à son engagement dans la Résistance, il provoque, par son soutien à l'intervention soviétique en Hongrie, puis son positionnement dans le conflit algérien, l'érosion continue de son propre prestige. L'État — et son empire —, les partis et les syndicats : dans l'arène politique, les grandes institutions voient leur emprise défiée par l'émergence de forces autonomes, nées de leur auto-organisation.

C'est pourtant dans une institution qui, de prime abord, échappe à cette arène, que les remous se font sentir avec le plus de force. Pôle traditionnellement conservateur dans le paysage culturel français, l'Université entre dans une période de bouleversements aussi profonds qu'accéléérés. L'accession à la majorité de la génération du baby-boom, combinée au projet gaulliste de

³² Cf. à ce sujet, et en particulier pour les témoignages rassemblés, K. Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Paris, Éd. Complexe, 2005, pp. 40-60.

³³ *id.*, p. 39.

modernisation de la société française, provoque une explosion sans précédent de ses rangs ; pour la première fois de son histoire, l'Université devient une institution de masse. La jeune génération qui y poursuit son instruction témoigne très rapidement de nouveaux intérêts, de nouveaux engagements : dès les lendemains du massacre du 17 octobre, ce sont des groupuscules étudiants qui prennent la rue, réalisant ainsi « la première intervention des étudiants, en tant que force politique, dans une cause autre que la défense de leurs propres intérêts »³⁴. Mais la structure institutionnelle, ainsi que la culture qui l'accompagne, peinent à suivre les transformations en cours. Et bientôt, c'est l'Université elle-même qui se voit dénoncée quant à son caractère tacitement politique. Les étudiants lisent les travaux de Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron : ils découvrent, avec *Les Héritiers*³⁵, toute la finesse des mécanismes par lesquels l'école procède à la naturalisation d'une vaste entreprise de reproduction de classe. Mais ils ne s'en tiennent pas là ; à certains égards, ils ont déjà devancé la réflexion, ou l'ont déjouée pour la relancer ailleurs : à la séance inaugurale du séminaire de Bourdieu et Passeron à l'E.N.S., Bruno Queysanne, secrétaire de son association étudiante, interroge ces derniers quant au « statut politique d'une recherche sociologique qui recondui[t] les formes de la division autoritaire du travail universitaire. »³⁶ Les groupuscules se multiplient ; les actions, les revues pullulent ; bientôt, les « maos » demanderont aux intellectuels de « descendre de cheval pour cueillir les fleurs », et partiront « s'établir » dans les usines³⁷. Le « temple du savoir » voit son prestige et son autorité sévèrement remis en question.

Sous la pression croisée de l'agitation croissante, du gonflement des effectifs, et d'un certain opportunisme éditorial, soucieux d'être à la hauteur de l'occasion, la philosophie se voit sommée de répondre des mutations en cours³⁸. L'omniprésence de Marx, dont la lecture s'étend dorénavant bien au-delà des bancs d'école du P.C.F., replace tout un chacun devant le défi de la XI^e « Thèse sur

³⁴ *id.*, p. 60.

³⁵ P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Éd. de Minuit, 1964.

³⁶ J. Rancière évoque cet épisode dans son ouvrage *La leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974, p. 84

³⁷ Voir notamment le récit de l'ancien élève d'Althusser, leader du mouvement « maoïste » de l'Union des Jeunes Communistes Marxistes-Léninistes, parti « s'établir » dans l'usine Citroën à Choisy en 1967 : R. Linhart, *L'Établi*, Paris, Ed. de Minuit, 1978.

³⁸ Pour une lecture sociologique de cet épisode, cf. O. Godechot, « Le marché du livre philosophique », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 130, décembre 1999, pp. 20-22 notamment.

Feuerbach », qui pose à la philosophie — ou lui oppose — la question de la transformation du monde. La politique prend dès lors l'apparence d'une pratique en demande de philosophie.

Rien ne prédestinait ces plans à s'entrecroiser : celui où une philosophie, transmuée en histoire épistémologique des sciences, se livre à l'étude du devenir des rationalités, de leurs formations et transformations; celui où éclatent de nouveaux affrontements, s'élançant de nouvelles luttes, se réinvente la scène du politique. C'est pourtant d'une telle rencontre que témoignent les œuvres de Louis Althusser et de Michel Foucault. Notre mémoire aura pour seul objet d'analyser la forme de cette intersection.

Cette forme est elle-même complexe, comme on le verra bientôt. Elle n'a ni la pureté d'une ligne, ni la simplicité d'un point, mais la délicatesse d'un enchevêtrement qu'on ne saurait démêler avec aisance ou grossièreté. C'est qu'au lieu de la jonction, tout problème qui se pose sur un plan trouve comme en écho son répondant sur l'autre, qui le relance à son tour. Ainsi du problème de l'*objet* du discours, déjà mentionné plus haut : dans le champ de l'histoire épistémologique, il pouvait s'énoncer de la façon suivante : quel est, au cœur de cette *historicité* qui constitue l'objet de l'histoire des sciences, le rôle qu'il faut assigner à la politique, aux pratiques et valeurs extrascientifiques? À quoi répondent désormais ces questions, nées du terrain des luttes nouvelles : quel est le rôle de la science dans le domaine du politique? Quelle est la fonction, ou le fonctionnement politique du savoir? Or, comme nous l'avons vu, ce problème de l'objet ne peut que renvoyer récursivement au discours qui s'y bute : pour la philosophie qui s'élabore dans et par une histoire épistémologique des sciences, c'était là le problème de sa valeur directrice, une fois la vérité réservée à la connaissance scientifique; pour la contestation montante, c'est un problème d'armes, d'alliance et de capacité : la philosophie peut-elle ou non intervenir politiquement? En quel lieu, de quel poids peut-elle peser sur le destin des luttes?

Notre hypothèse de lecture sera donc la suivante : ce recoupement, somme toute fortuit, en tout cas contingent, est pris en charge comme une nécessité par Louis Althusser et par Michel

Foucault. Autrement dit, cette rencontre ne préexiste pas aux opérations qui l'inventent au travers de ces œuvres. Nous tâcherons de décrire ces opérations dans leurs singularités distinctives, en étant attentifs aux nombreuses résonances qui les traversent et les renvoient de l'une à l'autre. Il en va peut-être de la constitution d'un lieu et d'une tâche pour la philosophie, dont notre époque ne s'est pas tout à fait dégagée.

Chapitre 1 : Althusser et la politique de la philosophie

Une œuvre « faite de reprises, de retraits, de rectifications incessantes », à l'« unité problématique, faite de la série ouverte de ses rectifications successives »³⁹; « œuvre qui ne cesse de détruire ce qu'elle a établi », « qui ne cesse de se jeter en avant pour subitement interrompre la plupart de ses entreprises »⁴⁰; « une trajectoire d'écriture qui s'annule ainsi elle-même », « un parcours qui annule ses propres thèses », une tendance à l'« autodestruction incontournable — raison suffisante pour que personne ne puisse jamais parler d'une "œuvre d'Althusser", en tout cas d'une "théorie d'Althusser" »⁴¹; « la fulgurance de quelques textes et l'éclat d'un échec », « une absence d'œuvre à interroger, ou plutôt un rapport tendu, violent, entre œuvre et absence d'œuvre »⁴².

À lire ses divers commentaires, l'œuvre de Louis Althusser paraît n'autoriser qu'une unique certitude — à savoir qu'il est incertain qu'il y en ait une. Devant cette masse d'écrits, qui ne cesse de s'enrichir des vagues successives de publications posthumes⁴³, l'hésitation est manifeste : faut-il vraiment qualifier d'œuvre cet ensemble de textes, publiés et inédits, qui se présente comme une gigantesque accumulation d'ébauches, projets, esquisses, programmes, manuscrits en chantier vingt fois remis sur le métier, où allusions sibyllines, crispations dogmatiques et développements différés se succèdent, le tout ne fonctionnant que sous un régime d'épanorthose généralisé? Et pourtant, sous les traits de cette écriture par moments nerveuse, presque griffonnante, comme peinant à retenir sur le papier le souffle de l'intuition — par d'autres laconique, presque éteinte, grise, marquée des

³⁹ I. Garo, « La coupure impossible. L'idéologie en mouvement, entre philosophie et politique dans la pensée de Louis Althusser », in J.-C. Bourdin (coord.), *Althusser : une lecture de Marx*, Paris, P.U.F., 2008, pp. 56 et 33.

⁴⁰ F. Matheron, « La récurrence du vide chez Louis Althusser », revue *Futur antérieur*, numéro spécial « Lire Althusser aujourd'hui », avril 1997, disponible en ligne au <http://www.multitudes.net/La-recurrence-du-vide-chez-Louis/> [dernière consultation : 10/08/2017].

⁴¹ É. Balibar, « Tais-toi encore, Althusser ! », *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991, pp. 61 et 67.

⁴² J. Rancière, « La scène du texte », in S. Lazarus (dir.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, P.U.F., 1993, pp. 47-48.

⁴³ Au sujet de ces vagues successives et du renouvellement corrélatif de la réception, cf. G. M. Goshgarian, « Philosophie et révolution. Althusser sans le théoricisme : entretien avec G. M. Goshgarian » (entretien réalisé par F. Boggio Éwanjé-Épée), *revueperiode.net*, 19 février 2015, <http://revueperiode.net/philosophie-et-revolution-althusser-sans-le-theoricisme-entretien-avec-g-m-goshgarian/> [dernière consultation : 13/08/2017].

répétitions propres à la catéchèse du communiste obéissant — force est de constater la remarquable constance d'un projet, dont l'inlassable récurrence confine à l'obsession, au point où toute cette production écrite n'apparaîtrait, à sa lumière, que comme son ombre portée. Ce projet tient en une question, toujours la même : *Qu'est-ce que la philosophie marxiste?*

Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir les préfaces et conclusions des publications anthumes, de consulter les en-têtes des manuscrits parus après la mort de l'auteur, de feuilleter sa correspondance. À la préface de *Pour Marx*, qui, s'ouvrant en 1965 sur le programme d'une « recherche de la pensée philosophique de Marx »⁴⁴, allait rendre le discret professeur de la rue d'Ulm presque instantanément célèbre, répondent, à l'autre extrémité du parcours, ces étranges « Entretiens » des années 1984-1987⁴⁵ qui portent justement pour titre : *Filosofia y marxismo*. Entre les deux, divers projets de « manuels » de philosophie marxiste : *L'Union de la théorie et de la pratique*, élaboré en 1965-66, et dont l'article « Matérialisme historique et matérialisme dialectique »⁴⁶ sera extrait⁴⁷; un ensemble de notes, échangées dans le cadre d'un « Groupe de Travail Théorique », d'octobre 1966 à février 1968, et destinées à servir de travaux préparatoires, écrira-t-il à un de ses collaborateurs, à un « ouvrage de Philosophie (“Éléments de Matérialisme dialectique”) [...] qui puisse être notre *Éthique* »⁴⁸; un manuscrit, publié en 1995 sous le titre de *Sur la reproduction*, premier volume solitaire d'un projet d'ouvrage en deux tomes intitulé « Qu'est-ce que la philosophie marxiste? »⁴⁹; deux manuels inédits, rédigés dans la seconde moitié des années 1970, *Être marxiste en philosophie* (1975-1976, publié en 2015) et *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes* (1977-

⁴⁴ L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Éditions François Maspero, 1967, p. 11

⁴⁵ Publiés au Mexique en 1988 (dernière publication du vivant d'Althusser), « Philosophie et marxisme. Entretiens avec Fernanda Navarro » constituent une « mise en dialogue d'écrits inédits » réalisée par l'« intervieweuse » Fernanda Navarro, plutôt qu'une véritable « transcription de conversations ». O. Corpet, « Avertissement », in L. Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 10.

⁴⁶ Publié dans les *Cahiers marxistes-léninistes*, revue publiée par un groupe d'étudiants d'Althusser de décembre 1964 à juin 1968. Plusieurs numéros sont disponibles en ligne au <https://adlc.hypotheses.org/archives-du-seminaire-marx/cahiers-marxistes-leninistes> [dernière consultation : 10/08/2017].

⁴⁷ Cf. G. M. Goshgarian, « Note d'édition », in L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Paris, P.U.F., 2014, p. 37.

⁴⁸ Ce « Groupe de Travail Théorique » aura été, comme nous le verrons plus tard, formé d'après ses vœux. Cf. F. Matheron, Présentation des « Trois notes sur la théorie des discours », in L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Stock/IMEC, 1993, pp. 111-113. La majorité des notes rédigées par Althusser sont restituées dans L. Althusser, « Notes sur la philosophie », *Écrits philosophiques et politiques II*, Paris, Stock/IMEC, 1995, pp. 299-342.

⁴⁹ cf. Jacques Bidet, « Note éditoriale », in L. Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, P.U.F., 2011, p. 29. Althusser en tirera, en 1970, le célèbre article « Idéologie et Appareils idéologiques d'État ».

1978, publié en 2014). À quoi s'ajoutent les conférences, notamment *Lénine et la philosophie* (1968), qui annonce à la fois une « théorie » et une « nouvelle pratique de la philosophie », et la conférence de Grenade de 1976, qui en augure, elle, la « transformation »⁵⁰; et quelques autres textes encore.

Le lecteur d'Althusser ne peut donc en douter : la question de la philosophie marxiste constitue le cœur de son entreprise. Et c'est précisément en cette question, et par elle, que nous retrouverons le problème qui nous occupe; car en effet, tout indique, dans cette formule de « philosophie marxiste », le type même du rapport que nous cherchons à interroger : la « philosophie » est présente en personne et appelée par son nom, et elle s'y voit directement associée au « marxisme », mouvance politique instituée, établie. L'expression de « philosophie marxiste » désignerait donc en première approche un certain type de discours, relevant du genre philosophie, et spécifié par son lien à une tendance politique historiquement reconnue. Et pourtant, dès la lecture des premières pages, tout se complique : c'est que la philosophie n'est pas là où l'on croirait la trouver, dans les discours qui en adoptent la forme, mais *ailleurs*, dans les lieux mêmes d'où elle se montre absente; et si le marxisme est une force politique, il est aussi une science, doublée d'une philosophie. Nous aurons donc à suivre la trajectoire d'une pensée qui, lancée à la poursuite de son propre centre, commence par rechercher, à travers une certaine forme d'histoire des sciences, la philosophie qui manque à la politique qui s'en réclame (Premier mouvement); à peine en dégage-t-elle les premiers linéaments qu'elle se voit rejetée par cette même politique qu'elle aspirait à servir; se tournant vers elle-même, elle découvre, sous le genre du discours philosophique qu'elle revendique, devenu énigmatique, une politique qui s'ignore, et dont on peut rétablir scientifiquement l'histoire; forte de sa découverte, elle peut alors redevenir politique, à la condition d'abandonner sa forme traditionnelle de philosophie (Second mouvement). Deux séquences scanderont donc notre analyse : la première, qui court du début des années 1960 au Congrès fatidique d'Argenteuil, en 1966, verra naître le projet d'une Théorie de la pratique scientifique, susceptible d'éclaircir, au profit de la politique communiste, les formes de la connaissance qui la fonde; la seconde, se prolongeant jusqu'à la fin des années 1970,

⁵⁰ L. Althusser, « La transformation de la philosophie », *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 143-178.

nous montrera un Althusser aux prises avec la tâche de l'élaboration d'une *théorie non-philosophique de la philosophie*, capable d'en penser aussi bien l'histoire que les fonctions pratiques, ainsi que les puissances émancipatrices. Voyons sans plus attendre de quoi il en retourne, en cette histoire d'une « philosophie marxiste ».

Premier mouvement : « une intervention politique purement théorique »

Le parti de la théorie et la recherche de la philosophie marxiste

Il est courant de ne retenir, de cette première phase de la trajectoire intellectuelle d'Althusser, que la thèse plus ou moins soutenable d'un « marxologue », visant à dissocier radicalement l'œuvre de jeunesse de Marx de celle de sa maturité, au moyen du concept d'une « impossible » « coupure épistémologique »⁵¹; ou encore la tentative, plus ou moins malheureuse, de renouveler le marxisme par sa mise au parfum du jour, d'inspiration structuraliste. Ces motifs sont, certes, bel et bien présents; et cependant on risquerait, à s'y tenir, de manquer l'essentiel – car cette première phase, à en suivre le témoignage d'Althusser lui-même, ne saurait être comprise qu'à être placée toute entière sous le signe de l'*intervention politique*. Rappelant, dans son autobiographie *L'avenir dure longtemps* (parue à titre posthume en 1992), le contexte de l'après-guerre dans le P.C.F., Althusser se souviendra qu'« il n'existait alors objectivement *nulle autre forme d'intervention politique possible dans le Parti autre que purement théorique* »; et les articles et ouvrages de cette période, rajoutera-t-il, répondaient de cette unique possibilité⁵². On ne saurait donc les lire correctement sans les rapporter à cette formule hautement paradoxale (celle d'une « intervention politique dans le Parti » qui soit « purement théorique »), censée livrer leur signification véritable. Il y va du sens même des développements exégétiques et de l'apparent syncrétisme qui les traversent.

Commençons par rappeler quelques éléments du contexte de leur élaboration. Depuis 1956, le monde communiste est en crise⁵³ : lors du XXe Congrès du P.C.U.S., Nikita Khrouchtchev, nouvellement dirigeant du Comité Central, livre un discours « secret » et présente un rapport

⁵¹ I. Garo, « La coupure impossible. L'idéologie en mouvement, entre philosophie et politique dans la pensée de Louis Althusser », *op. cit.*

⁵² « C'est ce que je tentai de faire dans mes articles de *La Pensée*, recueillis ensuite dans *Pour Marx*, et avec mes étudiants de Normale dans *Lire "Le Capital"* » L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Paris, Le Livre de poche (Stock/IMEC), 1994, p. 221.

⁵³ Cette crise, qui est d'abord politique, est aussi, comme nous ne cesserons de le voir, une « crise symbolique » qui « atteint de plein fouet le régime de croyance dont le « marxisme-léninisme » était le ciment idéologique pour de nombreux cadres communistes élevés dans la lecture et la relecture de textes sacralisés, objets de l'exégèse stalinienne ». Cf. B. Pudal, « La note à Henri Krasucki », *Nouvelles Fondations*, 2006/3 (n° 3-4), p. 56.

condamnant les excès, les crimes et le « culte de la personnalité » de son prédécesseur, Joseph Staline — c'est le début de la « déstalinisation ». Le Kominform est dissous, la doctrine Jdanov abandonnée : l'emprise de Moscou sur les lignes politiques et idéologiques des partis communistes européens se relâche⁵⁴. Dorénavant chaque parti a, en apparence, à assumer le contrôle de sa destinée sur le plan national ; la voie est libre pour de nouvelles revendications ; la Pologne, puis la Hongrie se soulèvent — la première obtenant quelques avancées, la seconde étant écrasée dans le sang, au grand dam de la communauté internationale. Le P.C.U.S. engage une profonde révision de la doctrine officielle : dorénavant, les rapports entre États socialistes et États capitalistes seront pensés dans les termes d'une « coexistence pacifique », et non plus d'une guerre inéluctable ; la voie au socialisme admettra la possibilité d'un cheminement pacifique, électoraliste et parlementaire ; la période transitoire de la « dictature du prolétariat », jugée auparavant nécessaire, est déclarée achevée, pour l'essentiel, en Union Soviétique. Les dirigeants du Parti Communiste Chinois protestent, dénoncent le « révisionnisme » khrouchtchévien en matière de « théorie marxiste-léniniste » ; une crise s'amorce, jusqu'à la rupture définitive en 1963-1964 — c'est le « schisme sino-soviétique », qui aura des répercussions dans l'ensemble du monde communiste, avec l'émergence, un peu partout, de groupuscules « maoïstes ».

En France, le P.C.F. hésite. Maurice Thorez, son secrétaire général, un premier temps hostile à la « ligne » khrouchtchévienne (car fidèle à Staline), finit par reculer devant le souffle de libéralisation venu de Moscou, notamment suite à la rupture avec la Chine, qui contraint le parti français à se positionner. Ce relatif « dégel » est d'autant plus bienvenu que le P.C.F. fait face à une exigence objective d'*aggiornamento*⁵⁵, telle qu'elle s'impose à la suite des bouleversements en cours dans la société française : croissance, au sein des effectifs militants, de la part des diplômés et de la

⁵⁴ Rappelons que sous l'ère stalinienne, « toutes les questions centrales concernant l'analyse du développement capitaliste et l'analyse de la lutte des classes étaient un domaine réservé non pas même à la direction du parti en France, mais au Komintern lui-même [ou au Kominform, son ersatz d'après-guerre], en Russie. » P. Anderson, *Sur le marxisme occidental*, Paris, François Maspero, 1977, p. 54.

⁵⁵ Nous empruntons la formule à Frédérique Matonti – à propos de cette période de l'histoire du PCF, cf. F. Matonti, *Intellectuels communistes. Essai sur l'obéissance politique. La Nouvelle Critique (1967-1980)*, Éditions la Découverte, Paris, 2005.

jeunesse, reflet de l'évolution sociodémographique du pays; renouvellement des stratégies et du groupe dirigeant, dans le sens d'une relative « désouvriérisation » et d'une place grandissante occupée par les intellectuels. Cette « nouvelle ère » amène avec elle de nouveaux mots d'ordre qui, venus de Moscou, résonnent singulièrement dans la conjoncture intellectuelle française : la fin annoncée de l'« idéologisation » stalinienne des sciences et de la culture s'accompagne de la proclamation d'un « humanisme socialiste » auquel semble répondre, à distance, aussi bien l'humanisme sartrien, alors dominant sur la scène philosophique, que l'humanisme marxiste d'un Roger Garaudy, philosophe officiel du P.C.F., membre du Bureau Politique et directeur du C.E.R.M. (Centre d'Études et de Recherches Marxistes).

C'est dans ce contexte politiquement mouvementé et marqué, sur le plan des idées, par l'hégémonie croissante du motif humaniste, que paraissent les écrits d'Althusser, animés d'un véritable esprit de renouvellement de la « recherche de la philosophie marxiste » – les articles, d'abord, puis les ouvrages de 1965, *Pour Marx* et *Lire le Capital*. Mais quel rapport entre ce projet théorique et l'opération d'une intervention politique? C'est ce qui ne peut être saisi que par un retour aux sources du communisme politique — par un détour, en l'occurrence, du côté de Lénine.

En 1903, dans les revues clandestines qui sillonnent la Russie, les débats font rage. Le IIe Congrès du Parti Ouvrier Social-Démocrate de Russie (P.O.S.D.R.) — véritable Congrès fondateur, le premier ayant avorté suite à l'arrestation de ses huit participants par la police tsariste — est en vue; au cœur des débats, les questions de la place, de la fonction, du mode d'organisation et des tâches du Parti à fonder. Lénine, qui a, depuis l'exécution de son frère en 1887, définitivement rejeté l'idée d'une avant-garde terroriste précipitant la Révolution par ses initiatives isolées⁶⁶, ne s'oppose pas moins aux « économistes » de la *Rabotchaïa Mysl* et du *Rabotchéïé Diélo*, pour qui « *le politique suit toujours docilement l'économique* »⁶⁷ et « *doit être la superstructure de l'agitation en faveur de la lutte économique* » des ouvriers, autrement dit « *doit surgir sur le terrain de cette lutte et marcher derrière*

⁶⁶ Apprenant la nouvelle de la mort de son frère, capturé à la suite d'un attentat contre la personne du tsar, le jeune Vladimir Oulianov aurait écrit : « Non, nous suivrons une autre voie. Ce n'est pas ce chemin qu'il faut prendre. »

⁶⁷ Extrait de la *Rabotchaïa Mysl*, cité dans Lénine, « Que faire ? », *Œuvres*, t. 5, Paris/Moscou, Éditions sociales/Éditions du progrès, 1965, p. 388.

elle.»⁵⁸ Cette conception, écrit Lénine dans *Que faire?*, relève d'une «*soumission servile au spontané*» ou «*culte du spontané*»⁵⁹ qui, fondant toutes ses aspirations révolutionnaires sur les luttes syndicales, s'aveugle au fait que «*la lutte économique est [...] fondamentalement réformiste*» et «*conduit nécessairement à la politique trade-unioniste*»⁶⁰, c'est-à-dire à «*l'aspiration générale des ouvriers à obtenir de l'État des mesures susceptibles de remédier aux maux inhérents à leur situation, mais qui ne suppriment pas encore cette situation, c'est-à-dire qui ne suppriment pas la soumission du travail au capital*»⁶¹.

C'est ce constat, décisif, qui va marquer comme en creux la place et la fonction du Parti à constituer. Car s'il est vrai que les ouvriers, «*par eux-mêmes, ne peuvent parvenir qu'à la conscience trade-unioniste, et non à la conscience sociale-démocrate*»⁶² ou à la doctrine socialiste, c'est que celle-ci doit être élaborée ailleurs, dans les œuvres d'intellectuels bourgeois, pétris de science et de philosophie⁶³; or «*sans théorie révolutionnaire, pas de mouvement révolutionnaire*»⁶⁴; il faut donc que cette dernière soit, selon la formule de Kautsky, «*un élément importé du dehors dans la lutte de classe du prolétariat, et non quelque chose qui en surgit spontanément*»⁶⁵. La tâche essentielle du Parti se voit par là définie : ni avant-garde aventureuse ni simple compagnon des luttes quotidiennes, son rôle dans la Révolution à venir s'épuise, en quelque sorte, dans l'activité d'une *mise en relation continue* de la théorie socialiste et du mouvement spontané de la classe ouvrière – à *l'avant-garde*, donc, des mouvements spontanés des masses, afin d'en éclairer continuellement les significations révolutionnaires par la lumière d'une théorie socialiste envisagée pour l'essentiel comme donnée – la structure et le mode de fonctionnement du Parti découlant de cette fonction fondamentale.

Il n'y a donc de politique véritablement marxiste que sous condition théorique ou rapportée à la théorie : telle est la thèse léniniste qu'Althusser ne cesse d'évoquer, à plus de soixante ans de distance,

⁵⁸ Extrait du *Rabotchéié Diélo*, cité dans Lénine, *id.*, pp. 396-396.

⁵⁹ Lénine, *id.*, pp. 384-385.

⁶⁰ J.-M. Piotte, *Sur Lénine*, Montréal, Parti pris, 1972, p. 109.

⁶¹ Lénine, *id.*, p. 394.

⁶² J.-M. Piotte, *op. cit.*, pp. 105-106.

⁶³ «*Quant à la doctrine socialiste, elle est née des théories philosophiques, historiques, économiques élaborées par les représentants instruits des classes possédantes, par les intellectuels.*» Lénine, *id.*, p. 382.

⁶⁴ Lénine, *id.*, p. 376.

⁶⁵ Cité dans Lénine, *id.*, p. 391.

dans *Pour Marx*, rappelant par là le lectorat du Parti, à mots à peine couverts, à ses principes fondateurs – de l’amorce de l’étude « Sur le Jeune Marx » (1960) à la conclusion de « Marxisme et Humanisme » (1964), en passant par la référence immédiate à Lénine, centrale à « Sur la dialectique matérialiste » (1963).⁶⁶ Et dans la préface chargée de rendre les articles épars réunis dans l’ouvrage à leur signification d’ensemble, c’est tout l’argumentaire léniniste-kautskyste quant à l’origine *intellectuelle* de la théorie socialiste qui se voit restitué⁶⁷. La démarche philosophique d’Althusser ne prend donc son sens qu’à l’aune de ce rappel léniniste initial : le Parti communiste est le parti de la théorie, autrement dit, un *parti pris* pour la théorie.

Mais quelle pertinence y a-t-il à invoquer, dans le contexte français de 1965, ces raisonnements vieux de plus d’un demi-siècle? La réponse d’Althusser, très dure, lui vaudra de nombreuses critiques⁶⁸ : ce que le "rappel aux principes" a pour fonction de mettre en lumière, par contraste, c’est « l’absence tenace, profonde d’une réelle culture *théorique* dans l’histoire du mouvement ouvrier français. »⁶⁹ Telle est la signification véritable de cette *répétition* du léninisme qui traverse les écrits de la période envisagée : elle est de rappeler le Parti, non pas à sa théorie directrice, telle qu’elle serait *donnée* quelque part, mais précisément à sa condition qui est d’être « né dans ces conditions de vide théorique », et d’avoir « grandi en dépit de ce vide »⁷⁰.

⁶⁶ L. Althusser, *Pour Marx, op.cit.*, p. 51 : « Même dans l’ordre des parades, il n’est pas de bonne politique sans bonne théorie. » ; *id.*, p. 259 : « Et les marxistes savent qu’aucune tactique n’est possible qui ne repose sur une stratégie – et aucune stratégie, qui ne repose sur la théorie. » ; *id.*, p. 167 : « À cette question, nous pourrions répondre d’un mot, celui de Lénine : "Sans théorie pas de pratique révolutionnaire" » [...]. »

⁶⁷ « Une tradition *théorique* [...] dans le mouvement ouvrier du XIXe et du début du XXe siècles, ne peut se passer des œuvres des travailleurs intellectuels. Ce sont des intellectuels [...] qui ont fondé le matérialisme historique et le matérialisme dialectique, ce sont des intellectuels [...] qui en ont développé la théorie. Il ne pouvait en être autrement, ni aux origines, ni longtemps après, il ne peut en être autrement ni maintenant, ni dans l’avenir [...]. Il en est ainsi pour des raisons de principe que Lénine, après Kautsky, nous a rendues sensibles : d’une part l’idéologie "spontanée" du mouvement ouvrier ne pouvait, livrée à elle-même, produire que le socialisme utopique, le trade-unionisme, l’anarchisme et l’anarcho-syndicalisme ; d’autre part le socialisme marxiste, supposant le gigantesque travail théorique d’instauration et de développement d’une science et d’une philosophie sans précédent, ne pouvait être que le fait d’hommes possédant une profonde formation historique, scientifique et philosophique, d’intellectuels de très grande valeur. » *id.*, p. 14.

⁶⁸ Par exemple par Lucien Sève, dès mars 1966, au Congrès d’Argenteuil : cf. F. Matonti, « Marx entre communisme et structuralisme », *Actuel Marx*, 2009/1 n° 45, p. 126. Mais aussi, plus récemment, sous la plume d’Isabelle Garo, qui parle à cet égard d’« affirmation stupéfiante » : cf. I. Garo, « La coupure impossible. L’idéologie en mouvement, entre philosophie et politique dans la pensée de Louis Althusser », *op. cit.*, p. 37.

⁶⁹ L. Althusser, *Pour Marx, op. cit.*, p. 13.

⁷⁰ *id.*, p. 16.

On a pu se scandaliser, à bon droit, de cette « affirmation stupéfiante » : elle est pourtant, en sa valeur même de *diagnostic*, essentielle à l'argumentaire althussérien. Car ce dernier ne nie jamais que le « vide » dont il est question *puisse être peuplé* : aux temps du lyssenkisme, déjà, de hauts drapeaux y claquaient⁷¹ ; et le nouveau souffle né de « la fin du dogmatisme » annoncée à Moscou n'y provoque que des fièvres, « où certains sont un peu pressés d'appeler philosophie le commentaire idéologique de leur sentiment de libération et de leur goût de la liberté. »⁷² C'est donc que le « vide théorique » n'est jamais, à proprement parler, véritablement vide, mais *toujours déjà plein, occupé, investi* – plein de cet *autre* de la théorie, qui passe pour de la théorie et lui ressemble à s'y méprendre, à savoir l'*idéologie*, qui, à l'instar de la nature aristotélicienne, a pour remarquable propriété d'avoir « horreur du vide »⁷³.

D'où le scandale du diagnostic althussérien : si la déclaration du « vide » est, en tant que telle, irrecevable, c'est que ce dernier est à proprement parler *invisible*, masqué par le plein qui en investit le lieu. De là le problème à caractère platonicien de l'original et de sa contrefaçon : car si l'on en vient, en 1965, à prendre le plein de l'idéologie pour la théorie dont il masque l'absence, *c'est qu'on ne sait plus ce que c'est que la théorie, ni ce qui la distingue de son imitation*. Par quoi le « vide théorique » se trouve comme projeté à l'étage supérieur de l'édifice du savoir (ou du non-savoir) : ce qui manque à présent, ce dont le « mouvement ouvrier français » se trouve dépourvu, ce n'est pas tant (ou pas seulement) de théorie que de *théorie de la théorie* et de ce qui s'en distingue, à savoir *de l'idéologie*. La « répétition » du léninisme se creuse ici en un *redoublement* par lequel ce dernier se télescope, en quelque sorte, à l'intérieur de lui-même ; et c'est ce redoublement qui apparaît *en toutes lettres* dans la référence à Lénine précédemment mentionnée :

⁷¹ « [...] le temps qu'en sa caricature un mot résume encore, haut drapeau claquant dans le vide : "science bourgeoise, science prolétarienne". » *id.*, p. 12 Rappelons que l'« affaire Lyssenko » – « le cas le plus spectaculaire d'une mystification politique qui ait affecté la communauté scientifique au XX^e siècle » – désigne la controverse qui oppose, à partir des années 1940, la biologie officielle soviétique (représentée au premier chef par Trofim D. Lyssenko) à la génétique « néomendélienne », dorénavant qualifiée de « science bourgeoise ». Pour un excellent résumé, cf. D. Lecourt, « Lyssenkisme », *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences* (4^e éd.), Paris, P.U.F., 2006, pp. 701-703.

⁷² L. Althusser, *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 21.

⁷³ L. Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, Paris, P.U.F., 1996, p. 294.

Lorsque Lénine dit « sans théorie, pas d'action révolutionnaire », il parle d'une « théorie », celle de la science marxiste du développement des formations sociales (matérialisme historique). Ce propos se trouve dans *Que Faire?*, où Lénine examine les mesures d'organisation et les objectifs du parti social-démocrate russe en 1902. Il lutte alors contre une politique opportuniste à la remorque de la « spontanéité » des masses : il veut la transformer en une pratique révolutionnaire, fondée sur la « théorie » c'est-à-dire la science (marxiste) du développement de la formation sociale considérée (la société russe de ce temps). Mais en énonçant cette thèse, *Lénine fait plus qu'il ne dit : en rappelant à la pratique politique marxiste la nécessité de la « théorie » qui la fonde, il énonce en fait une thèse qui intéresse la Théorie [...]*.⁷⁴

Des guillemets à la majuscule, c'est bel et bien *en toutes lettres* que s'effectue le redoublement qui affecte la notion de théorie. Mais quel est ce nouveau protagoniste, ce *double*, affublé pour toute marque distinctive d'une initiale majorée? « Nous appellerons Théorie (majuscule) la théorie générale, c'est-à-dire la Théorie de la pratique en général, elle-même élaborée à partir de la Théorie des pratiques théoriques existantes (des sciences) [...]. Cette Théorie est la *dialectique* matérialiste qui ne fait qu'un avec le matérialisme dialectique. »⁷⁵ C'est bien cette théorie déterminée qu'il s'agit d'investir en une démarche censée faire office d'intervention : non pas la seule « science marxiste du développement des formations sociales » (ou matérialisme historique), qu'invoquait Lénine contre le « spontanéisme » des « économistes », mais la « Théorie de la pratique théorique » (ou matérialisme dialectique) à même de distinguer cette science elle-même de ses divers ersatz idéologiques.

Par là se trouve défini le programme d'Althusser, à l'heure des bouleversements poststaliniens : il s'agit de *combler le vide théorique* qui menace le communisme français (et international) de l'intérieur, en l'exposant à l'efficace sournoise de simulacres idéologiques capables de l'entraîner vers la catastrophe. Et ce vide ne peut être comblé que par l'élaboration de la *philosophie marxiste*. Tout le problème devient donc de situer les matériaux nécessaires à cette élaboration : car

⁷⁴ L. Althusser, *Pour Marx, op. cit.*, p. 169 – Nous soulignons.

⁷⁵ *Id.* Il est à noter que cette notion d'une « Théorie de la pratique en général », dont on trouve ici l'unique occurrence, saute dans la suite des développements, de manière à ce que soit posée l'équivalence « Théorie » = « Théorie de la pratique théorique » - c'est-à-dire *philosophie*.

où trouver, en effet, les éléments de philosophie dont le marxisme a tant besoin? Et c'est là que la réponse d'Althusser va s'avérer provocatrice : la philosophie du marxisme ne se trouve pas là où l'on croirait la trouver, par exemple dans les écrits de Marx qui en présentent la forme (comme les *Manuscrits de 1844*⁷⁶), mais précisément *là où elle ne se trouve pas*, dans les « œuvres » dont elle s'absente — qu'elles soient théoriques et pratiques⁷⁷. Il s'agit donc de l'élaborer, sans pour autant l'inventer : car elle « existe déjà, depuis longtemps, à l'état pratique, dans la pratique marxiste. »⁷⁸ C'est qu'à la rechercher, on découvre qu'elle est là, toujours déjà au-dehors, participant du paysage politique et scientifique de l'époque; il ne suffit plus que d'aller l'y lire.

Althusser aura retenu, par cet étrange programme, la leçon de la nouvelle épistémologie française, telle que présentée en introduction : celle d'une philosophie *inquiétée* quant à ses modalités traditionnelles, et qui se refuse, dorénavant, à tenir un discours surplombant sur les sciences, mobilisant à leur égard un système de catégories exogènes pour mieux les subordonner à la question de leurs origines, de leurs fins ou de leurs « fondements » — mais qui accepte à présent de tenir un rôle d'accompagnatrice, assurant le *suiti* de ces sciences, étudiant la constitution de leur régime de scientificité à chaque fois singulier, dans leur historicité propre. Cette leçon, il la tire explicitement dans un court texte de 1964, tâché de présenter l'article sur Canguilhem d'un de ses étudiants : philosophies de l'histoire et philosophies des sciences y sont renvoyées dos à dos par les travaux de ces « nouveaux épistémologues » qui, tenant fermement au « respect scrupuleux de la réalité de la science réelle », et refusant l'alternative traditionnelle entre la contingence des découvertes et la nécessité logique du progrès de la Raison, en sont conduits à dissoudre l'*image* consacrée de la science comme prélèvement, constat, ou découverte de vérités données, pour y opposer le modèle d'une *production* mobilisant des ensembles complexes de théories, concepts, méthodes organiquement liés entre eux et articulés – « ensemble organique » que condense, dans *Pour Marx* et dans *Lire le Capital*, la

⁷⁶ On comparera avec profit cette réception des *Manuscrits de 1844*, et l'évaluation corrélatrice de leur rôle pour une philosophie marxiste, avec celles d'autres auteurs de la même tradition : par exemple H. Marcuse, « Les Manuscrits économique-philosophiques de Marx. Nouvelles sources pour l'interprétation des fondements du matérialisme historique », in *Philosophie et Révolution*, Paris, Denoël/Gonthier, 1969, pp. 41-120.

⁷⁷ Cf. L. Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, *op. cit.*, pp. 30-31

⁷⁸ L. Althusser, *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 165

notion de « problématique »⁷⁹. Et c'est l'émergence de ce nouveau modèle qui les amène à poser, par ailleurs, la connaissance de l'*histoire* de cet ensemble comme indispensable à la connaissance du « travail réel d'une science » ; histoire également complexe, qui, « dans toutes ses déterminations, économiques, sociales, idéologiques entre en jeu dans l'intelligence de l'histoire scientifique même. »⁸⁰ L'élan de cette « philosophie qui veut être vraiment adéquate à la pensée scientifique en évolution constante »⁸¹, les développements de cette épistémologie respectueuse de la science et indissociable de l'étude de son histoire, forment l'arrière-plan nécessaire à la compréhension de la démarche althussérienne d'une « recherche de la philosophie marxiste ».

Car en réalité, sous le masque initial de Lénine, ce sont les figures de Bachelard et de Canguilhem qui s'avancent. Le « rappel à la théorie » ne se soutient que de renvoyer à l'opération épistémologique d'une *lecture*, dégageant du texte même de la science marxiste le régime de scientificité qui l'anime, d'une mutation (ou d'une « coupure ») à l'autre⁸². De là le paradoxe d'un privilège, qui va dorénavant nous occuper : celui qui consiste à préférer les analyses politiques du Lénine engagé dans la Révolution russe aux *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* — car c'est là, contre toute attente, que la *problématique* marxiste est véritablement à l'œuvre ; et c'est de là qu'il s'agit de l'extraire, si le communisme mondial veut pouvoir affronter la conjoncture périlleuse à laquelle il fait face.

⁷⁹ Cette dernière est diversement définie comme « la *structure systématique typique*, qui unifie tous les éléments [d'une] pensée », « à l'intérieur d'une pensée, le *système de référence interne objectif de ses propres thèmes* », « la *modalité de la réflexion* » ou le « rapport effectif que la réflexion entretient avec ses objets », « la structure concrète et déterminée d'une pensée, et de *toutes les pensées possibles de cette pensée* » L. Althusser, *Pour Marx, op. cit.*, pp. 63-65, « l'horizon d'une structure théorique définie [...] qui constitue la condition de possibilité définie absolue, et donc la détermination absolue des *formes de position de tout problème*, à un moment considéré de la science » L. Althusser et al., *Lire le Capital, op. cit.*, p. 19. C'est cette notion qui sera remplacée, dans l'article « Sur la dialectique matérialiste », par le concept de « théorie » (entre guillemets) ou de « Généralité II » : « le corps des concepts dont l'unité plus ou moins contradictoire constitue la « théorie » de la science au moment (historique) considéré, « théorie » qui définit le champ dans lequel est nécessairement posé tout « problème » de la science (c'est-à-dire où seront posées sous la forme de problème par et dans ce champ, les « difficultés » rencontrées par la science dans son objet, dans la confrontation de ses « faits » et de sa « théorie », de ses « connaissances » anciennes et de sa « théorie », ou de sa « théorie », et de ses connaissances nouvelles. » L. Althusser, *Pour Marx, op. cit.*, p. 188.

⁸⁰ L. Althusser, « Présentation de l'article de Pierre Macherey : "La philosophie de la science de Georges Canguilhem. Épistémologie et histoire des sciences" », in *Penser Louis Althusser*, Montreuil, Le Temps des Cerises, 2006, pp. 25-30.

⁸¹ G. Bachelard, *La Philosophie du non, op. cit.* p. 7.

⁸² Au sujet des rapports d'Althusser à Bachelard, cf. notamment É. Balibar, « Le concept de "coupure épistémologique" de Gaston Bachelard à Louis Althusser », *Écrits pour Althusser, op. cit.*, pp. 9-57.

L'article « Contradiction et Surdétermination », d'abord publié en 1962 dans la revue *La Pensée*, avant d'être intégré à *Pour Marx*, part d'un pari théorique précis : restituer, à partir des articles de Lénine sur les circonstances de la Révolution de 1917, la « structure concrète et déterminée » de sa pensée et la modalité du « rapport » qu'elle « entretient avec ses objets ». Quelle est donc la « problématique » à l'œuvre dans l'analyse léninienne de la Révolution ? La réponse initiale ne saurait surprendre : cette *problématique* est une *dialectique*, c'est-à-dire, « l'étude de la contradiction dans l'essence même des choses »⁸³.

Et pourtant cette réponse n'en est pas une, ou plutôt masque un problème, qu'il s'agit d'emblée de formuler dans les termes suivants : cette *dialectique* de Lénine — qui n'est pas autre chose que la *forme même* de la *scientificité* ou de la *théoricité* marxiste, le *critère immanent* de la validité des connaissances qu'elle produit⁸⁴ — ne ressemble-t-elle pas à s'y méprendre, ne se confond-elle pas, ne serait-ce que par son *nom*, avec une *autre* problématique, antérieure à elle, et sur fond de laquelle, pourtant, elle émerge — à savoir la dialectique *hégélienne*⁸⁵ ? Et si confusion il devait y avoir, ne devrait-elle pas porter sur ce qu'il s'agit précisément d'étudier dans "l'essence même des choses", à savoir la *contradiction* ?

L'analyse du mode d'intervention de cette catégorie dans l'analyse historico-politique de Lénine devrait donc nous fournir la clef de la scientificité marxiste. La question d'Althusser devient donc la suivante : quel est le concept de *contradiction* mis en œuvre dans cette étude du « présent concret » de la Russie en plein bouleversement, présent au sein duquel le dirigeant politique lutte, est

⁸³ Lénine, cité dans L. Althusser, *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 198.

⁸⁴ L. Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, *op. cit.*, pp. 65-67.

⁸⁵ C'est pourquoi l'épistémologue de la science marxiste ne saurait faire l'impasse sur l'histoire de cette même science, et notamment l'histoire de cette problématique singulière qui a pour nom *dialectique*, telle qu'elle surgit sur la scène d'un domaine théorique dominé par son homonyme, auquel elle ne s'arrache qu'au prix des plus vigoureux efforts. Tout l'effort de *Pour Marx*, en un sens, tend à la connaissance et à la reconnaissance de ce fait et de ses effets – la spécificité de la problématique marxiste, de la *dialectique matérialiste*.

aux prises — bref, « ce “moment actuel”, que l’action politique va transformer, au sens fort, d’un février en un octobre 17 »⁸⁶ ?

L’histoire théorique du marxisme semble n’offrir, en guise de réponse, qu’un éventail assez limité de candidatures, aux accents certes différents (économiques, sociologiques, politiques), mais qui ne font que se nuancer l’un l’autre : contradiction essentielle entre les forces productives et les rapports de production, ou entre le capital et le travail, ou encore contradiction de classes entre le prolétariat et la bourgeoisie. Or la réponse en acte de Lénine surprend : la chute de la Russie tsariste ne résulte pas du développement d’une seule contradiction, aussi fondamentale soit-elle, mais de plusieurs; ou plus précisément, elle résulte de « *l’accumulation et l’exaspération de toutes les contradictions historiques alors possibles en un seul État.* »⁸⁷ Nation « *la plus attardée et la plus avancée* » de la « *chaîne des États impérialistes* », déchirée par les contradictions entre le degré de développement de sa production capitaliste urbaine et « l’état médiéval » de ses campagnes, entre sa paysannerie et son régime d’exploitation féodale, entre ses classes dominantes elles-mêmes, épuisée par la guerre impérialiste, hantée du souvenir de la tentative avortée de 1905, etc., la Russie n’a succombé que sous le cumul des circonstances les plus diverses.

C’est donc que la contradiction qui logeait au cœur de ce présent ne pouvait recevoir la forme de la simplicité. Tirant les conclusions de cette expérience pratique et théorique, Althusser note qu’« [i]l s’en dégage l’idée fondamentale que la *contradiction Capital-Travail n’est jamais simple, mais qu’elle est toujours spécifiée par les formes et les circonstances historiques concrètes dans lesquelles elle s’exerce.* » Ce qui n’est pas sans avoir certaines implications quant au concept marxiste de *contradiction*, c’est-à-dire quant à la *dialectique* : « Qu’est-ce à dire sinon que la contradiction apparemment simple est *toujours surdéterminée*? » Il faut donc faire le deuil d’une conception de la Révolution qui repose sur le seul développement de la contradiction économique fondamentale⁸⁸; celle-ci ne s’« active » que lorsque se produit « une prodigieuse accumulation de “contradictions”

⁸⁶ L. Althusser, *Pour Marx, op. cit.*, p. 181.

⁸⁷ *id.*, p. 94.

⁸⁸ « jamais la dialectique économique ne joue à l’état pur », puisque « [n]i au premier, ni au dernier instant, l’heure solitaire de la “dernière instance” ne sonne jamais ». *id.*, p. 113.

dont certaines sont radicalement hétérogènes, et qui n'ont pas toutes la même origine, ni le même sens, ni le même *niveau* et *lieu* d'application, et qui pourtant "se fondent" en une unité de rupture. » Ce qui signifie que cette contradiction principale « est inséparable de la structure du corps social tout entier, dans lequel elle s'exerce, inséparable de ses *conditions* formelles d'existence, et des *instances* mêmes qu'elle gouverne, qu'elle est donc elle-même, en son cœur, *affectée par elles*, déterminante mais aussi déterminée dans un seul et même mouvement, et déterminée par les divers *niveaux* et les diverses *instances* de la formation sociale qu'elle anime : nous pourrions la dire *surdéterminée dans son principe*. »⁸⁹

Le texte dit bien « inséparable » : c'est donc que la notion de surdétermination n'est pensable qu'en tant qu'elle rapporte la contradiction dialectique à un concept déterminé de société. Ce concept, un article de l'année suivante, également repris dans *Pour Marx* — « Sur la dialectique matérialiste » —, le définit comme celui d'un « *tout complexe* » « *déjà donné* » qui « *possède l'unité d'une structure articulée à dominante* »⁹⁰. La société marxiste n'est pas réductible à la manifestation d'un principe ou au phénomène d'une essence *simple*, fût-elle contradictoire ; elle est *immédiatement complexe*, articulée comme une *topique d'instances* qui sont les lieux d'autant de *pratiques* distinctes, structurées en fonction de leurs modalités propres.⁹¹ Althusser distingue certes, à la suite de la vulgate traditionnelle, infrastructure économique et superstructure, superstructure juridico-politique et superstructure idéologique, etc. — mais c'est pour prendre immédiatement ses distances vis-à-vis d'une certaine conception de leurs rapports, qui fait à chaque fois de l'une le simple phénomène de

⁸⁹ *id.*, pp. 98-100.

⁹⁰ *id.*, p. 208. Althusser est ici au plus près de ce qu'il qualifiera, dans les *Éléments d'autocritique*, de « flirt » avec le structuralisme : ce concept de société est celui d'un *invariant* structural comme *condition* du jeu de variations concrètes qui constitue, en tant que tel, l'histoire des sociétés – la transformation constante de leurs *conjonctures* ou « moments actuels ». Cf. L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974, pp. 55-64 notamment.

⁹¹ On ne saurait ici taire tout ce que ces développements althussériens doivent à la lecture de Freud, et plus radicalement encore à sa relecture par Lacan. Aux nombreux emprunts conceptuels à Freud, en effet – « surdétermination », « topique d'instances », bientôt « déplacements » et « condensations » –, se surajoutent une inspiration quant au projet même d'un « retour à Marx » : le « retour à Freud » lacanien. Nous verrons bientôt cette « dette » explicitement reconnue par Althusser, à l'occasion de l'apparition d'une problématique de la « lecture symptomale ». Nous ne pourrions malheureusement rendre justice à tout ce qui lie la démarche d'Althusser aux développements de la psychanalyse. Qu'il nous suffise pour l'instant de renvoyer à l'ouvrage de Pascale Gillot, qui part du même constat : « La pensée d'Althusser, dans le cadre du programme général du "retour à Marx", se révèle nourrie de psychanalyse, constitutivement marquée par la double référence à Freud et à Lacan lecteur de Freud. » P. Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 2009, pp. 9-10.

l'autre. L'instance du politique, par exemple, a une structure qui lui est propre, et qui lui confère son autonomie relative; et il en va de même pour l'idéologie; et de même, pour la théorie... C'est pourquoi leurs rapports ne sauraient relever du registre de l'*action mécanique* (un événement politique comme *effet* d'une conjoncture économique) ou encore de l'*expression* (une idéologie *exprimant* un rapport de force économique), mais bien du *jeu* de la *surdétermination* qui commande l'entre-affectation continûment mouvante des instances les unes par les autres, en tant qu'elle correspond, pour une instance donnée, à l'efficace *en elle*, et donc en fonction de sa structure propre, du tout hétérogène de ses conditions d'existence.

La dialectique matérialiste, nom propre de la problématique marxiste (c'est-à-dire de son régime de scientificité), fait par là même appel à une singulière logique étiologique : ni mécanique, ni expressive, la *causalité* qu'elle met en œuvre doit être dite *structurale*, en tant qu'elle se définit par « le concept de l'efficace d'une structure sur ses éléments »⁹². Cette efficace est donc celle d'une cause *absente*, non pas en raison d'un caractère mystérieux ou d'une radicale transcendance par rapport à ses effets, mais précisément raison de sa manière *de s'épuiser et de s'effacer sans recours dans ses effets* : le *tout* qui exerce ses effets sur les éléments qui le composent *n'est pas autre chose que, n'a pas d'existence autonome en dehors de ces effets* – il n'est pas autre chose qu'une certaine combinaison de ses éléments, telle qu'elle affecte en retour les éléments combinés⁹³.

Face à ce jeu d'une efficience structurale, toutefois, il ne faudrait pas croire que la contradiction a disparu; elle a tout simplement changé de forme. S'appuyant sur un opuscule de Mao Tsé-Toung de 1937, intitulé « De la contradiction », Althusser va développer, dans l'article qui fait suite à « Contradiction et Surdétermination », la notion d'une contradiction *plurielle et inégale*, mettant en jeu des distinctions nouvelles : entre *contradiction principale* et *contradictions secondaires*,

⁹² L. Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, *op. cit.*, p. 24.

⁹³ « L'absence de la cause dans la "causalité métonymique" de la structure sur ses effets n'est pas le résultat de l'extériorité de la structure par rapport aux phénomènes économiques; c'est au contraire la forme même de l'intériorité de la structure, comme structure, dans ses effets. Cela implique alors que les effets ne soient pas extérieurs à la structure, ne soient pas un objet, ou un élément, un espace préexistants sur lesquels la structure viendrait *imprimer sa marque* : tout au contraire, cela implique que la structure soit immanente à ses effets, cause immanente à ses effets au sens spinoziste du terme, que *toute l'existence de la structure consiste dans ses effets*, bref que la structure qui n'est qu'une combinaison spécifique de ses propres éléments, ne soit rien en dehors de ses effets. » *id.*, p. 405.

d'une part; entre *aspect principal* et *aspect secondaire* de la contradiction, de l'autre.⁹⁴ Le jeu structural des instances s'avère donc *contradictoire de part en part* : chacune des instances, travaillée par « sa » contradiction spécifique qui la met en mouvement (de par le régime même d'inégalité qui l'affecte, c'est-à-dire la lutte entre son aspect principal et ses aspects secondaires), reçoit sa position relative de l'inégalité entre les contradictions (principale et secondaires) qui composent la structure; et inversement, pour ainsi dire, c'est de cette position relative dans la structure que le "travail" de la contradiction en elle reçoit sa détermination — ce que le concept de "causalité structurale" vise précisément à penser. Or ni cette position structurelle relative, ni l'inégalité intérieure aux diverses contradictions ne sont susceptibles d'être fixées une fois pour toutes; car l'ensemble du processus est soumis à « la loi du développement inégal des contradictions ». « Il n'est rien dans le monde qui se développe d'une manière absolument égale », écrivait Mao⁹⁵; et c'est pourquoi le jeu, le mouvement dans la structure est à la fois possible et nécessaire. Une contradiction secondaire peut se déplacer, et passer en position principale (la lutte politique peut par exemple jouer, en un point de l'histoire, le premier rôle, en reléguant au second plan la contradiction économique); et de même un aspect principal en position secondaire (une idéologie dominante peut être renversée par une idéologie montante); enfin, comme nous l'avons vu, « *toutes les contradictions historiques alors possibles* » peuvent en venir à se condenser en un point de rupture. *Déplacements* et *condensations* constituent donc la seule réalité de la structure sociale⁹⁶ et de sa « détermination en dernière instance » par l'économique, contre tout « économisme » qui voudrait fixer à leur place les instances et leurs rapports, et faire de cette hiérarchie fixée une fois pour toutes le principe de l'histoire.

La *problématique* mise en œuvre par Lénine dans sa lecture du présent russe en 1917 est donc, comme on peut le voir, plus complexe qu'il n'y paraît au premier abord : si elle prend bien la forme d'une dialectique, celle-ci est la dialectique d'une société complexe, aux contradictions multiples, inégales et mouvantes, mettant en jeu une causalité de type structural — dialectique qui permet de

⁹⁴ L. Althusser, *Pour Marx, op. cit.*, p. 198.

⁹⁵ Cité par L. Althusser, *id.*, p. 206.

⁹⁶ Par où se manifeste, encore une fois, la fonction décisive exercée par la référence à la conceptualité freudienne, en ce qui prend dès lors les apparences d'une théorie « *psychanalytique* » de l'histoire des sociétés.

dégager le concept de la *structure d'une conjoncture*⁹⁷, en l'occurrence du « moment actuel » de l'explosion révolutionnaire. Ce régime théorique caractérise en propre la *science marxiste de l'histoire*, ou matérialisme historique : c'est à cette « structure concrète de la pensée » que tient sa scientificité même. Et c'est cette scientificité qui constitue la nouveauté du marxisme, en matière d'histoire; scientificité nouvelle en ce qu'elle se refuse, et révèle en retour, le mythe philosophique d'une *lecture* de l'histoire, dévoilant dans le texte confus de ses apparences son sens ou son essence, pour y substituer l'exigence de son *déchiffrement*⁹⁸.

La philosophie comme science de la désintrinsication

La *théoricité* même du marxisme tient à cette dialectique⁹⁹ : elle est sa marque, son trait d'essence, sa différence spécifique; et c'est en tant que telle qu'elle fait l'objet de la philosophie marxiste, comme « Théorie de la pratique théorique » ou science de la production des connaissances¹⁰⁰. Or cette dernière ne saurait se garder des implications, pour sa propre démarche, de

⁹⁷ À cet égard, les hésitations d'un collaborateur et proche d'Althusser, Étienne Balibar, sont particulièrement intéressantes : notant en 1991 la tension « très forte » et « non résolue » entre le « côté léniniste, et plus encore, machiavélien » d'un Althusser critiquant le finalisme au nom de la singularité de la conjoncture, et son « côté proprement structuraliste, investi dans l'analyse des modes de production », tel qu'il s'oppose à l'idée lukacsienne d'une totalité simple et expressive, il va jusqu'à en déduire qu'« il y aura donc des althussériens de la Conjoncture et des althussériens de la Structure » – É. Balibar, « L'objet d'Althusser », in S. Lazarus (dir.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, P.U.F., 1993, p. 94. Revenant toutefois sur ce problème dans un entretien récent, Balibar rectifie le tir : « Il y a eu des althussériens structuralistes, ou des althussériens de la structure, et il y a eu des althussériens plus politiques, qu'on peut appeler les althussériens de la conjoncture, mais en réalité les textes de *Pour Marx*, surtout « Contradiction et surdétermination », mais aussi « Sur la dialectique matérialiste », sont des textes qui cherchent à réduire la différence entre le problème de la structure et celui de la conjoncture. » – É. Balibar, « Althusser et Gramsci. Entretien avec Étienne Balibar », revueperiode.net, 8 septembre 2016 : <http://revueperiode.net/philosophie-et-revolution-althusser-sans-le-theoricisme-entretien-avec-g-m-goshgarian/> [dernière consultation : 13/08/2017]. Nous ne pouvons que confirmer la justesse de cette rectification – à la limite, la "dialectique matérialiste" peut être interprétée comme une exigence d'attention au caractère structuré de toute conjoncture, et réciproquement, à l'existence toujours conjoncturelle de toute structure. Ce dernier point permet de penser la critique althussérienne de Lévi-Strauss, que nous n'aborderons pas ici.

⁹⁸ « C'est de l'histoire pensée, de la théorie de l'histoire seule, que l'on pouvait faire rendre raison de la religion historique de la lecture : en découvrant que l'histoire des hommes, qui tient dans des Livres, n'est pourtant pas un texte écrit sur les pages d'un Livre, en découvrant que la vérité de l'histoire ne se lit pas dans son discours manifeste, parce que le texte de l'histoire n'est pas un texte où parlerait une voix (le Logos), mais l'inaudible et illisible notation des effets d'une structure de structures. » L. Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, op. cit., p. 8.

⁹⁹ Qui n'en est – peut-être ! – même plus une, et n'en conserve que le nom. Cf. Y. Vargas, « L'horreur dialectique (description d'un itinéraire) », in J.-C. Bourdin (coord.), *Althusser : une lecture de Marx*, op. cit., p. 188 : « [...] la dialectique qu'Althusser construit à l'usage du marxisme est une étrange dialectique, sans négativité, non seulement sans "négation de la négation" (ce qui est affirmé) mais sans négation du tout, une dialectique de la contradiction positive. »

¹⁰⁰ On constatera qu'à vouloir faire de la « philosophie marxiste » une « science de la production des connaissances », Althusser tombe, en quelque sorte, dans le piège qu'avaient minutieusement cherché à éviter les prédécesseurs dont,

la problématique qu'elle découvre : car ce qu'elle découvre avec elle, c'est précisément l'interdiction de se rapporter à son objet sur le mode de la lecture "immédiate" de l'essence dans l'existence, interdiction caractéristique de la science marxiste de l'histoire qui affecte en retour la « Théorie » qui la prend pour objet. La pratique théorique, objet de la philosophie marxiste, est en effet soumise, comme toute pratique, à la loi de la surdétermination, à l'efficace en elle, toujours conjoncturelle, de ses conditions d'existence; à l'efficace en elle, tout particulièrement, des idéologies théoriques qui peuplent son environnement de travail, et desquelles elle vise par ce travail même à s'arracher. C'est pourquoi tout discours qui chercherait à en produire la connaissance ne saurait prétendre en effectuer le relevé, le prélèvement, sur la matière du texte scientifique qui la contiendrait comme son essence ou comme sa forme, *sans autre forme de procès*; la science de la production des connaissances, prenant pour objet ce qui, dans le discours scientifique, relève en lui de sa "problématique", de sa "structure concrète de pensée" ou régime de scientificité, est toute entière suspendue à l'opération d'une *désintrinsication*, attentive à ce qui manifeste, en ce discours, l'efficace silencieuse de l'idéologie, aussi bien qu'aux marques de sa scientificité légitime.

C'est ce travail de la philosophie que désigne, dans *Lire le Capital*, le motif de la « lecture symptomale » : lecture philosophique du texte de Marx, non pas en ce qu'elle en "abstrait" ou "généralise" certaines vérités, mais précisément en ce qu'elle s'y attarde aux défaillances de sa rigueur, à ses quiproquos et jeux de mots, à ses lapsus, ses lacunes et ses blancs, tels qu'ils y cristallisent l'absence manifeste d'un autre texte, à savoir sa problématique véritable, auquel il s'agit de les rapporter pour les *rendre visibles*.¹⁰¹ La lecture symptomale se présente en effet comme une « lecture double », « lecture simultanée *sur deux portées* », telle qu'elle rapporte l'un à l'autre deux textes, certes, mais

pourtant, il se réclame : celui qui consiste à faire de la philosophie une *science de la science*. Cette question sera au cœur du tournant qui, à partir de 1966, mènera Althusser à élaborer son autocritique : cette conception de la philosophie, écrira-t-il en somme, aura constitué sa « déviation théoriste », à mi-chemin entre un positivisme et un rationalisme spéculatif. Comme on le verra bientôt, la question du *statut* de la philosophie n'en rejaillira que complètement transformée. Cf. L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, *op. cit.*, pp. 41-53 notamment.

¹⁰¹ Le rapprochement avec la démarche lacanienne est le fait d'Althusser lui-même : « C'est à l'effort théorique, pendant de longues années solitaire – intransigeant et lucide de J. Lacan, que nous devons, aujourd'hui, ce résultat qui a bouleversé notre *lecture* de Freud. En un temps où ce que J. Lacan nous a donné de radicalement neuf commence à passer dans le domaine public, où chacun peut, à sa manière, en faire usage et profit, je tiens à reconnaître notre dette envers une leçon de lecture exemplaire, qui, on le verra, dépasse en certains de ses effets son objet d'origine. » L. Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, *op. cit.*, p. 7.

seulement dans la mesure où « *le second texte s'articule sur les lapsus du premier* » comme son envers, « présent d'une absence nécessaire dans le premier ». Ce qui s'absente ainsi, et manifeste son absence dans ces lapsus, silences et blancs du texte immédiatement lisible, c'est le concept propre à penser ce que le texte présente, en lieu et place duquel « d'anciens concepts » ou notions idéologiques « jouent désespérément le rôle d'un absent, *qui n'a pas de nom*, pour l'appeler en personne sur la scène, – alors qu'ils n'en “produisent” la présence que dans leurs ratés, dans le décalage entre les personnages et les rôles. » (*LC*, 25) La lecture philosophique de Marx doit donc savoir déceler « *l'absence du concept sous le mot* » (29), pour traiter cette dernière comme un symptôme indiquant à l'inverse « la présence d'un concept essentiel à sa propre pensée, mais absent de son discours » (25) : symptôme *surdéterminé*, à la confluence d'une problématique théorique défaillante et d'une insistance idéologique spectrale; présence qu'il s'agit de *produire* par la mise au jour et l'élaboration de cette problématique à la fois indiquée et masquée par le symptôme.

La science de la production des connaissances, ou philosophie marxiste, consiste donc elle-même en une production de connaissance, actualisant dans sa démarche cela même qui constitue son objet, à savoir une dialectique de la complexité et de la surdétermination, une problématique de l'efficacité d'une structure contradictoire absente sur les éléments discrets qu'elle combine et dispose — dans le discours scientifique, cette fois, plutôt que le texte de l'histoire. Elle actualise cette dialectique en chacune de ses interventions auprès des sciences, et notamment auprès de la science de l'histoire, cette « théorie » chargée, comme nous l'avons vu, d'orienter la direction politique du Parti qui s'en réclame. Car l'opération fondamentale de désintringement, par laquelle la philosophie marxiste vise à différencier, dans le “travail” de la pratique théorique, le scientifique de l'idéologique, ainsi qu'à décrypter, sous les insistances « symptomatiques » du second, l'indication de tâches théoriques nouvelles et inaperçues, est indissociable d'une étiologie structurale, conjoncturelle — *c'est-à-dire historique* — de ce rapport d'indistinction qui est à dénouer; et c'est cette étiologie même qui sépare à jamais la philosophie marxiste de la simple critique des erreurs et des illusions; c'est elle qui marque,

par conséquent, la désintringation véritable¹⁰². La science de la production des connaissances, c'est-à-dire de leur dialectique historique, doit rendre raison et de la provenance, et de la fonction des idéologies qui s'y mêlent; elle suppose ainsi les développements de son objet, de la science de l'histoire (dont relève l'étude de l'idéologie), afin de l'informer en retour des mécanismes de son procès : le matérialisme dialectique suppose le matérialisme historique, pour se porter à son secours.¹⁰³

C'est un tel jeu d'« enveloppement » réciproque que va mettre en œuvre l'intervention philosophique d'Althusser, dans la conjoncture politique de l'après XXe Congrès et de la crise sino-soviétique. L'intervention, développée dans les articles conclusifs de *Pour Marx*¹⁰⁴, cible en particulier ces mots d'ordre khrouchtchéviens qui commandent alors le tournant historique du communisme poststalinien : la critique du « culte de la personnalité », par exemple, mais surtout, la proclamation de l'« Humanisme socialiste », qui, mettant fin à la phase de dictature du prolétariat, prépare la transition du socialisme au communisme où chaque individu sera dorénavant traité, en dehors de toute distinction de classe, comme une « personne ». La question que leur adresse Althusser est d'ordre épistémologique : ces notions, qui dénotent et dirigent l'évènement historique en cours, permettent-elles pour autant de le connaître? La mise à l'épreuve théorique du mot d'ordre de l'« Humanisme socialiste », débutant par sa simple *lecture*, s'y bute immédiatement à une « inégalité théorique frappante »¹⁰⁵ : l'« Humanisme socialiste » est une formule foncièrement hétérogène, en

¹⁰² Contrairement aux philosophies matérialistes pré-marxistes, qui tendent à les considérer « seulement comme des erreurs, des ignorances revêtues de phrases – et non comme des réalités sociales (exemple : la critique de la religion par l'*Aufklärung*) », la philosophie marxiste « ne réduit pas les Idéologies [...] à leur seule modalité *théorique*. Elle sait que ces Idéologies sont des réalités sociales historiques, qu'elles font corps avec les classes sociales et la lutte des classes. [...] Elle sait ce qu'est le Théorique (ce qu'est le philosophique) : non pas la différence, seulement négative, entre *les sciences* et *les idéologies* (une différence négative n'existe qu'entre deux réalités de même essence), mais une différence complexe théorique *et* pratique entre deux réalités d'essence différente » L. Althusser, « Notes sur la philosophie » (note du 28 octobre 1967), *Écrits philosophiques et politiques II*, *op. cit.*, pp. 311-312.

¹⁰³ « Le matérialisme dialectique n'est pas au-dessus des sciences : il n'est que la théorie de leur propre pratique, et s'il ne leur était constamment soumis, s'il n'était pas attentif à toutes les découvertes, à tous les événements, à toutes les révolutions qui scandent l'existence des sciences, *il n'existerait pas*. Mais, dans la mesure où il rend aux sciences, sous la forme de la connaissance de l'histoire des conditions et de la dialectique de leur propre pratique, ce qu'il a reçu d'elles, il ajoute quelque chose d'essentiel, pour elles, aux connaissances produites par les sciences. C'est à ce titre qu'il peut, en certaines occasions décisives, leur servir de "guide", et en d'autres de "gardien" vigilant, n'étant lui-même que la théorie, la connaissance de ce qui constitue la scientificité des sciences. » L. Althusser, « Matérialisme historique et matérialisme dialectique », *Cahiers marxistes-léninistes*, n° 11, avril 1966, disponible en ligne au : <https://adlc.hypotheses.org/archives-du-seminaire-marx-cahiers-marxistes-leninistes>

¹⁰⁴ « Marxisme et Humanisme » et « Note complémentaire sur l'"humanisme réel" ».

¹⁰⁵ L. Althusser, *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 229.

ce qu'elle combine un concept scientifique, celui de «socialisme», qui désigne un mode de production déterminé, et une notion idéologique, celle d'«Humanisme». Le concept de «culte de la personnalité» s'avère quant à lui «un concept “introuvable”, inclassable, dans la théorie marxiste»¹⁰⁶.

Suffit-il pour autant de les écarter comme de simples erreurs, ou autant d'illusions? Ce serait là se priver de la compréhension et de leur provenance, et de leur fonction actuelle; autrement dit ce serait là s'interdire les voies de leur réduction véritable, d'une désintrication accomplie. La philosophie marxiste ne se contente pas de faire le tri entre ce qui relève du scientifique, et ce qui relève de l'idéologique, pour renvoyer celui-ci au cimetière des «ignorances revêtues de phrases»; elle a encore à en penser la présence comme un effet conjoncturel et structural déterminé — autrement dit, elle a à en retracer l'*histoire*.

Cette dernière réserve des surprises. Car l'«Humanisme», avant de constituer un dévoiement possible de la théorie marxiste, en a d'abord été la problématique initiale : c'est au travers des notions d'«essence de l'homme» et de son «aliénation» que le jeune Marx pense, dans ses premiers écrits, l'histoire et la politique. Il y aurait là de quoi suffire à en expliquer la résurgence dans le marxisme contemporain, si cette anthropologie philosophique ne formait pas, précisément, la problématique contre laquelle se constitue, à partir de 1845, la théorie marxiste de l'histoire. Le surgissement historique de la scientificité marxiste commence en effet par la «critique radicale des prétentions *théoriques* de tout humanisme philosophique»¹⁰⁷. C'est le rejet d'une problématique de la nature humaine, libérale ou communautaire (la *Gattungswesen* des *Manuscrits de 1844*), qui a permis la constitution de la structure scientifique de l'objet «société», et des concepts qui lui sont propres : forces productives, rapports de production, superstructure et idéologie, bientôt autonomie relative des instances et surdétermination.

¹⁰⁶ *id.*, p. 247.

¹⁰⁷ «La rupture avec toute anthropologie ou tout humanisme *philosophiques* n'est pas un détail secondaire : elle fait un avec la découverte scientifique de Marx » *id.*, p. 234.

Or, dans cette nouvelle théorie, l'Humanisme n'a pas été pour autant évacué; il a tout simplement changé de place. L'Humanisme est dorénavant passé au statut d'objet de connaissance, à titre d'*idéologie*; connaissance qui n'en dissipe pas l'existence, certes, mais qui, « étant la connaissance de ses conditions de possibilité, de sa structure, de sa logique spécifique et de son rôle pratique, au sein d'une société donnée, est en même temps la connaissance des conditions de sa nécessité. » Cette connaissance, située au niveau de la théorie, enrichit par ailleurs la politique qui s'y réfère de nouvelles possibilités pratiques; c'est elle qui rend envisageable une « politique marxiste (éventuelle) de l'idéologie humaniste »¹⁰⁸, c'est-à-dire une politique capable de définir, en fonction des conjonctures, les attitudes à adopter à l'égard de cette dernière.

Mais tel n'est pas l'Humanisme mobilisé dans le cadre du renouveau khrouchtchévien, et de ses succédanés philosophiques chez les intellectuels-cadres du P.C.F.; il ne s'agit pas d'un Humanisme réglé, dans son maniement politique pratique, par sa connaissance scientifique — d'un Humanisme connu quant à sa nature idéologique. C'est pourquoi sa résurgence immaîtrisée, son irruption régressive en regard de l'histoire théorique du marxisme reste à expliquer; et ceci exige d'abandonner la considération exclusive de cette dernière, afin de la rapporter à la conjoncture historique du communisme russe et international aux lendemains du stalinisme.

Qu'est-ce qui explique, par conséquent, le retour manifeste des motifs humanistes en U.R.S.S. et ailleurs, à l'aube du dépassement du socialisme? Essentiellement, sa valeur pratique de protestation et d'annonce — comme aux premiers temps de l'ascension de la bourgeoisie :

Qu'en est-il de l'humanisme socialiste actuel? Il est, lui aussi, *refus*, et dénonciation : refus de toutes les discriminations humaines, qu'elles soient raciales, politiques, religieuses ou autres. Il est refus de toute exploitation économique et servitude politique. Il est refus de la guerre. [...] Dans l'humanisme socialiste de la personne, l'Union Soviétique prend acte, pour son compte, du dépassement de la période de la dictature du prolétariat, mais aussi rejette et condamne les "abus", les formes aberrantes et "criminelles" qu'elle prit dans la période du "culte de la personnalité".¹⁰⁹

¹⁰⁸ *id.*, p. 237.

¹⁰⁹ *id.*, 244.

Mais cette valeur pratique ne suffit pas à en expliquer le surinvestissement théorique; il faut encore à cela d'autres raisons, ou plutôt une raison complexe, structurale, mettant en jeu les écarts et contradictions qui composent la conjoncture actuelle de l'U.R.S.S. C'est en effet, plus globalement, l'inadéquation entre les tâches historiques (passage au communisme, « déperissement de l'appareil d'État qui suppose la création de nouvelles *formes* d'organisation politiques, économiques, culturelles »¹¹⁰ correspondantes) et les conditions de leur effectuation (un pays affaibli par le stalinisme et la « construction du socialisme dans un seul pays », affaibli de surcroît par ses conditions initiales d'"arriération" économique et culturelle) qui peut « rendre compte d'un recours à cette idéologie » humaniste. Cette idéologie exprime alors le rapport vécu des communistes à la conjoncture qu'ils ont à affronter : « Les thèmes de l'humanisme socialiste (libre développement de l'individu, respect de la légalité socialiste, dignité de la personne, etc.) sont la façon dont les Soviétiques et autres socialistes *vivent* leurs rapports à ces problèmes, c'est-à-dire aux *conditions* dans lesquelles ils se les posent. »¹¹¹

Or la problématisation théorique de ce rapport, par les intellectuels communistes, dans les termes mêmes de l'humanisme du jeune Marx (« les concepts d'aliénation, de scission, de fétichisme, d'homme total, etc. ») indique quant à elle, à la manière d'un symptôme, l'efficacité négative des circonstances propres à une instance distincte des conditions économiques, politiques et « culturelles » évoquées – en l'occurrence des « *conditions théoriques* actuelles léguées au marxisme par son passé, – non seulement le dogmatisme de la période stalinienne, mais aussi, venant de très loin, l'héritage des interprétations opportunistes désastreuses de la IIe Internationale »¹¹². C'est ce sous-développement théorique qui, engagé dans une conjoncture historique marquée par l'écart entre les tâches et les conditions, explique l'irruption des motifs humanistes sur la scène de la théorie, en lieu et place des « concepts marxistes appropriés ». Et à l'inverse, c'est cette étiologie, structurale et conjoncturelle, du « symptôme » idéologique grevant le cours du développement de la théorie, qui

¹¹⁰ *id.*, p. 245.

¹¹¹ *id.*, p. 246.

¹¹² *id.*, p. 247.

autorise à y déceler ses tâches les plus urgentes : à savoir la juste position scientifique et politique des problèmes qu'*indiquent* sans *connaître* les thèmes de l'Humanisme — ces « problèmes des formes d'*organisation* économiques, politiques et culturelles correspondant au degré de développement atteint par les forces productives du socialisme; problèmes des nouvelles formes du *développement individuel*, dans une nouvelle période de l'histoire, où l'État ne prend plus en charge, par la *contrainte*, ni la direction, ni le contrôle du destin de chacun »¹³, que les responsables et les intellectuels soviétiques ont aujourd'hui à se poser.

Désintrication du scientifique et de l'idéologique (à même l'unité d'une formule, celle d'« Humanisme socialiste »); déchiffrement du « symptôme » idéologique, rendu à son historicité complexe et surdéterminée; libération de tâches théoriques nouvelles, par la réduction du « symptôme » : l'intervention de la philosophie marxiste dans la conjoncture théorique contemporaine se présente comme une opération analytique complexe. Mais c'est à la condition de cette complexité qu'elle peut légitimement revendiquer pour elle-même des effets politiques : ceux par lesquels elle vise à prévenir les praticiens et dirigeants du communisme du dévoiement théorique qu'ils risquent, sous l'effet même de la conjoncture qu'ils ont à affronter. La question qui demeure est à présent la suivante : une telle « intervention politique purement théorique » était-elle seulement recevable?

¹³ *id.*, p. 245.

Second mouvement : (se) libérer (de) la philosophie?

Un statut théorique énigmatique

La réponse risque de surprendre. Du 11 au 13 mars 1966 se tient, à Argenteuil, un Comité Central du Parti entièrement consacré aux questions idéologiques et culturelles. Les deux parutions de l'année précédente — *Pour Marx* et *Lire le Capital* — sont au cœur des discussions. Les cadres se penchent sur la thèse qui a fait l'objet des plus vives controverses dans les pages de *La Nouvelle Critique*, celle qui pose « l'anti-humanisme théorique de Marx » — et tranchent le débat. Le verdict tombe, sans appel : le marxisme est un « humanisme théorique ».¹¹⁴ L'intervention politico-théorique dans le Parti se solde par un échec : Althusser est « mis en hétérodoxie »¹¹⁵.

Le 26 juin, ce dernier convoque une réunion et y prononce une conférence, intitulée « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste »¹¹⁶. Celle-ci anticipe de quelques mois l'envoi d'une « circulaire » en appelant à la formation de « Groupes de travail théorique », et en esquisse par avance le programme¹¹⁷. Tout porte donc à y lire une tentative de réplique de la part d'Althusser. Et c'est bien ce qui appert du mot d'ouverture qui l'introduit ; la conférence y est bien présentée comme un « effet même de la conjoncture théorique : elle était devenue nécessaire ».

Et pourtant, d'entrée de jeu, une surprise attend son auditoire : ni les conclusions d'Argenteuil, ni la situation politique du communisme français et international ne font l'objet de la

¹¹⁴ On s'étonnera, à bon droit, de l'étrangeté qu'il pouvait y avoir à traiter de problèmes théoriques de ce genre dans le cadre d'un congrès de parti politique. Ce serait méconnaître ce que B. Pudal appelle, par emprunt à P. Bourdieu, le « mode ecclésial » propre au Parti Communiste. Si l'analogie avec l'Église peut surprendre, elle n'en est pas moins fondée, précise-t-il, « sur un ensemble de propriétés similaires : existence de corps de clercs différenciés, modalités hiérarchisées d'association de fidèles pratiquants aux activités de l'institution, système de formation et de sélection des clercs, mises en place de techniques d'évaluation du travail pastoral, élaboration d'une orthodoxie et institutionnalisation de mécanismes de contrôle (le service des cadres), techniques de repérage des pratiques hétérodoxes et potentiellement hérétiques, etc. » B. Pudal, « La note à Henri Krasucki », *op. cit.*, p. 62.

¹¹⁵ F. Matonti, « Marx entre communisme et structuralisme », *op. cit.*, p. 123. Sur le même thème, et au sujet de l'importance d'Argenteuil dans la codification du statut des intellectuels au sein du P.C.F. en plein contexte d'*aggiornamento*, cf., de la même auteure : F. Matonti, *Intellectuels communistes*, *op. cit.*, 92-121 et 202-247.

¹¹⁶ L. Althusser, « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste », *Écrits philosophiques et politiques (2)*, *op. cit.*, pp. 394-411.

¹¹⁷ Cf. F. Matheron, Présentation des « Trois notes sur la théorie des discours », *op. cit.*, pp. 111-116.

moindre mention. La conjoncture évoquée en introduction est définie, en des termes strictement théoriques, comme la rencontre et l'intersection de deux situations, celle qui caractérise la philosophie française et celle que traverse la théorie marxiste. C'est à une « analyse de la structure de la conjoncture théorique », analyse *double*, par conséquent, et sciemment schématique, qu'Althusser se propose de procéder ; et c'est de cette analyse qu'il entend tirer des indications quant aux tâches théoriques du moment.

La conjoncture philosophique française met en jeu une structure combinant divers éléments, diverses « couches historiques sédimentées », engagés dans des rapports de force en pleine transformation : la tradition spiritualiste, historiquement dominante (cette survivance médiévale relayée et revivifiée, au XIXe siècle et à l'aube du XXe, par les travaux de Maine de Biran, Victor Cousin, Lachelier, Péguy, Bergson, etc.), tend, dans le « moment actuel », à céder du terrain sous les assauts combinés du rationalisme critique idéaliste (d'inspiration cartésienne, puis kantienne, husserlienne, mais aussi saussurienne) et du marxisme ; mais cette victoire en cours de l'idéalisme critique (incarné par des figures aussi diverses que Sartre ou Guérault, Hyppolite, voire Lévi-Strauss, et de manière plus ambiguë Bachelard, Canguilhem, etc.) est immédiatement contemporaine de son entrée en crise, telle qu'elle dessine à son tour, comme en creux, une nouvelle ligne de front où s'inscrit l'entreprise de la philosophie marxiste. C'est donc d'elle-même que cette conjoncture complexe esquisse, pour la théorie marxiste, une de ses tâches principales : l'élaboration de sa philosophie, dans et par une lutte simultanée sur deux fronts, qui l'engage à « s'expliquer » aussi bien avec le spiritualisme défaillant qu'avec la « problématique idéaliste critique », c'est-à-dire cette « idéologie » tour à tour ou simultanément « empiriste, formaliste et idéaliste qui règne sur la plupart des sciences humaines ».

Un auditeur attentif aura peut-être reconnu ici, en cette première analyse, quelque chose du motif qui soutenait déjà l'argumentaire de la préface à *Pour Marx* : la description d'une conjoncture, achoppant sur un « vide » ou un creux théorique central, suivie d'un appel à l'élaboration de la philosophie marxiste comme investissement de ce vide et réponse adéquate à la conjoncture. Le terrain seul a changé : c'est dorénavant la situation historique de la philosophie française qui occupe

la place précédemment tenue par le mouvement communiste national et international. Or, du champ de la politique à celui de la philosophie, c'est déjà le cœur même du projet althussérien qui commence à se déplacer, en ce qui prend dès lors les apparences d'un recommencement.

Quelle est la tâche fondamentale pour la théorie marxiste, dans la conjoncture qui la caractérise? Elle ne saurait être autre que la théorie marxiste elle-même – celle-ci est à elle-même sa tâche et son objet : « la théorie marxiste doit savoir *exactement* ce qu'elle est, en tant que théorie, et savoir exactement où elle en est, pour savoir quel travail théorique elle doit et peut accomplir »¹¹⁸. Cette exigence engage en tout premier lieu la distinction, précédemment observée, entre les deux disciplines dont cette théorie se compose, à savoir la science marxiste de l'histoire et la philosophie marxiste. Il s'agit donc de « définir l'objet propre de chaque discipline, et le statut respectif de chacune des deux disciplines ».

Or voilà qu'en ce seul énoncé, pourtant d'allure familière, s'est déjà introduit le *novum* qui, comme dans les œuvres de science-fiction, signale sans crier gare la différence des temps :

Je signale tout de suite que ce dernier point, à savoir la *différence de statut théorique* qui distingue la philosophie marxiste de la science marxiste, a été en fait *élué* dans les ouvrages que nous avons publiés. J'ai en effet distingué la science marxiste de l'histoire de la philosophie marxiste par la seule différence de leur *objet*, sans mettre en évidence comme j'aurais dû le faire, la différence de *leur statut théorique*. J'inscris donc parmi les questions importantes à étudier la question de la différence spécifique de statut théorique entre la science marxiste et la philosophie marxiste.

Une simple négligence, un manquement à combler. Althusser n'aura aucun mal à en identifier la cause, dans les notes qu'il échange avec les autres membres du Groupe de Travail Théorique — le seul — issu de la conférence de juin :

En fait j'ai employé l'expression "pratique théorique" pour désigner à la fois la "pratique scientifique" [...] et la "pratique philosophique" donc, identifiant *pratiquement*, par l'usage fonctionnel du terme de

¹¹⁸ L. Althusser, « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste », *op. cit.*, p. 404.

"pratique théorique", le scientifique et le philosophique (dans un état d'équilibre instable entre le spéculatif et le positivisme).¹¹⁹

Et pourtant, en décembre de l'année suivante, c'est d'une véritable « crise théorique » qu'il s'agit, comme en témoigne ce passage d'une lettre à son amie Franca Madonia :

L'été a été théoriquement très rude, je veux dire du point de vue de la "théorie"... quelque chose a commencé à "virer", et je me suis rendu compte de toute une série de phénomènes qui m'étaient restés mystérieux... Très en gros, je me suis avisé de deux choses : 1. que la philosophie avait un rapport organique avec la politique et 2. que je ne savais pas ce qu'est la politique. Tu vois : des banalités — mais fort amères à constater, puis à vivre.¹²⁰

Que s'est-il donc passé? En avril 1966, un article, publié dans la revue de ses étudiants, reprenait les acquis de *Pour Marx* et de *Lire le Capital*. La révolution théorique de Marx y était présentée comme une double révolution théorique, concernant deux disciplines distinctes; distinction qui reposait alors sur une différence d'objet — la science de l'histoire s'attachant à la connaissance de « la production de l'"effet de société" d'un mode de production donné », et la philosophie marxiste, à « la production de l'"effet de connaissance" par une pratique théorique donnée ». La révolution philosophique y était d'ailleurs présentée comme une conséquence de sa contrepartie scientifique; la science de la production des connaissances supposant, comme nous l'avons vu, les développements et les catégories de la science de l'histoire, c'est de la découverte de cette dernière que dépendait sa scientificité même¹²¹. Du matérialisme historique au matérialisme dialectique, un même régime théorique traversait les frontières disciplinaires.

Et pourtant, à la relecture, il se trouve que cette continuité formelle avait déjà, dès l'année précédente, fait l'objet d'une remise en cause, pour ainsi dire inaperçue; nommément dans la

¹¹⁹ L. Althusser, « Notes sur la philosophie » (note du 28 novembre 1967), *Écrits philosophiques et politiques (2)*, *op. cit.*, p. 330.

¹²⁰ L. Althusser, Lettre du 6 décembre 1967, dans *Lettres à Franca*, Paris, Stock/IMEC, 1998, p. 754 – cité par F. Matheron, « "Des problèmes qu'il faudra bien appeler d'un autre nom et peut-être politique". Althusser et l'insituabilité de la politique », *Multitudes*, 2005/3 n° 22, p. 22.

¹²¹ « Le surgissement de la science de l'histoire fait subir à la philosophie une révolution qui la fait échapper à l'élément idéologique, et qui lui donne les caractères d'une discipline scientifique. » L. Althusser, « Matérialisme historique et matérialisme dialectique », *op. cit.*, pp. 89-123.

quatrième section de la contribution althussérienne à *Lire le Capital*, intitulée « Esquisse du concept de temps historique ». L'enjeu de ce passage était de tirer les conséquences, pour le concept d'histoire, du concept de société élaboré dans les articles décisifs de *Pour Marx*. Si la totalité sociale marxiste se veut irréductible à l'expression d'un principe originaire et simple, écrivait alors Althusser, c'est que le temps de l'histoire ne saurait, quant à lui, renvoyer à une continuité et une homogénéité fondamentale; c'est donc que son concept est toujours *à construire*, au cas par cas, pour ainsi dire, en suivant l'articulation les unes sur les autres d'instances pratiques hétérogènes, et structurées, pour chacune d'entre elles, en fonction de leurs modalités propres. La philosophie servait alors d'illustration :

Prenons un exemple. Le temps de l'histoire de la philosophie n'est pas lui non plus immédiatement lisible : certes, on *voit*, dans la chronologie historique, *se succéder* des philosophes, et l'on peut prendre cette séquence pour l'histoire même. Là encore, il faut renoncer aux préjugés idéologiques de la succession du visible, et entreprendre de *construire le concept du temps de l'histoire de la philosophie*, et pour construire ce concept, il faut de toute nécessité *définir la différence spécifique du philosophique entre les formations culturelles existantes (idéologiques et scientifiques)* [nous soulignons]; définir le philosophique comme appartenant au niveau du *Théorique* comme tel; et fixer les rapports différentiels du Théorique comme tel avec d'une part les différentes pratiques existantes, d'autre part l'idéologie, et enfin le scientifique. Définir ces rapports différentiels, c'est définir le type d'articulation propre du Théorique (philosophique) sur ces autres réalités, donc définir l'articulation propre de l'histoire de la philosophie sur les histoires des pratiques différentes, sur l'histoire des idéologies, et l'histoire des sciences.¹²²

C'est donc un véritable programme théorique, digne de la science de l'histoire, qui ne se voyait là évoqué, au passage, qu'à titre d'exemple : le programme d'une construction différentielle du concept de philosophie et de son histoire. Ce programme, l'article d'avril 1966 l'évacue, ou le refoule, par l'affirmation d'une continuité essentielle affectant science de l'histoire et philosophie marxiste d'un même régime de théoricité; mais cela ne l'empêchera pas de faire retour, à l'occasion du constat d'une modeste lacune, puis d'infléchir, de proche en proche, l'essentiel de la démarche d'Althusser

¹²² L. Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, *op. cit.*, pp. 286-287.

pour toute la durée de la décennie suivante, la contraignant à la refonte du concept qui en constitue le cœur, celui de « philosophie marxiste ».

Vers une théorie de la philosophie (I) : philosophie et sciences

Tout se passe à ce stade comme si, en effet, et pour reprendre le vocabulaire de *Pour Marx*, le projet althussérien basculait d'une « Théorie de la théorie » en une « théorie de la Théorie ». Ce renversement de l'attribution génitive n'a rien d'innocent ; car, dans ce passage de la position de sujet à la position d'objet, ce que la Théorie (c'est-à-dire la philosophie) commence par perdre, c'est précisément son *objet*. Tel est, en effet, le premier caractère dégagé par l'analyse de son statut théorique singulier, telle qu'elle ouvre le *Cours de philosophie pour scientifiques* de 1967 : « Thèse 3. La philosophie n'a pas pour objet les objets réels, ou un objet réel, au sens où une science a un objet réel. Thèse 4. La philosophie n'a pas d'objet, au sens où une science a un objet. »¹²³ Rapidement, une série d'autres caractères s'ajoute, achevant de consommer le divorce entre la philosophie et les sciences : 1) les énoncés du discours philosophique ne constituent pas des *propositions scientifiques*, développant la connaissance de leur objet, mais des *Thèses*, ne pouvant faire l'objet ni de démonstrations mathématiques ni de preuves expérimentales¹²⁴ ; 2) en tant que telles, ces Thèses ne peuvent donc être dites « vraies », mais seulement « justes » ; 3) les éléments qu'elles combinent et produisent ne sont pas des *concepts scientifiques*, mais des *catégories philosophiques* ; 4) elles constituent, dans leur agencement, des *réponses* à des *questions*, et non des *solutions* à des *problèmes*.¹²⁵

Ce qui s'esquisse ainsi, à travers cette série de distinctions, c'est la singularité d'un statut théorique, la différence spécifique qui permet de définir le discours philosophique en tant que tel. Et pourtant, tout de suite, une question essentielle s'impose : comment cette différence, *non pas quant*

¹²³ L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris, François Maspero, 1974, p. 18. Cf. également L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris, Librairie François Maspero, 1972, p. 35 : « C'est dire que la philosophie n'a pas, à proprement parler, d'objet, au sens où une science a un objet. »

¹²⁴ Par où Althusser renoue avec la problématisation du statut de la philosophie, telle qu'elle s'effectuait chez Bachelard et Canguilhem, et nommément dans sa distanciation par rapport aux sciences. Cf. *supra*, « Introduction ».

¹²⁵ L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, *op. cit.*, pp. 13-24.

à l'objet, mais quant au statut même du discours et de ses énoncés, a-t-elle pu passer inaperçue, non seulement aux yeux de toute l'histoire de la philosophie passée, mais à ceux d'Althusser lui-même, dans sa conception préalable d'une philosophie comme « Théorie de la pratique théorique » ? Comment la vérité de ce régime discursif a-t-elle pu échapper à l'ensemble de la série historique de ses praticiens ? La réponse d'Althusser tient en quelques mots : c'est que cette *méprise* de la philosophie quant à elle-même, quant aux caractères propres à sa *forme* théorique singulière, est *constitutive* et *nécessaire* à son fonctionnement.

Pourquoi, donc, la philosophie se *méprend*-elle, pourquoi en vient-elle à se prendre pour une autre, en l'occurrence pour une science ou pour de la science ? Le premier élément de réponse tient, évidemment, au rapport privilégié qu'elle entretient avec les sciences : « *Thèse 24*. Le rapport de la philosophie aux sciences constitue la détermination *spécifique* de la philosophie. » La spécificité de la philosophie ne se constitue en effet que dans ce rapport et par ce rapport : « *En dehors de son rapport aux sciences, la philosophie n'existerait pas.* »¹²⁶

De là se dégage un premier caractère de ce rapport, d'ordre génétique : les sciences précèdent toujours la philosophie, et conditionnent son existence ; c'est l'apparition des mathématiques grecques qui détermine la possibilité du platonisme¹²⁷. Mais cette relation génétique, loin d'épuiser la complexité du rapport, relance au contraire la question de sa *forme* : *de quelle manière* la philosophie fait-elle « suite » aux sciences ? *Comment* leur « répond » — elle ? Althusser va développer, à ce sujet,

¹²⁶ *id.*, pp. 65-66.

¹²⁷ On notera ici la généralisation du lien qui rapportait déjà le « matérialisme dialectique », ou philosophie marxiste, à la science marxiste de l'histoire : « Sans le fait nouveau de la science mathématique [...], la philosophie comme discipline spécifique nouvelle, n'aurait pas surgi. » L. Althusser, « Notes sur la philosophie », *op. cit.*, 306. Peut-être faut-il y voir l'influence de Bachelard : « L'arithmétique n'est pas fondée sur la raison. C'est la doctrine de la raison qui est fondée sur l'arithmétique élémentaire. » G. Bachelard, *La philosophie du non*, *op. cit.*, p. 144. Quoi qu'il en soit, une fois énoncée, Althusser ne reviendra jamais sur cette thèse. Ainsi, dans le manuscrit du 1976 : « C'est du surgissement de la première science au monde que date la philosophie. Lorsque Platon inscrivait au fronton de son école : "que nul n'entre ici s'il n'est géomètre", il prenait acte de ce fait, et exigeait de tout candidat philosophe qu'il sût au préalable les mathématiques, lui-même se chargeant de lui apprendre ce qu'il devait savoir en les connaissant. » L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, Paris, P.U.F., 2015, pp. 294-295. En faisant « commencer » la philosophie avec Platon, Althusser a par ailleurs conscience de s'opposer, dès 1967, aussi bien à l'idée consacrée d'une origine présocratique de la philosophie qu'aux thèses marxistes rapportant la naissance de la philosophie aux bouleversements économique-politiques de la Grèce archaïque (invention de la monnaie, naissance de la démocratie) – thèses dont nous trouverons, par ailleurs, des échos chez Foucault : cf. L. Althusser, « Du côté de la philosophie », *Écrits philosophiques et politiques II*, *op. cit.*, p. 260. Cf. également L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, *op. cit.*, pp. 89-92.

un modèle complexe, combinant *identification mimétique* et *subordination topique*, le tout sous l'égide d'une *représentation philosophique des sciences*.

Voyons donc ces différents éléments :

1. *Identification mimétique*. Cette première dimension du rapport philosophie-sciences désigne une certaine relation de *reconnaissance formative*. Si, en effet, la philosophie commence toujours par *reconnaître*, c'est-à-dire consacrer, voire « célébrer » la science (cf. le fronton de l'Académie), c'est pour immédiatement, d'une part, lui emprunter sa forme, à savoir « l'abstraction de ses catégories, et la démonstrativité de son raisonnement, qui est toujours un raisonnement pur portant sur des "objets" purs, car abstraits, c'est-à-dire épurés de tout contenu empirique »¹²⁸, et, d'autre part, *pour se faire elle-même science*, pour s'autoproclamer science : « la philosophie se déclare elle-même science, revendique soit le titre de science, soit les titres d'une rationalité qui lui vient d'une ou des sciences existantes »¹²⁹.
2. *Subordination topique*. Or cette manière qu'a la science de fonctionner, pour la philosophie, comme son propre *idéal* est strictement contemporaine de sa *subordination* à l'intérieur d'un espace théorique constitué par la philosophie elle-même. « Toute philosophie », en effet, « se déploie dans un espace théorique clos qu'elle dispose sous la forme d'une *topique* »¹³⁰ — topique qui renvoie à son tour à une « Théorie de la connaissance » contenue, « soit d'une façon subordonnée, soit de façon dominante », « explicitement ou implicitement »¹³¹ en toute philosophie. Cette disposition topique caractéristique est elle-même l'effet d'une triple opération constitutive : (1) opération de *distinction*, par laquelle différents modes de connaissance (et les genres d'être corrélatifs) sont différenciés et assignés à leurs places respectives¹³²; (2) opération de *hiérarchisation*, qui redistribue les places en fonction de

¹²⁸ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, *op. cit.*, p. 298.

¹²⁹ L. Althusser, « Du côté de la philosophie », *op. cit.*, p. 264.

¹³⁰ L. Althusser, « Notes sur la philosophie » (note du 8 février 1968), *op. cit.*, p. 334.

¹³¹ L. Althusser, « Du côté de la philosophie », *op. cit.*, pp. 258 et 264.

¹³² Althusser évoque, par exemple, les distinctions kantienne (« sensibilité, entendement, Raison. Raison pure et Raison pratique, etc. »), mais aussi platoniciennes, cartésiennes, hégéliennes, etc. Cf. L. Althusser, « Notes sur la philosophie », *op. cit.*, p. 335.

rappports de supériorité ou de pouvoir; (3) opération d'*autoplacement*, par laquelle « la philosophie s'assigne à elle-même sa place dans l'espace topique qu'elle déploie pour exister »¹³³, cette place étant généralement celle du pouvoir ou du sommet de la hiérarchie. La connaissance scientifique est donc, à l'intérieur de cette topique, toujours distinguée du savoir non scientifique et « placée » au-dessus de cette dernière, mais infériorisée en regard de la connaissance philosophique qui s'élève au-dessus d'elle.

3. *Représentation philosophique des sciences*. Ce double mouvement contradictoire d'identification mimétique et de subordination topique n'est lui-même possible — et pensable — qu'à la condition d'être indexé non pas au développement réel des sciences, mais à une certaine *représentation philosophique des sciences*, telle qu'elle supporte et autorise ces opérations¹³⁴. C'est donc dire que la *reconnaissance* philosophique des sciences n'est que l'envers d'une *méconnaissance* essentielle, d'une distorsion de principe qui en affecte la représentation.¹³⁵ Quelle est donc cette représentation? Althusser croit en dégager la formule à partir de certains « éléments ultimes de la Théorie de la connaissance » (siège philosophique de cette représentation), qui s'assemblent en un véritable « *invariant* de toute Théorie de la connaissance : *Sujet = Objet* ». Autrement dit, « [p]our la philosophie, la connaissance scientifique est une connaissance contenue dans ou détenue par un *Sujet*, connaissance qui est scientifique en ce qu'elle est adéquate à son *Objet*. » Or cette première relation spéculaire, « où chaque terme se reflète dans l'autre », est immédiatement redoublée par le discours philosophique en une seconde formule qui développe la première et se la subordonne : « (*Sujet*

¹³³ *id.*

¹³⁴ « Je voudrais seulement suggérer que ce qui constitue dans la philosophie comme telle son rapport avec les sciences, ce n'est pas son *rapport réel avec les sciences réelles*, mais le rapport "philosophique" qu'elle instaure avec ces sciences. [...] Ce rapport philosophique de la philosophie aux sciences, c'est l'image ou la représentation que la philosophie (que les philosophies) se fait (se font) des sciences. » L. Althusser, « Du côté de la philosophie », *op. cit.*, pp. 262-266.

¹³⁵ On ne saurait, ici encore, minimiser tout ce que ces développements doivent aux analyses de Lacan. Le concept d'une identification mimétique, articulée selon une logique de *reconnaissance-méconnaissance* formative, est en effet au cœur de la conférence de 1949, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », et au-delà, de sa théorie de l'Imaginaire. Cf. J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », *Écrits I*, Paris, Seuil, 1966, pp. 89-97.

= *Objet*) = *Vérité*»¹³⁶. Quelle est la fonction de cette seconde formule? Elle dit la vérité de la première, à savoir que l'adéquation du Sujet à l'Objet, propre à la connaissance scientifique, produit la vérité – mais ce faisant, elle assigne à la philosophie, qui énonce cette formule, précisément la fonction engagée par cette énonciation même, à savoir la fonction d'avoir à *dire la vérité de la science* : « La philosophie dit qu'elle dit la *Vérité* en disant que l'équation du Sujet et de l'Objet produit une connaissance vraie. »¹³⁷ Le redoublement de la relation spéculaire initiale a donc pour effet d'en déplacer le centre : « c'est la seconde relation spéculaire [celle qui rapporte la formule (Sujet=Objet) à la Vérité, et réciproquement] qui commande la première » et donc la valide en tant que telle¹³⁸. Ainsi, par le jeu de ce redoublement au cœur de la représentation de la connaissance scientifique, la philosophie s'assure d'exercer, en regard de cette dernière, la fonction d'une *garantie* : c'est dorénavant elle qui se pose en détentrice de la vérité de la science.

Résumons, afin de prendre la mesure du renversement de perspective qu'ils induisent, ces développements. Si la philosophie pouvait précédemment, à condition de se faire marxiste, prendre pour objet les formes de la scientificité (notamment marxiste) prises dans la dialectique de leur histoire, cette nouvelle conception de la philosophie annule d'emblée la possibilité même de cette tâche, en arrachant ce singulier discours au domaine de la connaissance — c'est-à-dire en le privant de son *objet*, et donc de son *objectivité*. En lieu et place de ce dernier se trouve dorénavant une *image*, figurant la connaissance scientifique comme une relation spéculaire entre deux pôles, subjectif et objectif — image déformée de la science¹³⁹ qui ne lui est présentée que pour être immédiatement redoublée par un second jeu de miroir, qui en fait *l'image même de la vérité*, dont la philosophie est seule à se porter garante. Par où la science se voit *appelée à se reconnaître* en la vérité philosophique

¹³⁶ On aura reconnu ici, notamment, la formulation aquinienne de la vérité-correspondance : « *Veritas adaequatio rei et intellectus* » – ce qu'Althusser ne manque pas de souligner.

¹³⁷ On songera ici, par opposition, à la thèse « scandaleuse » de Canguilhem, citée en introduction : « le discours philosophique sur ce que les sciences entendent par "vérité" ne peut pas être dit à son tour vrai. Il n'y a pas de vérité de la vérité. » M. Foucault, « Philosophie et Vérité », *op. cit.*, p. 480.

¹³⁸ Pour tout ce passage, cf. L. Althusser, « Du côté de la philosophie », *op. cit.*, pp. 268-270.

¹³⁹ On se souviendra ici des « leçons » de la nouvelle épistémologie française, et notamment de la dénonciation bachelardienne de la « paresse » de la philosophie.

qui, de surcroît, en emprunte la forme démonstrative; le tout de ce procès se déployant à l'intérieur d'un espace théorique institué par la philosophie, à l'intérieur duquel elle se meut elle-même, et où la place marquant ce qui constitue bien un certain *assujettissement* de la science, est déjà réservée.

Mais n'avons-nous pas déjà, par cette dernière remarque, posé la question de l'*efficacité réelle* de ce dispositif entièrement immanent à la philosophie? Qu'en est-il, en effet, de la science *réelle*? De quel impact la philosophie est-elle capable, en ce qui a trait à son développement? Aucun — « les sciences se moquent éperdument de toute Théorie de la connaissance, de toute Théorie de la science, de toute Théorie de la distinction entre la Théorie de la philosophie et la Théorie de la science », « les sciences réelles ne parlent jamais ni de la Théorie de la connaissance, ni de Sujet et d'Objet, ni surtout de la Vérité. »¹⁴⁰

Le rapport imaginaire que la philosophie entretient avec les sciences n'affecte donc d'aucune manière le développement réel de ces dernières... à l'exception notable de cette dimension de leur activité où il est précisément question d'imaginaire, c'est-à-dire leur *philosophie spontanée*¹⁴¹. L'expression de « philosophie spontanée » désigne ce qui relève, dans le cadre de la pratique scientifique, de sa réflexion spontanée, telle que mobilisée plus ou moins consciemment par ses praticiens — autrement dit, ces « idées ("conscientes" ou non) que les savants se font de la pratique scientifique des sciences, et de "la" science »¹⁴² ou *idéologie des savants*. C'est le système de ces idées qui fonctionne, dans le procès du développement scientifique, comme une surface d'inscription possible de la philosophie, en tant que discours constitué et distinct de la science. Tout se passe donc comme si la relation formelle de la philosophie aux sciences se nouait à l'intersection de deux imaginaires : imaginaire philosophique, d'une part, par lequel la philosophie se rapporte à un *fantasme* de la science exerçant, à l'égard de son propre développement, une fonction constitutive; imaginaire scientifique,

¹⁴⁰ L. Althusser, *id.*, pp. 268-271.

¹⁴¹ « Or, dans une épreuve comme celle d'une "crise" [en l'occurrence celle d'une science], doit et peut se voir au grand jour ou, comme disait Platon "en grandes lettres", ce qui d'ordinaire se dissimule dans l'ombre, ou dans la graphie des petites lettres; la "crise", agissant comme un "révéléateur", montre clairement ce qui, dans le cours du quotidien sans crise des sciences, demeure caché, méconnu et inavoué. À savoir qu'effectivement, en tout scientifique, il est un philosophe qui sommeille, ce qui peut se dire autrement : tout scientifique est affecté d'une idéologie ou d'une philosophie scientifique que nous proposons d'appeler d'un terme conventionnel : *philosophie spontanée des savants* [...] » L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, *op. cit.*, p. 76.

¹⁴² *id.*, p. 100.

d'autre part, qui met la pratique de la science aux prises avec un ensemble de notions préscientifiques de son propre procès.

Comment expliquer cette étrange relation? Autrement dit, comment penser la constitution historique de ce singulier discours — dans le régime théorique qui lui est propre, la place qu'il occupe, la fonction qu'il exerce — lui dont l'existence, jusqu'à présent, semble ne tenir qu'au jeu de miroirs qui le rapporte aux sciences? Il nous faut à présent quitter le terrain de la seule description formelle afin d'entamer ce qu'Althusser appelle un « grand détour »¹⁴³ — détour qui, mobilisant les multiples ressources de la science de l'histoire, va nous permettre de rapporter l'*effet* philosophie à ses *causes structurales*.

Vers une théorie de la philosophie (2) : du côté de l'idéologie

Du rôle de la pratique scientifique, nous savons déjà ceci : c'est elle qui fournit historiquement à la philosophie ses divers modèles de rationalité, de rupture en rupture, de la découverte d'une science au surgissement de la suivante. Mais nous savons aussi que la philosophie n'est pas une science, qu'elle n'a pas d'objet et n'avance pas de propositions, ne procède pas par concepts et ne résout pas de problème. C'est donc dans une tout autre direction qu'il s'agit de mener l'analyse, afin d'en expliquer aussi bien la structure (enjeux, Thèses, catégories, question-réponse), que la situation topique et la fonction sociale. Or, déjà, voici que s'avance une ombre : et immanquablement s'y discerne la silhouette familière de l'idéologie.

Cette familiarité a d'ailleurs toutes les chances d'être illusoire ; c'est qu'en effet, nulle notion n'est à la fois plus essentielle et plus instable, au sein du dispositif althusserien, que la notion d'idéologie.¹⁴⁴

¹⁴³ Formule que nous empruntons à Althusser : intervenant, dès 1969-1970, dans les dernières lignes du premier chapitre (« Qu'est-ce que la philosophie ? ») du manuscrit *Sur la reproduction* (« Pour voir clair dans ce rapport, nous allons être obligés d'avancer de nouvelles thèses, en faisant un très long détour. » L. Althusser, *op. cit.*, p. 52), elle devient, huit ans plus tard, le titre d'une section qui court sur plus du deux tiers du manuscrit *Initiation à la philosophie* : « Nous essaierons, à nos risques et périls, de faire *le Grand Détour par la non-philosophie* pour savoir ce que peut être, une fois "rentrés à la maison", la philosophie. » L. Althusser, *Initiation...*, *op. cit.*, p. 100.

¹⁴⁴ Isabelle Garo n'hésite pas à écrire, à son sujet, que « l'affirmation d'une instance idéologique spécifique [...] résume, sans pour autant le stabiliser en système, le parcours philosophique d'Althusser, son axe central sans être véritablement

Et pourtant, il s'en dégage à l'étude un enchevêtrement de dimensions incontournables, qui en viennent à préciser progressivement leur articulation, jusqu'aux « manuels de philosophie » inédits de la période 1975-1978. C'est en toute précaution qu'il nous faudra ici tâcher de restituer quelques rudiments de la théorie althussérienne de l'idéologie, dans la mesure où ils s'avèrent essentiels à notre propos.

Par son premier aspect, en effet, l'idéologie se présente comme une *constante anthropologique* : « l'homme est par nature un animal idéologique »¹⁴⁵. C'est donc dire qu'elle ne relève ni de l'erreur à rectifier, ni de l'illusion susceptible d'être dissipée sans reste : elle n'est pas « une aberration ou une excroissance contingente de l'Histoire » ; et même un monde enfin libéré de l'exploitation et de la domination de classe ne pourrait se passer de cette « structure essentielle à la vie historique des sociétés »¹⁴⁶.

L'idéologie désigne ainsi une modalité essentielle du rapport des êtres humains à leur propre existence : celle par laquelle ils se rapportent, non pas directement à leurs conditions d'existence, mais à ces conditions d'existence *en tant qu'elles les affectent* et *telles qu'elles les affectent*, autrement dit telles qu'ils les vivent.¹⁴⁷ Ce rapport se constitue en un « discours » ou un « système de représentations », qui sont à concevoir sur le modèle spinoziste de « l'idée d'une affection »¹⁴⁸ : « discours de la vie quotidienne » qui réfléchit la constitution imaginaire de l'existence et de « son »

porteur. L'idéologie se révèle un concept limite [...]. » I. Garo, « La coupure impossible. L'idéologie en mouvement, entre philosophie et politique dans la pensée de Louis Althusser », *op. cit.*, p. 55.

¹⁴⁵ L. Althusser, « Idéologie et Appareils idéologiques d'État », *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. III.

¹⁴⁶ L. Althusser, *Pour Marx*, pp. 238-239. Par où Althusser prend le contrepied d'une interprétation dominante du marxisme : « Seule une conception idéologique du monde a pu imaginer des sociétés *sans idéologies*, et admettre l'idée utopique d'un monde où l'idéologie (et non telle de ses formes historiques) disparaîtrait sans laisser de trace, pour être remplacée par *la science*. »

¹⁴⁷ « Dans l'idéologie, les hommes expriment, en effet, non pas leurs rapports à leurs conditions d'existence, mais *la façon* dont ils vivent leur rapport à leurs conditions d'existence : ce qui suppose à la fois rapport réel et rapport "vécu", "imaginaire". L'idéologie est, alors, l'expression du rapport des hommes à leur "monde", c'est-à-dire l'unité (surdéterminée) de leur rapport réel et de leur rapport imaginaire à leurs conditions d'existence réelles. » *id.*, p. 240.

¹⁴⁸ Héritage qu'Althusser, d'ailleurs, n'hésite pas à revendiquer : « Dans l'Appendice au Livre I de *L'Éthique*, nous trouvons en effet ce qui est sans doute la première théorie de l'*idéologie*, qui ait jamais été pensée [...]. La "théorie" de Spinoza refusait toute illusion sur l'idéologie, et sur la première idéologie de ce temps, la religion, en l'identifiant comme imaginaire. Mais en même temps elle refusait de tenir l'idéologie pour simple erreur, ou ignorance nue, puisqu'elle fondait le système de cet imaginaire sur le rapport des hommes au monde "exprimé" par l'état de leurs corps. Ce *matérialisme de l'imaginaire* ouvrait la voie à une conception surprenante du Premier Genre de Connaissance : tout autre chose qu'une "connaissance", mais le monde matériel des hommes tel qu'ils le *vivent*, celui de leur existence concrète et historique. » L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, *op. cit.*, pp. 72-73.

monde plutôt que le « système des rapports réels qui [la] gouvernent ». C'est pourquoi il varie en fonction de l'activité pratique dans laquelle les individus se trouvent engagés; il y aura donc, comme nous le verrons, autant d'idéologies *locales* qu'il y a de pratiques distinctes dans une société.¹⁴⁹

Il appert de ce qui vient d'être exposé que ce système d'idées qu'est l'idéologie n'est pas l'objet d'une libre production par l'individu; celle-ci s'impose à lui comme sa « vie » même. Or il s'avère — et c'est là un second aspect — qu'elle exerce à l'égard de cette « vie » une fonction indispensable : celle de lui assurer un *sujet*, capable d'assumer ce monde comme « son » monde, cette vie comme « sa » vie, les tâches qui s'y présentent comme « ses » tâches. Le discours idéologique a pour corrélat nécessaire la production d'un *effet de subjectivité* : « il n'est d'idéologie », en effet, « que par le sujet et pour des sujets. »¹⁵⁰ La catégorie même de sujet, en effet, est au cœur de toute idéologie : « le sujet idéologique fait partie *en personne, est présent en personne* dans le discours idéologique, puisqu'il est lui-même un signifiant déterminé de ce discours. »¹⁵¹ Le discours idéologique se déploie comme un système de représentations *centré* autour de la figure du sujet; figure qu'il a précisément pour fonction d'*interpeller*. Le « je » accompagne toutes les représentations du système idéologique, parce qu'il constitue une fonction de ce système.

Par où le caractère essentiellement passif, inévitable de l'idéologie comme premier genre de connaissance se double d'une dimension d'activité, et d'une fonction spécifique : l'idéologie, en effet, *c'est ce qui constitue les individus concrets en sujets*. Cet *imaginaire matériel* par lequel l'individu reconnaît « son » monde, dans toute son évidence, est aussi bien celui dans lequel il « se » reconnaît, comme *centre* de ce monde; c'est donc que ce système de représentations *l'interpelle*, s'adresse à lui

¹⁴⁹ Le discours idéologique serait, en termes spinozistes, plus indicatif de « l'ordre et l'enchaînement des affections du corps humain » que de « l'enchaînement des idées qui se fait selon l'ordre de l'entendement ». C'est pourquoi « chacun passe d'une pensée à une autre selon la façon dont l'habitude a ordonné les images des choses dans son corps. Un soldat, par exemple, en voyant sur le sable les traces d'un cheval, passera aussitôt de la pensée d'un cheval à la pensée d'un cavalier, et de là à la pensée de la guerre, etc. Mais un paysan passera de la pensée d'un cheval à la pensée d'une charrue, d'un champ, etc. : et ainsi chacun, suivant son habitude d'enchaîner les images des choses d'une façon ou d'une autre, passera d'une pensée à telle ou telle autre. » Spinoza, *L'Éthique*, II, Proposition XVIII, Scolie (142). Althusser retrouvera des échos de cette conception de l'idéologie chez Hésiode, en des exemples très similaires : « Rappelez-vous Hésiode : c'est le travail du marin qui donne au marin ses idées, le travail du paysan qui donne au paysan ses idées, le travail du forgeron qui donne au forgeron ses idées. » L. Althusser, *Initiation...*, *op. cit.*, p. 330.

¹⁵⁰ L. Althusser, « Idéologie et Appareils idéologiques d'État », *op. cit.*, p. 109.

¹⁵¹ L. Althusser, « Trois notes sur la théorie des discours », *op. cit.*, p. 131.

comme à son *sujet*. Or l'efficacité de cet appel suppose, en ce « monde », une provenance *reconnaissable*, c'est-à-dire *formellement identifiable* et identifiable à soi : à savoir la forme *subjective*, la forme d'un *Autre Sujet*. C'est pourquoi la relation spéculaire initiale, par laquelle l'individu se réfléchit comme sujet du « discours » qui l'interpelle, ne s'effectue qu'à la condition d'un *redoublement* qui en déplace le centre : un Autre Sujet se pose en locuteur du discours qui interpelle, et se fait par là même le Sujet du sujet — Sujet en lequel l'individu rencontre son image, c'est-à-dire un reflet où se reconnaître; Sujet qui le reconnaît en retour et « Se » reconnaît en lui, lui assurant ainsi la garantie de son identité subjective¹⁵². L'individu n'est constitué en sujet, et ne se reconnaît comme tel, en toute certitude, que sous la condition de son assujettissement à un Sujet.¹⁵³

Ainsi Moïse ne se fait-il Moïse que sous le commandement d'un Dieu, qui, depuis un buisson ardent, l'interpelle par son nom : « Moïse! » et lui dit à la fois : « Je suis Celui qui Suis. » C'est à la condition de cet appel, de cette reconnaissance mutuelle et de cette garantie (ontologique?) que Moïse se « met en marche tout seul » et se livre, en toute autonomie, c'est-à-dire en toute soumission, à sa pratique de prophète.¹⁵⁴ Mais cet exemple — issu d'une tradition religieuse, celle du judéo-christianisme — indique déjà, par sa provenance même, un troisième aspect de l'idéologie, par lequel nous quittons le domaine de la « théorie de l'idéologie *en général* », pour entrer progressivement

¹⁵² Le caractère purement formel du Sujet idéologique s'illustre à partir des multiples exemples mobilisés par Althusser dans le cours de son argumentaire : « Dieu », en effet, y côtoie aussi bien « la France » ou « la Nation » que « la Liberté », « le Travail », « la Famille » ou « l'Homme ».

¹⁵³ Althusser résume cette séquence d'effets de l'idéologie dans les termes suivants : « La structure spéculaire redoublée de l'idéologie assure à la fois :

- 1) l'interpellation des « individus » en sujets,
- 2) leur assujettissement au Sujet,
- 3) la reconnaissance mutuelle entre les sujets et le Sujet, et entre les sujets eux-mêmes, et finalement la reconnaissance du sujet par lui-même,
- 4) la *garantie* absolue que tout est bien ainsi, et qu'à la condition que les sujets reconnaissent ce qu'ils sont et se conduisent en conséquence, tout ira bien : "Ainsi soit-il". » L. Althusser, « Idéologie et Appareils idéologiques d'État », *op. cit.*, p. 120.

¹⁵⁴ L'exemple est d'Althusser : cf. *id.*, p. 118. La « marche solitaire » des sujets, résultat principal de l'interpellation idéologique, est décrite dans les termes suivants : « Oui, les sujets "marchent tout seuls". Tout le mystère de cet effet tient dans les deux premiers moments du quadruple système dont on vient de parler, ou si l'on préfère dans l'ambiguïté du terme de *sujet*. Dans l'acception courante du terme, sujet signifie en effet 1) une subjectivité libre : un centre d'initiatives, auteur et responsable de ses actes; 2) un être assujetti, soumis à une autorité supérieure, donc dénué de toute liberté, sauf d'accepter librement sa soumission. Cette dernière notation nous donne le sens de cette ambiguïté, laquelle ne réfléchit que l'effet qui la produit : l'individu *est interpellé en sujet (libre) pour qu'il se soumette librement aux ordres du Sujet, donc pour qu'il accepte (librement) son assujettissement*, donc pour qu'il "accomplisse tout seul" les gestes et actes de son assujettissement. Il n'est de sujets que par et pour leur assujettissement. C'est pourquoi ils "marchent tout seuls". » *id.*, p. 121.

dans le problème de sa constitution en appareils déterminés, définissant des *idéologies régionales*. C'est que l'idéologie n'existe, matériellement, que dans des « appareils » réglant des rituels, des pratiques et des actes. Le système de représentations où un individu se représente « son » monde tel qu'il le vit, système qui l'interpelle en libre sujet en l'assujettissant à la forme reconnaissable d'un Sujet de ce monde, ne subsiste pas de lui-même, sous une forme éthérée, purement idéelle : les *images du vécu*, pour ainsi dire, ainsi que la fonction d'interpellation subjective qui leur est indexée, ne tiennent qu'aux formes sociales plus ou moins institutionnalisées, plus ou moins ritualisées, qui constituent leur effectivité.¹⁵⁵ C'est dans un ensemble de mots, de gestes et de conduites codifiées que consiste l'existence de cet imaginaire matériel qui règle le rapport de l'individu à « sa » propre vie ; et c'est précisément cette propriété de l'idéologie en général qui permet à Althusser de passer à la problématisation de l'existence, dans une société de classes, d'une pluralité d'*Appareils idéologiques d'État*, réalisant autant d'*idéologies régionales*.

Un Appareil idéologique d'État « est un système d'institutions, d'organisations, et de pratiques correspondantes, définies » : ainsi, l'Appareil Scolaire regroupe les diverses écoles, instituts et paliers d'instruction socialement établis ; l'Appareil Religieux, la multiplicité des Églises et organisations spécialisées affiliées ; l'Appareil d'Information, la variété des journaux, postes de radio, chaînes de télévision, etc.¹⁵⁶ Tout Appareil idéologique tend à se définir par l'entrelacement d'une double fonction : d'une part, il répond à un certain nombre de besoins ou d'enjeux sociaux, « s'ancre » dans des « réalités non-idéologiques » – ainsi les religions tiennent-elles, par exemple, « à la naissance, à la sexualité et à la mort », qu'elles sanctionnent de leurs cérémonies et sacrements¹⁵⁷ ; ainsi l'École moderne se rapporte-t-elle aux nécessités de la formation technique des individus, indispensable à leur insertion dans les divers postes de production d'une formation sociale donnée — ; d'autre part,

¹⁵⁵ Cette détermination des « systèmes d'idées » de l'idéologie par leur mise en œuvre pratique, codifiée et ritualisée dans des appareils est attribuée par Althusser à Pascal : « Nous devons d'ailleurs à la "dialectique" défensive de Pascal la merveilleuse formule qui va nous permettre de renverser l'ordre du schéma notionnel de l'idéologie. Pascal dit à peu près : "Mettez-vous à genoux, remuez les lèvres de la prière, et vous croirez." Il renverse donc scandaleusement l'ordre des choses [...]. » *id.*, p. 108.

¹⁵⁶ L. Althusser, *Sur la reproduction*, *op. cit.*, pp. 112-113.

¹⁵⁷ L. Althusser, *Initiation...*, *op. cit.*, p. 74.

il contribue, en modelant pratiquement la conduite et l'imaginaire des individus, à assurer leur assujettissement idéologique aux conditions de leur existence, c'est-à-dire notamment aux *rappports de production* en vigueur dans la société envisagée.¹⁵⁸ La fonction « non-idéologique » d'un Appareil déterminé se trouve donc toujours déjà parasitée par une fonction idéologique qu'il concoure, par sa participation au système général des Appareils idéologiques, à réaliser; c'est pourquoi l'idéologie régionale qui s'y réalise relève, en son contenu comme en sa forme, de l'unité surdéterminée d'un « ancrage » non-idéologique et d'une fonction d'assujettissement s'étayant par-dessus. On trouvera donc, en cette idéologie, des éléments de cet ancrage, mais seulement en tant qu'ils auront été *informés* par la visée idéologique qui les traverse : les gestes et les mots de l'Église ne règlent le rapport de l'individu à la mort que sous une forme qui engage son assujettissement pratique et imaginaire au Sujet divin.

Ce qui se manifeste dans ce surcodage initial, constitutif des idéologies régionales, c'est la proximité des Appareils qui les réalisent à l'instance chargée d'assurer de façon déterminante, au besoin par la violence, la reproduction des conditions sociales de la production, à savoir l'État. Dans toute société de classes, en effet, les Appareils idéologiques tendent à s'agglutiner autour de la figure centrale de l'Appareil d'État, principal agent du maintien de l'ordre fixé par la domination de classe. Ce maintien, qui s'exerce de façon prévalente au moyen de la répression — d'où son caractère d'Appareil *répressif* d'État (tribunaux, prisons, police, etc.) — ne mobilise pas moins pour sa part le recours à l'idéologie, comme en témoigne l'exemple de l'interpellation policière, par lequel Althusser se propose d'illustrer le mécanisme de l'assujettissement spéculaire¹⁵⁹. Et c'est l'existence de ce pôle

¹⁵⁸ Ainsi de l'École moderne, par exemple, où l'on apprend « à côté de ces "techniques" (lecture-écriture-calcul) et de ces "connaissances" (éléments de "culture scientifique et littéraire") qui fonctionnent comme des "savoir-faire", à côté, mais aussi à l'occasion de ces techniques et ces connaissances, [...] les "règles" du bon usage, c'est-à-dire de la convenance que doit observer, selon le poste qu'il est "destiné" à y occuper, tout agent de la division du travail : règles de la morale professionnelle, de la conscience professionnelle, ce qui veut dire, en clair, règles du *respect* de la division sociale-technique du travail, et en définitive règles de *l'ordre établi par la domination de classe*. [...] En d'autres termes, l'École [...] enseigne des "savoir-faire", mais dans des formes qui assurent *l'assujettissement à l'idéologie dominante*, ou sa "pratique", dont tous les agents de la production, de l'exploitation et de la répression, sans parler des "professionnels de l'idéologie" (Marx), doivent être à un titre ou à un autre "pénétrés" pour s'acquitter consciencieusement [...] de leur tâche – soit d'exploités (les prolétaires), soit d'exploiteurs (les capitalistes), soit d'auxiliaires de l'exploitation (les cadres), soit des grands prêtres de l'idéologie dominante, ses "fonctionnaires", etc. » L. Althusser, *Sur la reproduction*, *op. cit.*, pp. 86-87.

¹⁵⁹ L. Althusser, « Idéologie et Appareils idéologiques d'État », *op. cit.*, p. 113.

juridico-politique central — principalement répressif, mais aussi idéologique — qui permet de penser la constitution, à partir des matériaux offerts par les idéologies régionales environnantes, d'une *idéologie d'État* au service de la classe dominante (celle qui détient le pouvoir d'État)¹⁶⁰, infléchissant en retour leur composition et pondération relative. C'est par ce quatrième aspect que l'idéologie témoigne de sa *surdétermination politique*, et en dernière instance, *économique*; le domaine des idéologies régionales, tel qu'il travaille et infléchit les idéologies *locales* par lesquelles les individus se rapportent « spontanément » à leur pratique et à leur vie quotidienne¹⁶¹, est lui-même le terrain et l'enjeu d'une véritable *lutte de classes*, aux poussées de laquelle il doit ses transformations historiques¹⁶². Ainsi, l'Appareil idéologique religieux, dominant sous le féodalisme, a-t-il été vivement combattu par la bourgeoisie ascendante, dans sa phase de lutte contre l'aristocratie; il a depuis, dans les sociétés capitalistes modernes, cédé sa place centrale aux idéologies juridique et scolaire¹⁶³. Ces transformations dans le système des Appareils idéologiques *constitutifs de l'État* — au sens élargi qu'en propose Althusser¹⁶⁴ — n'est pas sans effets quant aux contenus de l'idéologie

¹⁶⁰ « Qu'est-ce que l'Idéologie d'État ? [...] l'Idéologie d'État regroupe un certain nombre de thèmes majeurs, empruntés aux différentes "régions" de l'idéologie (religieuse, juridique, morale, politique, etc.), dans un système qui résume les "valeurs" essentielles dont la domination de classe qui détient le pouvoir d'État a besoin, pour "faire marcher" les exploités et les agents de l'exploitation et de la répression, de même que les agents de l'idéologisation, donc pour assurer la reproduction des rapports de production. » L. Althusser, *Sur la reproduction*, op. cit., p. 171.

¹⁶¹ Et c'est pourquoi il n'y a pas, à proprement parler, d'"idéologie spontanée" : « [...] aucune pratique au monde ne produit à elle seule "son" idéologie. Il n'y a pas d'idéologie "spontanée", bien qu'il puisse être utile, pour la commodité de l'expression et la démonstration d'un point limité, d'employer l'expression d'idéologie "spontanée". » *Sur la reproduction*, 119. Cette « rectification » du concept d'idéologie gagne à prendre pour fil conducteur le dialogue critique avec Spinoza, à l'heure des *Éléments d'autocritique*. Revenant, en effet, sur le « spinozisme » de l'époque de *Pour Marx*, Althusser écrit : « Pour ne prendre qu'un seul exemple, cette "théorie de l'idéologie", et cette interprétation du "Premier Genre de Connaissance" comme monde concret et historique des hommes vivant (dans) la matérialité de l'imaginaire, me conduisaient tout droit à une conception (dont on retrouve les titres dans *L'Idéologie allemande*) : matérialité/imaginaire/inversion/sujet. Mais je voyais l'idéologie comme l'élément universel de l'existence historique : et je n'allais pas plus loin. Je laissais ainsi pour compte la différence des régions de l'idéologie, et les tendances de classe antagonistes qui les traversent, les divisent, les regroupent et les opposent. *L'absence de la "contradiction"* faisait son œuvre : il n'était pas question de la lutte des classes dans l'idéologie. » L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, op. cit., pp. 81-82.

¹⁶² « Il s'agit là d'un gigantesque processus et de division et d'unification, toujours en cours de remaniement, et qui n'aboutit jamais à des formes définitives, puisque la lutte des classes est toujours là pour remettre en cause les résultats acquis. Pourtant, tout ce processus tend à mettre en place un dispositif très précis, qui soit apte à servir les intérêts de la classe dominante. Il tend à constituer tous les éléments de l'idéologie existante, dans leur diversité et en dépit de leur diversité même (faisant feu de tout bois), en une *idéologie dominante*, propre, par son contenu, et par les positions occupées, à servir, dans la lutte de classes des idées, la classe dominante. » L. Althusser, *Être marxiste...*, op. cit., p. 290. Cf. aussi L. Althusser, *Initiation...*, op. cit., pp. 229-230 et 330-331.

¹⁶³ L. Althusser, *Sur la reproduction*, op. cit., pp. 175-180.

¹⁶⁴ « *L'État c'est donc, sous le pouvoir d'État, l'Appareil répressif d'État d'une part, et les Appareils idéologiques d'État d'autre part. L'unité de l'Appareil d'État et des Appareils idéologiques d'État est assurée par la politique de classe des détenteurs du pouvoir d'État, agissant dans la lutte des classes directement par l'Appareil répressif d'État, et indirectement*

dominante : la nature de ses éléments ou thèmes dominants, ceux-là même qui sont chargés d'assurer l'unification de l'ensemble du champ idéologique, en est affectée¹⁶⁵.

C'est à ce jeu complexe, engageant Appareils pratiques et éléments imaginaires sur fond de lutte de classes, que tient l'historicité de notre constante anthropologique initiale, tant dans sa différence spécifique que dans sa surdétermination structurale. Et c'est de ce jeu et de ses enjeux qu'il va dorénavant falloir tenir compte, dans la poursuite du projet d'une *théorie de la philosophie*.

Vers une théorie de la philosophie (3) : une guerre et ses deux camps

Car tel était le problème dont nous étions partis, à la suite d'Althusser : celui de la constitution historique d'un discours théorique au régime singulier, dont la différence spécifique, la situation topique et la fonction déterminante nous étaient inconnues. Nous avons fait un premier pas : la détermination spécifique de la philosophie nous était apparue comme relevant du rapport privilégié qu'elle entretient avec les sciences. Mais c'est la nature de ce rapport qui avait relancé l'interrogation : cette étrange relation spéculaire, par laquelle la philosophie tout à la fois mimait et se subordonnait la science sous l'égide d'une représentation falsifiée, s'était avérée plus énigmatique qu'explicative. Nous voici en mesure d'entamer le déchiffrement de cette énigme — car nous reconnaissons à présent, sous la forme de ce rapport, les traits du mécanisme de l'interpellation idéologique.

Cette homologie formelle exige d'être expliquée. Pourquoi, en effet, la science aurait-elle « besoin » d'être interpellée ? Quelle est la nécessité qui s'exprime au travers de la mise en œuvre de ce mécanisme ? Quelle est la fonction que remplit, par là même, la philosophie ? Nous ne pourrions répondre à ces questions qu'en les rapportant aux développements qui précèdent : car la philosophie

par la réalisation de l'Idéologie d'État dans les Appareils idéologiques d'État. » L. Althusser, *Sur la reproduction*, *op. cit.*, p. 171.

¹⁶⁵ « Car il ne s'agit pas seulement de fabriquer une idéologie dominante parce qu'il en faut une, par décret, il ne s'agit pas seulement de la constituer dans une longue histoire de lutte de classe, il faut la constituer à partir de ce qui existe, à partir des éléments, des régions de l'idéologie existante, à partir de ce que le passé a légué, qui est divers et contradictoire et aussi à travers l'inattendu des événements qui ne cessent de surgir, dans la science comme dans la politique. » L. Althusser, « La transformation de la philosophie », *op. cit.*, pp. 166-167.

se rapporte, comme à sa condition d'existence même, non seulement à la science existante, mais encore au rapport que celle-ci entretient avec ce domaine complexe qu'est l'idéologie.

Nous l'avons vu : le champ irréductiblement pluriel des idéologies, par lesquelles les individus se représentent leur existence et ses conditions, *telles qu'ils les vivent ou les éprouvent*, est continuellement traversé, dans une société de classes, par un processus d'unification qui vise, sous la gouverne d'un ensemble d'Appareils et de thèmes dominants, à mettre le champ tout entier au service du maintien de la domination de classe. L'idéologie religieuse, par ses rituels et ses discours, aura longtemps suffi à cette tâche — ses questions et réponses, ses vérités révélées et transmises étant susceptibles d'assurer, en se réalisant dans un certain nombre de pratiques, l'unité de l'imaginaire matériel d'un groupe social donné.¹⁶⁶ Or que se passe-t-il lorsque survient, dans ce tissu plus ou moins unitaire de l'idéologie dominante, quelque chose comme une science? *Rien de moins qu'une déchirure* : car qu'est-ce que la science, en effet, sinon cette modalité du rapport de la pensée à ses objets qui ne se constitue — dans un esprit bachelardien auquel Althusser reste fidèle jusqu'au bout — que par un acte de *rupture* à l'égard du rapport « vécu » et de ses représentations imaginaires? La science est cette pratique qui, refusant à la connaissance le modèle de la révélation et de la transmission, se met en mal d'en produire, au moyen des formes de rationalité qu'elle invente; elle ne peut naître, comme on l'a vu, qu'en s'arrachant à l'idéologie qui la précède, et ne peut conserver son existence que par une lutte infatigable contre ses avatars et succédanés; c'est dire dorénavant qu'elle ne surgit qu'en opérant et en maintenant une *déchirure* dans le tissu unifié de l'idéologie dominante.

D'où son caractère de *menace* à l'endroit de cette dernière : la science, opposant à l'évidence du « donné » idéologique l'exigence d'un savoir construit par le raisonnement « sur des objets purs et abstraits, et par des méthodes pures et abstraites », acquière par sa forme même une dimension subversive. Son surgissement et ses mutations, la série ouverte de ses ruptures fondatrices, constituent

¹⁶⁶ « La religion a longtemps joué ce rôle unificateur dans l'histoire de la plus grande partie des sociétés. Il suffisait des grands mythes de l'existence de Dieu, de la création du monde, et du salut final pour que l'ensemble des activités humaines et des idéologies correspondantes y trouvent leur place, constituant ainsi cette idéologie unifiée dont la classe dominante a besoin pour assurer sa domination. » L. Althusser, *Initiation...*, *op. cit.*, p. 34○.

donc pour l'entreprise hégémonique une tâche à chaque fois renouvelée depuis l'apparition des sciences mathématiques : celle d'avoir à contrôler et à maîtriser ses effets subversifs, en tant qu'ils portent atteinte à l'unité plus ou moins réalisée de l'idéologie dominante. Et c'est précisément dans la mesure où les idéologies d'Appareil existantes, constitutives de cette dernière, s'avèrent impuissantes à réduire cette menace par leurs propres moyens, que survient le besoin d'une nouvelle forme discursive, capable de mobiliser les ressources de la science pour les mettre au service du projet d'unification idéologique : la philosophie est ce discours dont l'entreprise hégémonique *ne peut plus se passer du moment qu'il existe de la science*¹⁶⁷.

Par là se trouvent déterminées aussi bien sa place que sa fonction dominante : la philosophie est cette instance qui émerge à la conjonction des sciences et du domaine des idéologies; et elle a pour rôle principal d'assurer, sous la forme même de la science et face à elle, l'unité politiquement surdéterminée du divers idéologique. D'où l'étrange forme de son rapport aux sciences : ce qui s'engage au travers des jeux croisés de l'identification mimétique et de la subordination topique, c'est une démarche de *captation* et d'*arraisonnement* — Althusser évoque ici la « domestication »¹⁶⁸, ou encore la « suture », le « ravaudage » de la déchirure produite par la science dans le tissu de l'idéologie dominante¹⁶⁹ — par laquelle ce discours singulier emprunte à la scientificité sa forme pour colmater les brèches qu'elle risquerait d'ouvrir.

Mais cette relation spéculaire aux effets d'assujettissement n'est pas la seule marque de la *surdétermination idéologique* de la philosophie; tout son régime théorique, en effet, en est affecté. Les *questions* de la philosophie (questions de l'origine du monde et de la fin des choses, questions de la nature de Dieu et du sens de l'existence humaine, à l'heure de la domination de l'Appareil religieux;

¹⁶⁷ « [...] à partir du moment où existent des sciences dans la culture humaine, il n'est plus possible à une idéologie quelconque, fût-ce l'idéologie religieuse, de venir à bout de cette tâche, que dis-je, d'être à la hauteur de cette tâche historique, car il est périlleux pour l'idéologie dominante de laisser les sciences produire toutes seules des effets qui ne peuvent être que matérialistes. Il faut donc que cette tâche d'unification soit accomplie par une "théorie" capable de mettre les sciences à la raison, c'est-à-dire à leur place subordonnée, de se les soumettre donc par une "théorie" capable de maîtriser les formes de démonstration scientifiques existantes, et les effets inévitables, et prévisibles, de ces formes. » *id.*, pp. 347-348.

¹⁶⁸ « *Domestiquer son adversaire en lui volant son langage* : voilà tout le secret de la lutte idéologique, même quand elle prend, pour des raisons historiques données, la forme de la lutte philosophique. » *id.*, p. 342.

¹⁶⁹ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, *op. cit.*, pp. 296-297.

question juridique des limites et des garanties du droit à la connaissance, à l'époque de la bourgeoisie montante), ses *catégories* (par exemple la catégorie de « sujet », issue de l'idéologie juridique¹⁷⁰), ses *Thèses*, etc., portent l'empreinte de leur provenance idéologique, sous une forme transposée; ainsi, pour s'en tenir à cet exemple, « la philosophie platonicienne n'a rien fait d'autre que de *déplacer sur le terrain de la rationalité "pure" les problèmes et le rôle de la religion* »¹⁷¹; la question du rapport à la mort échappe à l'orbite religieux pour entrer dans le domaine de la philosophie — « philosopher, c'est apprendre à mourir ». Quelques autres signes encore témoignent de l'efficace de la surdétermination : l'*objectif* même de la philosophie — « penser le tout » —, régulièrement revendiqué au cours de son histoire, et la forme adoptée pour y répondre, à savoir la *forme-système*, fonctionnent comme des *symptômes* de sa participation théorique à l'entreprise d'unification idéologique; ils indiquent quelque chose comme une *introjection* de la fonction d'État dans le champ de la théorie¹⁷².

Par sa forme, comme par ses contenus, la philosophie est donc liée au domaine complexe des idéologies et à ses enjeux; et cette différence qui, sous le signe de l'identité, marquait l'écart qui la sépare des sciences, trouve ici son explication. Ainsi la seule science ne suffit-elle pas à mettre en branle l'histoire de la philosophie : la série ouverte de ses mutations et ruptures a d'abord à croiser — et elle croise toujours — le développement, pourtant parallèle (c'est-à-dire, « relativement autonome »), des luttes dans le champ des imaginaires matériels; et c'est au lieu de ce croisement que

¹⁷⁰ « Observez un instant ce qui se passe dans la philosophie bourgeoise entre le XIV^e siècle et le XVII^e siècle. Une même catégorie se trouve imposée partout, pour rendre compte d'un nombre considérable d'idéologies locales et régionales, et des pratiques qui lui correspondent. Cette catégorie est celle de *sujet*. Partie de l'idéologie juridique (idéologie du droit des rapports marchands, où chaque individu est sujet de droit de ses capacités juridiques, comme propriétaire de biens qu'il peut aliéner), cette catégorie envahit avec Descartes le domaine de la philosophie, qui garantit la pratique scientifique et ses vérités (le sujet du "je pense") ; elle envahit avec Kant le domaine de l'idéologie morale (le sujet de la "conscience morale") et de l'idéologie religieuse (le sujet de la "conscience religieuse"). Il y avait beau temps qu'elle avait, avec les philosophes du Droit naturel, envahi le domaine de la politique avec le "sujet politique" dans le contrat social. Certes, cette belle unité connaîtra ultérieurement des accidents [...]: mais telle qu'elle se présente, de manière impressionnante, dans la longue histoire de la montée de la bourgeoisie, elle est démonstrative de la thèse que nous défendons. » L. Althusser, *Initiation...*, *op. cit.*, pp. 350-351.

¹⁷¹ *id.*, p. 92.

¹⁷² Cf. L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, *op. cit.*, pp. 308-309 et *Initiation...*, *op. cit.*, p. 369 : La philosophie construit des systèmes « pour forcer à l'unité les éléments idéologiques auxquels elle doit fournir les catégories de leur unification. Mais ce faisant, elle reproduit en elle la forme de l'État : son unité, plus forte que toute diversité. » « Si la constitution de l'idéologie dominante est liée, comme cela va de soi, à l'État et à son pouvoir, il existe un *rapport intime*, attesté par toute l'histoire de la philosophie, *entre l'État et la philosophie*, entre l'État et l'idéologie dominante unifiée, donc entre l'État et la systémativité de la philosophie des classes exploiteuses. » L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, *op. cit.*, p. 314.

« prend » la conjoncture qui constitue pour la philosophie sa condition d'existence; condition d'existence qui ne se repère en retour qu'à ses *effets philosophiques*.

Il devient donc possible et nécessaire d'articuler la variété manifeste des discours et systèmes qui émaillent le long cours de l'histoire de la philosophie aux aléas de cette complexion changeante; en effet, lorsque sa conjoncture déterminante se transforme, la philosophie a à se transformer. Si Platon pense à la croisée des sciences mathématiques naissantes et de l'avènement de la démocratie, pour proposer notamment un fondement rationnel de l'ordre politique adossé à l'idée de proportion géométrique, Kant ne se contente pas de répondre à Platon; ses questions, Thèses et catégories répondent tout aussi bien de la rencontre de la Révolution française et de la physique newtonienne¹⁷³. Ce n'est pas que la philosophie *se déduise* de sa conjoncture constitutive; c'est seulement que son histoire propre s'avère impensable en dehors de ce rapport à la structure du singulier « moment actuel » qui la surdétermine.

Mais cette conception de l'histoire de la philosophie, capable d'en indexer les perpétuelles mutations au double développement des sciences et des luttes politiques et idéologiques, semble s'opposer à cette autre affirmation d'Althusser, selon laquelle « pour l'essentiel, *la philosophie n'a pas vraiment d'histoire* ». Comment, en effet, justifier cette idée singulière, tirée d'Engels et de Lénine, d'« une histoire qui n'est que la répétition du heurt de deux tendances fondamentales »¹⁷⁴? Il faut, pour le comprendre, en revenir aux caractéristiques déterminantes de la causalité structurale, dégagée en première partie : l'efficace par laquelle une instance en *surdétermine* une autre ne concerne jamais sa seule tendance dominante, mais le tout de la contradiction qui la traverse et la structure, contradiction qui se voit remaniée en fonction des modalités propres à l'instance *surdéterminée*. C'était déjà le cas du domaine des idéologies, affecté d'une lutte de classes relevant, en dernière instance, de la contradiction économique; c'est à présent le cas de la philosophie, réfléchissant en elle la lutte de classes idéologique. L'*espace philosophique*¹⁷⁵, constituant en apparence un « monde à

¹⁷³ L. Althusser, *Sur la reproduction*, op. cit., pp. 48-50.

¹⁷⁴ L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, op. cit., p. 34.

¹⁷⁵ « Lorsqu'un philosophe pose ainsi une thèse, le fait est: il la pose toujours quelque part, en un lieu défini appartenant à l'espace philosophie. Quel espace philosophique ? Celui de sa propre philosophie d'abord, celui de la philosophie de son

part », un « monde clos sur son intériorité »¹⁷⁶, forme en réalité un véritable *champ de bataille* — Althusser évoque à de nombreuses reprises l'expression kantienne de *Kampfplatz* — où se livre une *guerre philosophique* ininterrompue, dont les camps fluctuants, les positions instables, les lignes de front mouvantes ne sauraient masquer l'univocité des tendances qui s'y affrontent¹⁷⁷. Cette lutte de tendances est complexe ; le tracé de son front « se déplace [...] selon les enjeux du combat, qui varient avec les péripéties de l'histoire et de la guerre »¹⁷⁸ ; et *nulle philosophie ne réalise à elle seule, intégralement*, une des tendances opposées¹⁷⁹, ne serait-ce parce que toute philosophie, en effet, tend à intégrer, c'est-à-dire à occuper, à investir, des éléments de la tendance adverse, ne serait-ce qu'à titre préventif¹⁸⁰ ; et toute philosophie tend à occuper le tout du champ de bataille. Il n'en demeure pas moins qu'en absence de tout « objet » (au sens de l'objet des sciences), c'est-à-dire en présence de ses seuls *enjeux*, la philosophie se détermine par ses *prises de parti* : pour ou contre l'exploitation des sciences à des fins idéologiques, pour ou contre le procès hégémonique qui vise à soumettre l'intégralité des pratiques au maintien de l'ordre existant, par les mécanismes de l'assujettissement idéologique. La première tendance nous est déjà connue : c'est la tendance *idéaliste*, définie par sa fonction constitutive de « relai », transposant sous des formes théoriques des contenus et fonctions issues des idéologies régionales dominantes, afin de participer à sa manière au maintien de l'hégémonie. La seconde tendance est la tendance *matérialiste* : tendance historiquement

temps ensuite, et celui de tout le passé de l'histoire de la philosophie enfin. » L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, *op. cit.*, p. III.

¹⁷⁶ L. Althusser, *Initiation...*, *op. cit.*, p. 49.

¹⁷⁷ « Il faut en effet se représenter la philosophie, c'est-à-dire l'ensemble des philosophies différentes, à chaque époque, comme un champ de bataille théorique. [...] Il faut ajouter : un champ de bataille accidenté, creusé par les tranchées des anciens combats, hérissé de fortifications abandonnées, occupées, réoccupées, marqué par des noms où les combats furent particulièrement acharnés, et toujours à la merci de la renaissance de nouveaux bataillons surgis du passé, et ralliant les forces nouvelles qui s'avancent. Il faut ajouter : un champ de bataille où peut quand même se dessiner, à chaque époque donnée, à côté des fronts secondaires, un front principal, autour duquel se regroupent et se polarisent toutes les forces adverses comme tous les fronts secondaires. Il faut ajouter : un champ de bataille où les combats durent depuis la première philosophie de l'histoire, où c'est toujours la même bataille qui continue, sous de nouveaux noms provisoires, la bataille de l'idéalisme et du matérialisme. » L. Althusser, *Initiation...*, *op. cit.*, p. 323.

¹⁷⁸ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, *op. cit.*, p. 263.

¹⁷⁹ « En réalité, et même s'il nous faudra un jour affiner cette distinction par des recherches portant sur chaque système, toute philosophie n'est que la réalisation plus ou moins achevée d'une des deux tendances antagonistes : la tendance idéaliste et la tendance matérialiste. Et c'est dans chaque philosophie que se réalise non pas la tendance, mais la contradiction entre les deux tendances. » L. Althusser, *Initiation...*, *op. cit.*, p. 323.

¹⁸⁰ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, *op. cit.*, p. 155.

minoritaire, qui occupera les réflexions du dernier Althusser¹⁸¹, reconnaissable à ses manœuvres visant à invalider les questions de l'idéalisme¹⁸², à en investir et en renverser les catégories, à s'opposer à ses Thèses par des positions adverses, etc. — le tout au service de la science et de la libération des pratiques. Si l'idéalisme tend à poser, face au divers des pratiques qui composent une formation sociale, une philosophie *garante* et *maîtresse* de la Vérité et de leurs « vérités », en leur offrant des *images théoriques* d'elles-mêmes en lesquelles elles puissent *se reconnaître*, c'est-à-dire *se méconnaître* – assurant ce faisant son autoconsécration théorique, et *en tant que* théorie –, la tendance matérialiste, partant quant à elle du *primat de la pratique sur la théorie*, refuse à la philosophie son statut théorique de *Vérité des vérités* ou de *vérité des pratiques*, et vise à tracer en elle, au contraire, des *lignes de démarcation* où se marquent des prises de distance, où se « font » certains « vides », de manière à dégager pour ces pratiques des avenues de libre développement, hors l'emprise idéologique de la philosophie — idéaliste. C'est pourquoi la pratique de la science, pour s'en tenir à cet exemple privilégié, a à bénéficier de prises de position matérialistes qui, sans sortir du domaine de la philosophie, n'en interrompent pas moins le circuit de la reconnaissance spéculaire par lequel l'idéalisme, à travers ses questions et catégories d'origine religieuse, juridique, etc., s'assure de sa domestication idéologique; en invalidant la question de l'origine ou de la garantie de la connaissance, le matérialisme philosophique peut contribuer à lever les inhibitions ou « obstacles épistémologiques » (Bachelard) qui pèsent sur le procès réel du développement pratique des sciences.¹⁸³

La philosophie, après Argenteuil, est devenue cette pratique du discours qui dispose et oppose questions, Thèses et catégories plus ou moins « justes », à l'intérieur du champ de bataille qu'elle invente et institue – un singulier régime de la théorie qui « n'est, dans la théorie, *que la délégation*

¹⁸¹ L. Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », *Écrits philosophiques et politiques I*, Paris, Stock/IMEC, 1995, pp. 539-576.

¹⁸² « Et la preuve qu'on pouvait *penser autrement*, penser dans une autre "problématique", dans les mêmes temps difficiles pour la philosophie : c'est l'existence d'une autre tradition que la tradition idéaliste : la tradition *matérialiste*, qui non seulement pensait en dehors de la religion, mais en dehors des questions religieuses transformées en questions philosophiques, donc sur une tout autre "base", dans une tout autre "problématique", en dénonçant et rejetant *les questions qui n'ont pas de sens*. » L. Althusser, *Initiation...*, *op. cit.*, p. 71.

¹⁸³ Où l'on voit le changement de régime qui affecte cette notion d'« obstacle épistémologique » : celui-ci ne relève plus de la seule inertie d'une imagination coincée dans les métaphysiques spontanées de la connaissance ordinaire, mais il est, en tant qu'idéologie philosophico-scientifique, dynamiquement maintenu par un ensemble de forces structurellement complices de l'hégémonie politique en vigueur.

de la lutte de classe économique, politique, et idéologique » et « à ce titre, "en dernière instance, lutte de classe dans la théorie" »¹⁸⁴. Or cette détermination de la philosophie est ignorée d'elle-même; ce n'est que par une *théorie non-philosophique de la philosophie*, relevant de la science de l'histoire, que peut être produite la connaissance de sa structure et de son mode de fonctionnement. C'est donc qu'en l'absence d'une telle théorie, la philosophie *rumine* : elle répète éternellement, au travers de son histoire apparente comme au travers de toutes les mutations conjoncturelles scientifiques et politico-idéologiques qui la surdéterminent, un même choc de tendances — répétition liée à la méconnaissance, et même à la *dénégation* de sa conformation structurelle¹⁸⁵. L'avènement de sa théorie engage-t-il alors, pour la philosophie, une transformation de sa pratique?

Une nouvelle pratique de la philosophie?

Partis à la recherche de la philosophie marxiste, seule à même de discerner et d'orienter, pour le parti qui s'en réclame, la théorie nécessaire à sa politique, nous nous étions butés au caractère énigmatique du régime discursif dont elle relève. Il a alors fallu, soutenu en cela par les concepts de la science de l'histoire, en formuler la théorie : la philosophie nous est alors apparue comme une « politique investie d'une certaine manière, politique continuée d'une certaine manière, politique ruminée d'une certaine manière »¹⁸⁶. La lecture de Marx et des marxistes avait beau déchiffrer à grand-peine les linéaments d'une philosophie qu'il s'agissait d'élaborer, afin de servir la politique qui se jouait au-dehors — elle avait beau faire, c'est au dedans de la philosophie qu'il s'agissait de retrouver la politique.

¹⁸⁴ *id.*, p. 359.

¹⁸⁵ « Depuis que la philosophie existe, depuis le *Θεωρεῖν* de Platon jusqu'au philosophe "fonctionnaire de l'humanité" de Husserl, et même jusqu'à Heidegger en certains de ses textes, l'histoire de la philosophie est aussi dominée par cette répétition, qui est la répétition d'une contradiction : la *dénégation théorique de sa propre pratique, et de gigantesques efforts théoriques pour enregistrer cette dénégalion dans des discours cohérents.* » L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, *op. cit.*, p. 42.

¹⁸⁶ *id.*, p. 15.

La philosophie s'est, depuis, déterminée comme une politique qui s'ignore, mieux, qui cherche à s'ignorer; car c'est de cette dénégation qu'elle vit. De système en système, elle exécute d'autant mieux sa fonction qu'elle s'y rend étrangère; elle ne peut jouer son rôle qu'en s'aveuglant aussi bien à la scène qu'aux coulisses. S'il doit y avoir une philosophie marxiste, ce ne peut être qu'une philosophie qui, s'adossant à la théorie non philosophique de sa structure et de son fonctionnement, *ouvre les yeux*; mais alors elle cesse d'être une philosophie au sens traditionnel du terme. Ne pouvant exister « qu'à la condition d'assumer de manière radicale la nature et les mécanismes de la philosophie »¹⁸⁷, elle prendra parti, et se battra, sur le champ de bataille, à coup de Thèses et de catégories. Mais sachant la fonction dominante de la philosophie, elle en rejettera les nombreuses règles traditionnelles : elle refusera de s'ériger en discours de Vérité, miroir et garant du sens des pratiques qui lui sont extérieures; elle évitera la forme du système, complice de la fonction d'État. Le matérialisme des Lumières, écho philosophique d'une bourgeoisie ascendante, en sa lutte de classes dans la théorie, pouvait encore, tout en prenant parti en faveur des sciences, forger des systèmes; c'était encore la philosophie d'une nouvelle classe dominante, visant à l'exercice du pouvoir d'État. Mais la philosophie marxiste, depuis ses positions prolétariennes, ne peut viser, à la manière de la politique communiste qui vise un « État-non-État » (Lénine), c'est-à-dire un État qui tende à son dépérissement, *qu'une philosophie-non-philosophie*, c'est-à-dire une philosophie « qui cesse d'être produite dans la forme d'une philosophie, dont la fonction d'hégémonie théorique dépérisse pour laisser la place à de nouvelles formes d'existence philosophiques. »¹⁸⁸

C'est pourquoi il n'y a pas de philosophie marxiste; ce qu'il doit y avoir à la place, c'est une *nouvelle pratique de la philosophie*. Ainsi le silence philosophique de Marx ne relève-t-il plus d'un simple manque de temps, ou de difficultés liées au brouillard idéologique, que seul l'envol tardif de la chouette de Minerve serait à même de dissiper; ce silence était déjà le signe d'une pratique nouvelle, n'intervenant en philosophie qu'en refusant, d'une certaine manière, d'en participer. C'est à cette nouvelle pratique qu'en appelle Althusser, à coups de conférences et de manuels inédits, dans les

¹⁸⁷ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, *op. cit.*, p. 311.

¹⁸⁸ L. Althusser, « La transformation de la philosophie », *op. cit.*, p. 177.

dernières années de son activité philosophique : une pratique qui ne s'appuie sur la science de son histoire que pour cesser d'y être irrémédiablement assujettie, se dégager d'elle-même, et ainsi déblayer les voies de l'imaginaire auquel nous sommes astreints, de l'ensemble des forces qui y font obstacle au nouveau. Pratique paradoxale, s'il en est : elle ne cherche à connaître son statut et à penser sa tradition que pour mieux s'en défaire, et mieux y « faire » un vide depuis lequel la perforer, la dégonfler et la réduire — en lui retirant l'évidence de ses questions, en remontant la généalogie de ses catégories « naturelles ». Telle est, pour l'essentiel, la *politique* de cette nouvelle philosophie, « critique et révolutionnaire »¹⁸⁹. Il y aurait, semblerait-il, tant à en attendre. Mais il est déjà tard, déjà trop tard ; car voici que s'amorce, silencieusement, le déclin du projet communiste — et tombe la nuit tragique qui rivera définitivement son combattant philosophique au silence.

¹⁸⁹ K. Marx, *Le Capital*, Livre I (tr. J.-P. Lefebvre), Paris, P.U.F., 1993, p. 17.

Chapitre 2 : Michel Foucault et la politique du savoir

À aborder maintenant la seconde œuvre qui fait l'objet de notre étude, on ne pourra manquer de s'étonner de l'acuité d'un ensemble de contrastes par lesquels s'oppose, quant à sa réception, à celle que nous venons de quitter.

C'est tout d'abord une question de quantité, en extension comme en intensité. Si le nom d'Althusser, après son heure de gloire, a à toutes fins pratiques cessé de nous être contemporain — à l'exception d'une recrudescence récente, encore timide —, celui de Foucault semble, par le formidable foisonnement de commentaires et d'hommages, de critiques et de prolongements qu'il suscite aujourd'hui, jouer un rôle de premier plan dans la définition de notre « siècle ». Au point qu'à vouloir s'inscrire dans la foulée de ce moutonnement exégétique, on peut se demander ce qu'on pourrait y ajouter. Il va bien nous falloir, pourtant, nous y risquer.

Non sans d'abord affronter un problème, qui renvoie au deuxième élément du contraste. Nous avons pu nous étonner, au début du premier chapitre, de ce doute qui assaillait les commentateurs et commentatrices d'Althusser, quant à l'existence même d'une œuvre à commenter; doute dont le caractère presque systématique ne s'était révélé pour nous avoir comme seule contrepartie que la remarquable constance d'une question, confinant à la récurrence obsessionnelle — celle de la *philosophie marxiste*, traversant d'un bout à l'autre un corpus à la consistance autrement questionnable. Or tout se présente, dans le cas de Michel Foucault, comme un cas de figure symétriquement inversé : qu'il y ait là *œuvre*, il n'est venu et ne vient à l'esprit de personne d'en douter; et pourtant tout se complique lorsque surgissent les questions de son unité thématique, de son objet de prédilection, de son appartenance générique. On admet aisément l'existence d'*une* œuvre; mais on peine à en fixer les contours.

D'autant plus que c'est cette œuvre elle-même qui, devant ce problème, semble se défilier, insaisissable, narquoise. « Eh quoi » — ainsi s'exprime Foucault dans un passage célèbre, alors qu'il tance, à la fin de l'introduction à *L'Archéologie du savoir*, son objecteur imaginaire :

- Eh quoi, vous imaginez-vous que je prendrais à écrire tant de peine et tant de plaisir, croyez-vous que je m'y serais obstiné, tête baissée, si je ne préparais — d'une main un peu fébrile — le labyrinthe où m'aventurer, déplacer mon propos, lui ouvrir des souterrains, l'enfoncer loin de lui-même, lui trouver des surplombs qui résument et déforment son parcours, où me perdre et apparaître finalement à des yeux que je n'aurai jamais plus à rencontrer. Plus d'un, comme moi sans doute, écrivent pour n'avoir plus de visage. Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même : c'est une morale d'état civil ; elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libres quand il s'agit d'écrire.¹⁹⁰

Qu'on se le tienne, donc, pour dit : l'œuvre de Michel Foucault est une œuvre qui refuse de s'identifier. Elle clame sa liberté, son droit à s'enfoncer dans son propre labyrinthe, à s'y mouvoir de problème en objet et de « souterrains » en « surplombs », son droit à passer sans douane, enfin, les frontières qui séparent et limitent les disciplines. Mais la « morale d'état civil » en a vu d'autres ; et en cette œuvre récalcitrante, frondeuse, qui refuse de s'identifier *sur le plan théorique*, elle croit déjà discerner la silhouette d'une position *politique*. Ne faut-il pas en effet lire, en ce cri libertaire, cette posture séditeuse, l'indice d'un autre principe de cohérence, la permanence d'une seule et même option investie dans des champs à chaque fois renouvelés ?

Ici encore, il faudra reculer. L'hypothèse résiste mal au simple survol de la biographie. Le Parti auquel Althusser avait lié son sort, Michel Foucault l'a connu, lui aussi, au début des années 1950 ; mais en 1966, alors qu'il enseigne à Clermont-Ferrand, ses collègues le disent gaulliste ; on le retrouve associé aux groupuscules maoïstes au début des années 1970, puis se rapprochant de la « deuxième gauche » dans la seconde moitié de la décennie ; vers 1979, on le découvre, fébrile, s'enthousiasmant pour la révolution iranienne. Et lorsqu'interrogé en entretien, à la veille de sa mort, quant à sa véritable position politique (« *Où vous situez-vous vraiment ?* »), c'est un Foucault amusé qui répond :

- Je crois en effet avoir été localisé tour à tour et parfois simultanément sur la plupart des cases de l'échiquier politique : anarchiste, gauchiste, marxiste tapageur ou occulte, nihiliste, antimarxiste explicite ou caché, technocrate au service du gaullisme, néolibéral... Un professeur américain se plaignait qu'on invitât aux États-Unis un crypto-marxiste comme moi et j'ai été dénoncé dans la presse des pays de l'Est comme un complice de la dissidence. Aucune de ces caractérisations n'est par elle-même importante ; leur

¹⁹⁰ M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 2014, p. 29

ensemble, en revanche, fait sens. Et je dois reconnaître que cette signification ne me convient pas trop mal.

Il est vrai que je n'aime pas m'identifier et que m'amuse la diversité des jugements et des classifications dont j'ai été l'objet.¹⁹¹

Peu d'espoir, donc, pour une assignation politique qui chercherait à pallier à l'impossible fixation théorique. Et c'est pourquoi nous nous refuserons, devant ces exercices, et à l'un et à l'autre.¹⁹² Il s'agira pour nous, plus modestement, de nous enfoncer dans le « labyrinthe » à la suite de Foucault, et d'y découper des segments de son parcours : le premier segment, qui correspond *grosso modo* à la seconde moitié des années 1960, et culmine avec la parution de *L'Archéologie du savoir*, nous mènera à interroger les modalités par lesquelles Foucault cherche à l'époque à s'inscrire dans l'espace théorique de l'histoire épistémologique des sciences, tout en engageant la refonte; le second segment, traversant la première moitié des années 1970, nous fera partir des problèmes laissés en suspens par les conquêtes théoriques du premier, et nous acheminera vers le projet d'une *histoire politique* du domaine des savoirs, articulé à, et relancé par une nouvelle forme d'engagement. Tout au long du chapitre, nous tâcherons de mettre en évidence les points de discussion critique avec la pensée d'Althusser, qui fonctionne comme une référence constante, quoique la plupart du temps implicite, des développements foucauldien; ainsi s'agira-t-il pour nous de mettre à l'épreuve l'hypothèse de lecture qui commande ce mémoire, à savoir l'hypothèse d'un *espace théorique commun*.

¹⁹¹ Michel Foucault, "Polémique, politique et problématisations", *Dits et Écrits II*, Paris, Gallimard (Quarto), 2005, n° 342, p. 1412

¹⁹² Nous suivons en cela de nombreux commentateurs, par exemple M. Poster : « On peut toujours découvrir une unité profonde dans [les] écrits [de Michel Foucault]. [...] Une interprétation plus féconde consiste à commencer par reconnaître la diversité des thèmes et des stratégies dans ces textes [...] ». M. Poster, « Foucault, le présent et l'histoire », in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale – Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989, p. 354.

Première partie : Pour une histoire des sciences sans vérité

Inscriptions, élargissements, refontes

Pourquoi ne pas en partir, d'ailleurs? Qu'on entende bien : il ne s'agit pas de poser, au point de départ de l'analyse, l'intersection dont nous ne prétendons relever les effets qu'à son terme. Il nous suffira d'une dimension commune, et d'une seule; et peut-être, de là, serons-nous en mesure d'aller à la rencontre de la *rencontre* qui définit, à nos yeux, un nouveau lieu, une nouvelle place pour la philosophie.

Nous n'aurons pas à chercher bien loin. Cette dimension commune initiale, en effet, n'est pas tant à produire ou à reconstituer qu'à relever, tout simplement, là où elle est expressément revendiquée, à même la série de ces hommages et renvois complices qui se répondent, d'une œuvre à l'autre, tout au long des années 1960. Ainsi trouve-t-on chez Althusser, dans la préface à *Lire le Capital*, le nom de Foucault martelé pas moins de quatre fois en l'espace d'une trentaine de pages, inscrit sous le signe général d'une « révolution dans la conception traditionnelle de l'histoire des sciences », et ses travaux sur la folie ou la clinique pris à témoin pour preuves que « l'histoire de la raison n'est ni une histoire linéaire de développement continu, ni, dans sa continuité, l'histoire de la manifestation ou de la prise de conscience progressive d'une Raison, tout entière présente dans le germe de ses origines et que son histoire ne ferait que révéler au grand jour. »¹⁹³ Ainsi est-il possible, réciproquement, de repérer chez un Foucault plus discret, l'évocation, aux côtés des noms déjà familiers de Bachelard et de Canguilhem, de certaines « scissions » considérées comme « les plus radicales » de la « mutation épistémologique » en cours — celle qui consiste à rechercher « sous les grandes continuités de la pensée, sous les manifestations massives et homogènes d'un esprit ou d'une mentalité collective, sous le devenir têtue d'une science s'acharnant à exister et à s'achever dès son

¹⁹³ L. Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, *op. cit.*, pp. 45-46.

commencement, sous la persistance d'un genre, d'une forme, d'une discipline, d'une activité théorique, [...] l'incidence des interruptions»¹⁹⁴. D'une œuvre à l'autre, un même espace se dessine; balisé par les travaux d'illustres prédécesseurs (Bachelard, Canguilhem, mais aussi Cavailles et Koyré), il forme l'horizon de leurs démarches singulières, dans ce qui est déjà en passe de s'ériger en tradition : la tradition française d'histoire épistémologique des sciences.

Une fois fixé cet espace, il reste à établir les positions que nos deux auteurs aspirent à y occuper. Et déjà un premier constat s'impose : chez Foucault comme chez Althusser, il ne s'agit pas simplement de s'inscrire à l'intérieur du champ délimité par les prédécesseurs, mais bien de l'élargir, de manière à y inclure de nouveaux domaines d'objets possibles. Nous avons déjà retracé, au premier chapitre, une première direction de l'argumentation althusserienne : de la thèse léniniste qui consistait à rapporter la politique (communiste) à sa théorie directrice (la « science marxiste du développement des formations sociales »), nous étions passés à son *redoublement* sous la forme d'une nouvelle thèse, rapportant cette théorie elle-même à sa théorie — à savoir cette philosophie marxiste, conçue comme épistémologie de la science de l'histoire, qui restait à élaborer. Or nous pouvons tout à fait retourner cette argumentation, la parcourir en sens inverse : d'une certaine manière, en effet, tout se passe comme si Althusser n'avait cherché qu'à étendre la démarche de l'épistémologie historique des sciences à un nouvel objet, une nouvelle discipline, la science marxiste de l'histoire. Mais la singularité même de ce nouvel objet ne pouvait pas rester sans effet quant à la démarche même qui aspirait à s'en saisir : qu'est-ce que la science de l'histoire, en effet, sinon cette discipline qui a à inclure, au titre de ses objets possibles, l'histoire des régimes de scientificité ou « modes de production des connaissances » ? Que pouvait donc y découvrir son analyse épistémologique et historique, sinon quelque chose de sa propre méthode, son propre *modus operandi* ? L'élargissement du domaine de l'épistémologie historique ne pouvait donc s'achever que par sa refonte, sous la gouverne de son nouvel objet. En cherchant à se situer à l'intersection de deux domaines théoriques distincts (le

¹⁹⁴ M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., pp. 9-11. La mention d'Althusser n'apparaît ici qu'en note de bas de page, à la suite de la citation suivante : « Enfin, sans doute les scissions les plus radicales sont-elles les coupures effectuées par un travail de transformation théorique lorsqu'il "fonde une science en la détachant de l'idéologie de son passé et en révélant ce passé comme idéologique". »

marxisme et l'épistémologie), Althusser n'avait pu, au final, que les replier l'un sur l'autre; et ce qui se lisait au départ comme une inscription ponctuelle s'était avéré, en bout de parcours, indissociable de la réécriture de l'ensemble.¹⁹⁵

Peut-être le problème se pose-t-il essentiellement de la même manière en ce qui concerne les travaux de Michel Foucault. Il affleure, en tout cas, dans *L'Archéologie du savoir*, qui fera pour nous l'objet d'une attention privilégiée — ce dernier ouvrage n'engage-t-il pas par excellence, d'ailleurs, l'occupation d'une de ces positions de « surplombs » qui « résument et déforment » le parcours, évoquées en introduction ? Notre point d'ancrage fonctionne ainsi comme un terrain placé d'emblée sous le signe de la rétrospective. Et ce qui se présente au regard d'alors, tourné vers le passé, c'est un ensemble de travaux qui semblent poursuivre, à leur manière, le projet qui était également celui d'Althusser : à savoir un élargissement du domaine d'enquête de l'épistémologie historique, son ouverture à de nouvelles « régions » de rationalité, pour reprendre l'expression de Bachelard.¹⁹⁶

Inscriptions inaugurales dans un même champ théorique, perspectives partagées de son élargissement : jusqu'à présent la mise en parallèle fonctionne. La différence ne tiendrait plus qu'aux objets auxquels il s'agit d'étendre le domaine commun — Althusser s'attardant à la « science marxiste de l'histoire », Foucault soumettant à l'étude de nouvelles disciplines telles que la psychiatrie, la médecine clinique, l'économie politique ou la linguistique. Or il se trouve que cette extension singulière n'a pas été sans soulever un certain nombre de problèmes qui lui sont propres, comme le souligne Foucault dans un entretien de 1969 :

¹⁹⁵ Ce projet de « refonte » de l'épistémologie historique court, parallèlement aux objectifs plus proprement politiques, tout au long de ce « premier mouvement » de la pensée d'Althusser qui se met à basculer à partir de la « crise » de 1966. On en trouvera une illustration exemplaire dans les paragraphes conclusifs de la préface à *Lire le Capital*, consacrés à « l'esquisse de la position » du « problème réel de la connaissance » : Althusser cherche à y penser, à partir de Marx, la différence entre le mode idéologique du connaître et le « mécanisme » d'appropriation cognitive de l'objet réel par la connaissance scientifique. Cf. L. Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, *op. cit.*, pp. 55-79.

¹⁹⁶ Pour résumer grossièrement la série des « extensions » foucauldienne, on peut établir la séquence suivante : *Histoire de la folie* pour le domaine de la psychiatrie et *Naissance de la clinique* pour la médecine clinique (et notamment l'anatomie pathologique). *Les mots et les choses* présentent un cas de figure beaucoup plus compliqué : le domaine de savoir qui fait l'objet de la recherche, c'est celui des sciences humaines ; mais toute la thèse de l'ouvrage vise à inscrire le surgissement de ce dernier à la rencontre et à l'intersection de trois autres champs disciplinaires – l'économie politique, la linguistique et la philologie, la biologie – dont il s'agit de reconstituer les histoires – histoires parallèles et pourtant analogues, obéissant à un ensemble de mutations communes, qu'on ne saurait attribuer aux seuls progrès dans l'approfondissement de leurs objets respectifs. Cf. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* [1961], Paris, Gallimard, 1972 ; *Naissance de la clinique* [1963], Paris, P.U.F., 2009 ; *Les mots et les choses* [1966], Paris, Gallimard, 2004.

Pourquoi ces enquêtes m'ont-elles amené à édifier toute cette machinerie théorique de *L'Archéologie du savoir*, qui me semble un livre assez difficile à la lecture? J'avais rencontré plusieurs problèmes. Celui-ci surtout : quand on faisait de l'histoire des sciences, on traitait de façon privilégiée, presque exclusive, des belles, bonnes sciences bien formelles, comme les mathématiques ou la physique théorique. Mais, lorsqu'on abordait des disciplines comme les sciences empiriques, on était très gêné, on se contentait le plus souvent d'une sorte d'inventaire des découvertes, on se disait que ces disciplines n'étaient en somme que des mélanges de vérités et d'erreurs; dans ces connaissances si imprécises, l'esprit des gens, leurs préjugés, les postulats dont ils partaient, leurs habitudes mentales, les influences qu'ils subissaient, les images qu'ils avaient dans la tête, leurs rêveries, tout cela les empêchait d'accéder à la vérité; et l'histoire de ces sciences n'était finalement que l'histoire du mélange de ces erreurs massives et nombreuses avec quelques pépites de vérité, le problème étant de savoir comment un jour quelqu'un avait découvert une pépite. Pareille description me gênait [...].¹⁹⁷

La spécificité de la démarche foucauldienne trouverait ainsi son amorce dans une certaine gêne, ou plutôt dans l'écart entre deux gênes qui se répondent : gêne des historiens des sciences devant ces disciplines empiriques qui résistent, par leurs « mélanges de vérités et d'erreurs », aux modèles de traitement pourtant consacrés dans le domaine des sciences plus théoriques, plus formelles, plus pures; gêne en retour de Foucault devant ces « histoires » de fortune qui se contentent, face aux difficultés, de dresser l'« inventaire des découvertes » et de départager, dans le passé de ces sciences, ce qui relève du vrai de ce qui tient de l'erreur. Il fallait donc reposer tout le problème à nouveaux frais : comment, en effet, faire l'histoire de sciences dont la scientificité s'avère elle-même fragile, inconsistante, troublée? Comment retracer les ruptures et les transformations de ces disciplines si faiblement formalisées, comment ordonner leurs passés en fonction de la récurrence d'une actualité elle-même douteuse, comment y établir, avec fermeté, le partage entre le sanctionné et le périmé? Comment reconstituer, autrement dit, l'histoire épistémologique d'une science sans l'assurance de sa vérité terminale?

À ce problème de méthode, Foucault oppose une solution d'une redoutable simplicité : de ces sciences ambiguës qui n'ont jamais cessé de mélanger vérités et erreurs, on ne fera l'histoire qu'à une

¹⁹⁷ M. Foucault, « Michel Foucault explique son dernier livre » [1969], *Dits et Écrits I, op. cit.*, n° 66, p. 805.

seule condition — celle de suspendre la norme de vérité censée régir leur marche¹⁹⁸. Il faudra donc faire de l'histoire des sciences *autrement* : en s'abstenant d'y supposer une conquête d'objectivité, ne serait-ce que par surprise, le développement d'une rationalité, ne serait-ce que par à-coups; en se gardant, enfin, de faire de leur état présent le but et résultat de leurs péripéties passées. Reste à savoir s'il s'agit bien toujours de la même histoire, et, le cas échéant, de quelle histoire il peut bien s'agir.

La description du savoir

Nous atteignons ici à la limite du parallèle dont nous étions partis : inscription initiale dans un même espace théorique, perspectives analogues d'élargissement, exigences de refonte partagées. En ce point, tout diverge. Pour Althusser, en effet, c'était la nature même de la discipline envisagée, son régime propre de scientificité, sa norme intrinsèque de vérité, qui commandait la restructuration de la démarche dans le domaine de l'histoire épistémologique des sciences. Chez Foucault, rien de tel; plutôt l'inverse, serait-on tenté de dire. Loin d'ordonner l'épistémologie aux normes de la science qu'elle se donne pour objet, il est plutôt question ici de l'en couper, de l'autonomiser. Face au doute que soulève la scientificité des domaines étudiés, il faut surenchérir : Foucault redouble l'incertitude par une mise entre parenthèses, une véritable *epochè*.

C'est une telle suspension du jugement que met en scène le chapitre inaugural aux accents cartésiens qui ouvre *L'Archéologie du savoir* : « Je n'accepterai les ensembles que l'histoire me propose que pour les mettre aussitôt à la question »... « J'ai pris soin de n'admettre comme valable aucune de ces entités qui pouvaient m'être proposées et que l'habitude mettait à ma disposition. »¹⁹⁹ Tout commence donc par une *tabula rasa* des grandes « unités du discours », « unités toutes données », « synthèses toutes faites » qui « diversifient, chacune à leur manière, le thème de la continuité », passées successivement au rabot d'un doute méthodiquement appliqué : « tradition », « influence »,

¹⁹⁸ On songera ici au problème, signalé en introduction, qui avait contraint Canguilhem à s'écarter de Bachelard : « À ne vouloir faire que l'histoire de la vérité on fait une histoire illusoire. » Nous aurons bientôt l'occasion de prendre acte de la radicalité du déplacement proposé par Foucault.

¹⁹⁹ M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, pp. 41 et 47.

« développement » ou « évolution », « mentalité » et « esprit » ; les *genres* du discours (« science, littérature, philosophie, religion, histoire, fiction, etc. ») ; et même ces unités d'apparence insécables que constituent *le livre, l'œuvre* ou *l'auteur*. Mais peut-être faut-il déjà y voir, plutôt qu'une opération première, un effet différé, étendu, de cette *époque* initiale qui, de l'intérieur du domaine de l'histoire des sciences, porte sur ce qui en commande d'emblée tout le projet — à savoir la notion de « vérité ». Plus que d'un doute d'héritage cartésien, il serait alors question d'une certaine forme de *réduction*, au sens husserlien ; à la différence que la mise entre parenthèses porterait non pas sur la « thèse de l'existence du monde » propre à l'« attitude naturelle », mais sur l'idée même de « vérité », entendue comme adéquation du discours à son corrélat objectif, identité des propositions et des états de fait, union des mots et des choses.

Cette différence quant à l'objet de l'opération pose immédiatement la question de son résultat, ou de son *résidu*. Que reste-t-il à l'historien des sciences, en effet, une fois mis entre parenthèses l'aiguillon de la vérité ? Il reste la masse des énoncés pris dans leur matérialité, la prodigieuse accumulation des choses dites, la trace des événements de discours composant, pour une culture, son archive. Et ces choses dites, ces événements de discours, témoignent à leur tour, de par un certain nombre de régularités qu'elles présentent à l'observation, de l'existence d'un ensemble historique de *pratiques discursives* plus ou moins fortement réglées. Ces pratiques discursives ne sauraient être ramenées aux structures de la scientificité : une fois levée la vérité comme marque et *telos* de la science et de son histoire, c'est toute la fonction historico-critique de la catégorie de « science » qui se trouve neutralisée ; rien n'empêche alors l'analyse de transgresser les frontières disciplinaires, de circuler d'un genre de discours à l'autre, d'effectuer des coupes transversales à travers des domaines d'énoncés d'apparence hétérogènes²⁰⁰. Ce qui compte, désormais, ce sont les choses dites, prises dans leur positivité ; et c'est le fait qu'une chose ayant été dite, elle l'ait été suivant un certain nombre de règles, repérables au travers d'une masse critique d'énoncés similaires ou connexes.

²⁰⁰ « Les territoires archéologiques peuvent traverser des textes "littéraires", ou "philosophiques" aussi bien que des textes scientifiques. Le savoir n'est pas investi seulement dans des démonstrations, il peut l'être aussi dans des fictions, dans des réflexions, dans des récits, dans des règlements institutionnels, dans des décisions politiques. » M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 248.

C'est pourquoi l'*époque* initiale portant sur la notion de vérité peut désormais s'étendre à l'ensemble de ces grandes « unités du discours » ou de ces « synthèses toutes faites » par lesquelles on appréhende, habituellement, les dits et les écrits qui viennent depuis les fonds d'archive à la rencontre des historiens.

S'offre alors à la démarche de réduction la conquête d'un nouveau point de vue, le déploiement d'un nouveau territoire :

Une fois suspendues ces formes immédiates de continuité, tout un domaine en effet se trouve libéré. Un domaine immense, mais qu'on peut définir : il est constitué par l'ensemble de tous les énoncés effectifs (qu'ils aient été parlés et écrits), dans leur dispersion d'évènements et dans l'instance qui est propre à chacun. Avant d'avoir affaire, en toute certitude, à une science, ou à des romans, ou à des discours politiques, ou à l'œuvre d'un auteur ou même à un livre, le matériau qu'on a à traiter dans sa neutralité première, c'est une population d'évènements dans l'espace du discours en général. Ainsi apparaît le projet d'une *description des évènements discursifs* comme horizon pour la recherche des unités qui s'y forment.²⁰¹

Le débordement de l'espace théorique initial débouche ainsi sur un champ en apparence illimité : en lieu et place d'une histoire des sciences retraçant l'émergence par à-coups de rationalités productrices de vérité, on trouve désormais le projet d'une histoire des choses dites, ressaisies au niveau de leur pure contingence événementielle. La perspective s'efface du progrès d'une instance subjective, fut-elle appelée « raison », réalisant la conquête progressive, même de manière discontinue, d'une objectivité autrement repliée sur son opacité ; sous les parenthèses de la réduction, en effet, il n'y a plus qu'un ensemble ouvert de pratiques anonymes, formatrices d'énoncés ; et si le sujet comme l'objet cessent d'y être donnés, ce n'est que pour revenir comme *fonctions du discours*, ou « variables intrinsèques »²⁰². Car c'est bien ce qu'implique le projet d'une histoire des « évènements discursifs » : tracer les contours d'une famille d'énoncés, repérer une *positivité*, ce sera non pas découvrir, à la lumière du discours actuel et de ses objets reconnus, des groupes de formules témoignant d'une conscience déjà véridique ou encore erronée, et corrélativement d'objets encore masqués ou déjà circonscrits ; ce sera au contraire dégager, à même la masse des énoncés, certains ensembles qu'on

²⁰¹ *id.*, p. 41.

²⁰² Cf. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Ed. Minit, 1986, p. 18.

pourra dire *topologiques* et, par analogie avec la démarche phénoménologique, *constituants*. Une formation discursive, une positivité, c'est en effet ce qui forme de façon régulière, et ne se transforme qu'au niveau d'un même espace associé : *espace corrélatif*, correspondant à la distribution des positions de sujets, au découpage des objets, à la combinatoire des concepts en vigueur dans un groupe d'énoncés déterminé; *espace complémentaire* où se joue, pour ce même groupe, le jeu de ses « *relations discursives avec les milieux non discursifs* »²⁰³.

C'est la formation régulière de cet espace associé qui autorise à parler de *pratique discursive*; une pratique singularisée se reconnaît à la systématisme du monde dont elle s'entoure²⁰⁴; et ce dernier en vient-il à changer que c'est la pratique elle-même qui se transforme. Ce « monde », Michel Foucault l'appelle *savoir*, en une définition que nous citerons ici dans son intégralité :

Cet ensemble d'éléments, formés de façon régulière par une pratique discursive [...], on peut l'appeler *savoir*. Un savoir, c'est ce dont on peut parler dans une pratique discursive qui se trouve par là spécifiée : le domaine constitué par les différents objets qui acquerront ou non un statut scientifique (le savoir de la psychiatrie, au XIX^e siècle, ce n'est pas la somme de ce qu'on a cru vrai, c'est l'ensemble des conduites, des singularités, des déviations dont on peut parler dans le discours psychiatrique); un savoir, c'est aussi l'espace dans lequel le sujet peut prendre position pour parler des objets auxquels il a affaire dans son discours (en ce sens, le savoir de la médecine clinique, c'est l'ensemble des fonctions de regard, d'interrogation, de déchiffrement, d'enregistrement, de décision, que peut exercer le sujet du discours médical); un savoir, c'est aussi le champ de coordination et de subordination des énoncés où les concepts apparaissent, se définissent, s'appliquent et se transforment (à ce niveau, le savoir de l'Histoire naturelle, au XVIII^e siècle, ce n'est pas la somme de ce qui a été dit, c'est l'ensemble des modes et des emplacements selon lesquels on peut intégrer au déjà-dit tout énoncé nouveau); enfin un savoir se définit par des possibilités d'utilisation et d'appropriation offertes par le discours (ainsi, le savoir de l'économie politique, ce n'est pas la thèse des différentes thèses soutenues, mais c'est l'ensemble de ses points d'articulation sur d'autres discours ou sur d'autres pratiques qui ne sont pas discursives).²⁰⁵

²⁰³ M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, p. 93-94. Nous empruntons la terminologie *espace corrélatif/espace complémentaire* à Gilles Deleuze – cf. G. Deleuze, *id.*, pp. 14-19.

²⁰⁴ « Sartre disait que, à la différence des éléments hypnagogiques constants et du monde commun de la veille, c'est chaque rêve, chaque image de rêve, qui avait son monde spécifique. Les énoncés de Foucault sont comme des rêves : chacun a son objet propre, ou s'entoure d'un monde. » G. Deleuze, *id.*, p. 17.

²⁰⁵ M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.* pp. 246-247.

Libérer le discours passé de sa relation à la vérité, suspendre les grandes catégories qui en commandent habituellement le traitement, ce n'est donc pas « disséminer une poussière de faits »²⁰⁶. Placés sous *epochè*, les énoncés rendus à leur dispersion de choses et à leur contingence d'évènements ne s'agglutinent pas moins, ne s'articulent pas moins en *formations discursives*; et ces dernières ont beau « mélanger vérités et erreurs », fictions et descriptions, jugements normatifs et jugements constatifs, elles n'en répondent pas moins d'une *normativité intrinsèque*, d'une régularité observable, d'un certain ordre qu'il s'agit justement de reconstituer : ainsi se dessine ce domaine nouveau, celui du *savoir*, dorénavant offert à quiconque voudra bien l'arpenter en *archéologue*.

Cette terre nouvelle où aboutit ce qui ne devait constituer à l'origine qu'une simple extension doit devenir à présent le point de départ pour une démarche à sens inverse; il faut, pour satisfaire à l'exigence de refonte, pouvoir accomplir à rebours le mouvement qui procède de la science au savoir. Ainsi se profile, pour la science, donc, la possibilité d'un nouveau « type d'histoire », distincte de celle dont « G. Bachelard et G. Canguilhem ont donné les modèles » : à leur *histoire épistémologique*, qui « prend pour norme la science constituée » et se trouve, dans son regard sur le passé, « nécessairement scandée par l'opposition de la vérité et de l'erreur, du rationnel et de l'irrationnel, de l'obstacle et de la fécondité, de la pureté et de l'impureté, du scientifique et du non-scientifique », s'ajoute et s'oppose désormais le projet d'une *histoire archéologique*, pour laquelle « la scientificité ne sert pas de norme » mais fonctionne, plus modestement, comme un seuil susceptible d'être franchi ou non par une positivité²⁰⁷. C'est donc en tant que pratique discursive distinctive, mais non privilégiée, que la science se trouve ressaisie : plus systématique, obéissant à certaines « normes de vérification et de cohérence » ainsi qu'à certaines « lois de construction » de ses propositions, répondant d'une structure d'idéalité définissable, éventuellement formalisée, la science ne s'oppose pas pour autant au savoir comme l'authentique s'oppose à la contrefaçon, ou le tableau achevé à l'esquisse; un discours scientifique n'émerge, au contraire, que sur fond de savoir, et n'existe qu'en relation avec lui. C'est en lui qu'il rencontre ses éléments constitutifs : « les objets auxquels il a affaire, les types d'énonciation qu'il met

²⁰⁶ *id.*, p. 44.

²⁰⁷ *id.*, pp. 252-258.

en jeu, les concepts qu'il manipule, et les stratégies qu'il utilise ». C'est lui, par conséquent, qui forme le préalable de « ce qui se révélera et fonctionnera comme une connaissance ou une illusion, une vérité admise ou une erreur dénoncée, un acquis définitif ou un obstacle surmonté. »²⁰⁸ Le partage entre la vérité et la fausseté s'ancre au niveau d'un savoir qui lui n'en relève pas encore, ni nécessairement.

Il n'y aura donc de science, c'est-à-dire de discours normé par la vérité et producteur de vérités, que lorsqu'au sein d'une pratique discursive, s'opère un certain nombre de modifications qui entraînent le franchissement d'un seuil, le détachement d'une sous-pratique. En émergeant une science ne reprend pas en soi l'intégralité de son domaine de provenance; mais « elle ne dissipe pas non plus — pour le renvoyer à la préhistoire des erreurs, des préjugés ou de l'imagination — le savoir qui l'entoure ». En se découpant sur le fond d'une positivité, une science ne cesse pas d'entretenir les liens qui l'y rattachent : « La science (ou ce qui se donne pour tel) se localise dans un champ de savoir et elle y joue un rôle. » Autrement dit, *il n'y a pas de « coupure »*. La méthode archéologique récuse un des concepts centraux de la « philosophie marxiste » althussérienne. Prenons ici le temps de marquer un certain nombre de différences.

Nous commencerons par rappeler ce qui marquait, pour Althusser, l'histoire des « modes de production des connaissances » : à savoir de manière générale ces sauts ou surgissements par lesquels la théorie ou ce qui en tient lieu passait d'une « structure concrète de pensée » à une autre; sur fond de « problématique » idéologique, plus révélatrice de l'imaginaire par lequel les individus se représentent le monde tel qu'ils l'éprouvent que de ce monde lui-même, émergeait par *coupure* une autre « forme de position des problèmes », une structure théorique apte à produire des connaissances vraies, qui ne rompait avec la précédente qu'en la révélant en retour comme idéologique. Si persistance de l'idéologie il devait y avoir, ce ne pouvait être que sous la forme d'une certaine sorte de *hantise philosophique*, conjoncturellement justifiée, par laquelle la science nouvelle ou déjà ancienne se trouvait comme structurellement parasitée et détournée au profit du maintien de l'hégémonie

²⁰⁸ *id.*, p. 246

politico-idéologique : idéologisation qui ne se reconnaissait alors qu'aux lapsus et symptômes manifestés par cette science.

C'est précisément cette forme du rapport de la science à l'idéologie que la mise au jour archéologique de la strate du *savoir* disqualifie et force à interroger à nouveaux frais. Que la science n'émerge que sur fond de savoir, et sans jamais cesser de s'y situer ni rompre la connexion qui l'y rattache, implique qu'il ne faille reposer la question de son fonctionnement idéologique *qu'au niveau de ce dernier* — c'est-à-dire de manière générale au niveau de sa *pratique positive*, et de son embranchement ou articulation sur des pratiques connexes ou adjacentes. Le rapport entre science et idéologie n'est pas l'affaire d'une opposition entre « problématiques » ou « structures théoriques » inconciliables, contradictoires et pourtant emmêlées; « l'idéologie n'est pas exclusive de la scientificité » et ne lui est pas plus reliée par principe; et une science ne s'éloigne pas de l'idéologie à mesure qu'elle s'épure et se resserre sur sa propre « théoricité », à défaut de quoi elle recommence nécessairement à s'idéologiser. Autrement dit, il n'y a rien dans la science, dans les structures de la scientificité, qui la prévienne au plan de sa pratique contre un éventuel fonctionnement idéologique — pas plus qu'il n'y a dans ses structures une place toujours d'emblée offerte aux prises de sa surdétermination. Le discours ordonné au vrai n'est pas subversif par nature, ni par ailleurs incompatible avec l'exercice de l'hégémonie politique; et à l'inverse la science n'a pas non plus son destin lié à l'idéologie du fait d'une nécessité structurale.

S'il doit y avoir, donc, une relation de la science à l'idéologie, celle-ci ne peut être établie qu'au cas par cas, et à un autre niveau qu'à celui de sa structure : nommément au niveau de la positivité où elle se loge et exerce ses fonctions, là où cette positivité entre elle-même en rapport avec un certain nombre de pratiques *autres*, en l'occurrence politiques et institutionnelles. C'est au lieu de rencontre des pratiques discursives et extradiscursives que se décide, pour une science, ses modalités d'affection par la politique et son histoire : au lieu où se forment les objets qui seront les siens, où se fixent les positions de sujet qu'elle mettra en œuvre, où se déterminent ses grandes options théoriques; et c'est à cet endroit que se dessine la possibilité de son fonctionnement idéologique. Le savoir est le champ où la pratique scientifique croise le domaine du politique.

Ainsi se déplace, par rapport aux positions althussériennes, l'appréciation du trait déterminant : au rapport structural science/idéologie s'oppose et se substitue l'ensemble ouvert des relations entre savoir et pratique politique. Mais il n'y a là nul privilège, nulle détermination de première ou de dernière instance : le savoir, le « monde » plus ou moins stable que secrète toute pratique régulière du discours, peut se brancher indifféremment sur tout le champ des pratiques non discursives : si la Grammaire générale a pu jouer un rôle dans la pédagogie, l'analyse des richesses, elle, l'a fait dans les pratiques commerciales des premiers capitalistes²⁰⁹; on pourrait découvrir, à le rechercher, un certain *savoir* de la peinture; et une analyse archéologique bien menée saurait faire apparaître, aux côtés de la sexualité, « une certaine “manière de parler” »²¹⁰. Tout ce qui compte, à ce stade, c'est la conquête de ce nouveau point de vue, le dégagement de cette nouvelle strate, l'élaboration de cette nouvelle méthode; et il ne se serait plus agi que de mettre cette dernière à l'épreuve, s'il ne s'était mis à tomber une nouvelle obscurité.

²⁰⁹ *id.*, pp. 93-94.

²¹⁰ *id.*, pp. 261-263.

Deuxième partie : Politique et histoire de la vérité

Causalité et relations

C'est pourtant en toute logique que les choses semblent en un premier temps se succéder. En 1969, quelques mois après la publication de *L'Archéologie du savoir*, Michel Foucault présente sa candidature au Collège de France, pour le poste laissé vacant par le décès de Jean Hyppolite l'année précédente. Il prépare à cette occasion une plaquette, intitulée *Titres et travaux*, destinée à faire valoir ses mérites ainsi qu'à annoncer, à l'attention de l'assemblée électorale des professeurs, la nature des recherches qu'il entend entreprendre auprès d'eux. Le texte commence par un survol des publications passées; puis, en une section intitulée «Projet d'enseignement», le candidat communique ses intentions : il s'agit, comme on pouvait s'y attendre, de poursuivre sur la lancée du plus récent ouvrage, par la mise en œuvre de la méthode qui s'y trouvait exposée. La pertinence de la proposition tient à ses deux volets (l'un plus « empirique », l'autre plus « théorique ») qu'elle juxtapose et croise; le pari est donc le suivant : en s'attardant à un certain *savoir*, le « savoir de l'héritage » – tel qu'il a pu se développer « tout au long du XIX^e siècle depuis les techniques de l'élevage, les tentatives faites pour l'amélioration des espèces, les essais de culture intensive, les efforts pour lutter contre les épidémies animales et végétales jusqu'à la constitution d'une génétique dont la date de naissance peut être fixée au début du XX^e siècle »²¹¹ –, on trouvera du même coup un point d'appui à l'élaboration de problèmes généraux liés à la méthode archéologique et à la nature du savoir²¹². Or il s'en faut de peu que la démarche achoppe; la candidature ne convainc que de justesse; et il faudra un deuxième tour pour que la « chaire d'histoire des systèmes de pensée » ainsi proposée par Foucault l'emporte, par 25 voix

²¹¹ M. Foucault, « Titre et travaux », *Dits et Écrits I*, *op. cit.*, n° 71, p. 872.

²¹² Soulignons au passage qu'un de ces problèmes anticipés « concerne la causalité dans l'ordre du savoir » M. Foucault, *id.*, p. 873. Nous y viendrons.

sur un total de 46, face à la « chaire de philosophie de l'action » destinée à Paul Ricœur, et à la « chaire d'histoire de la pensée rationnelle » conçue pour Yvon Belaval²¹³.

C'est donc un électorat réticent qui se présente, aux côtés d'une audience nombreuse, à la leçon inaugurale du 2 décembre 1970, dans l'espoir d'assister à l'entrée en matière de cette nouvelle recherche archéologique. Or dès les premières phrases, l'espoir s'étirole ; les perspectives de la plaquette se sont évanouies. Le projet d'archéologie du savoir de l'héritage n'aura pas lieu — il n'a jamais eu lieu. Un tout nouveau problème occupe maintenant sa place.

Il y a bien à cela quelques explications. Une affaire d'édition, d'abord : dans l'intervalle est paru, aux Éditions Gallimard, un ouvrage de François Jacob intitulé *La Logique du vivant. Une histoire de l'héritage*. La publication ne passe pas inaperçue — Foucault, dans son discours, n'hésitant pas à y saluer un travail fait « avec un éclat et une science qu'on ne saurait égaler. »²¹⁴ Cette seule déclaration devrait suffire à éclairer les raisons de l'abandon du projet initial ; mais elle ne saurait tenir lieu d'explication pour cette problématique méconnaissable qu'introduit la leçon publiée sous le titre de *L'ordre du discours*. Il faut chercher ailleurs.

Les entretiens accordés dans la même période semblent tout particulièrement indiqués : on y décèle un infime mais remarquable changement de ton. Par exemple : dans une interview publiée dans le numéro d'avril-mai 1969 du *Magazine littéraire*, Foucault, commentant la publication de *L'Archéologie du savoir*, soutient avoir écrit « une sorte de théorie pour l'histoire du savoir empirique »²¹⁵. Mais quelques mois plus tard, il se montre plus hésitant :

Nous pouvons dire que, pour moi, *L'Archéologie* n'était ni complètement une théorie ni complètement une méthodologie. [...] Ce n'est pas une théorie dans la mesure où, par exemple, je n'ai pas systématisé les relations entre les formations discursives et les formations sociales et économiques, dont l'importance a été établie par le marxisme d'une façon incontestable. Ces relations ont été laissées dans l'ombre. Il aurait fallu élaborer de telles relations pour construire une théorie.²¹⁶

²¹³ Au sujet de cette élection, et des tensions auxquelles elle a pu donner lieu, cf. Didier Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 2011, p. 334-344.

²¹⁴ M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 2012, p. 71

²¹⁵ M. Foucault, « Michel Foucault explique son dernier livre », *op. cit.*, p. 806.

²¹⁶ M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » (avec J. G. Merquior et S. P. Rouanet), in *Dits et Écrits I*, *op. cit.*, n° 85, p. 1025.

Tout se passe donc comme si Foucault découvrait, *a posteriori*, le caractère profondément lacunaire de ce qu'il prétendait avoir réalisé : l'analyse archéologique du domaine du savoir n'est pas la théorie ni même la simple méthode qu'elle croyait être. Mais alors, qu'est-elle ?

Ma réponse est que c'est quelque chose comme la désignation d'un objet : une tentative d'identifier le niveau auquel je devais me situer pour faire surgir ces objets que j'avais manipulés pendant longtemps sans même savoir qu'ils existaient, et donc sans pouvoir les nommer. [...] C'est ce point de vue que j'ai essayé de définir dans *L'Archéologie du savoir*. Il s'agissait, en somme, de définir le niveau particulier auquel l'analyste doit se placer pour faire apparaître l'existence du discours scientifique et son fonctionnement dans la société.

Ainsi l'entreprise tout juste menée à terme se voit-elle redéfinie comme la simple identification d'une strate, la pure délimitation d'un niveau — celui où apparaît un discours en son existence. Or l'exhumation seule d'une nouvelle couche de la pensée, sa mise en disponibilité pour une éventuelle description, ne saurait en tenir lieu et fonction de théorie — la description ne valant pas explication. Foucault l'admet sans complaisance, dans son retour sur le projet de *Les Mots et les Choses* :

J'ai pris trois domaines, très différents, et entre lesquels il n'y a jamais eu une communication directe : la grammaire, l'histoire naturelle et l'économie politique. J'ai eu l'impression que ces trois domaines avaient subi en deux moments précis — au milieu du XVII^e siècle et au milieu du XVIII^e siècle — un ensemble de transformations semblables. J'ai essayé d'identifier ces transformations. Je n'ai pas encore résolu le problème de localiser exactement la racine de ces transformations. [...] Sur ce point, mon embarras n'a pas diminué depuis que j'ai terminé *Les Mots et les Choses*. [...] En somme, de ce point de vue, mes progrès ont été nuls.

Le déficit théorique propre à la description archéologique tient donc à deux problèmes, restés irrésolus : celui des *relations* entre la strate nouvellement identifiée du discours et le niveau des réalités sociales, économiques et politiques auxquelles elle s'articule ; celui de la *causalité* à l'œuvre dans les transformations repérables du savoir. Il importe de noter que ces problèmes ne se posent, dans toute leur acuité, qu'à partir de la distance prise à l'égard de l'histoire épistémologique des sciences. Canguilhem avait beau souligner le rôle décisif joué par l'institution des armées nationales dans la constitution d'une biométrie, l'histoire d'une science n'en demeurait pas moins pour lui

« l'effectuation d'un projet intériorité normé ». C'est qu'en dépit des relations nombreuses à l'ensemble des pratiques extra-scientifiques, la *cause* des transformations historiques se trouvait toujours, en dernière instance, *déjà donnée*; l'histoire des sciences était une histoire mue par le *telos* de la vérité, tout le problème ne consistant alors qu'à rendre compte des péripéties — « actes » surmontant les « obstacles épistémologiques » liés aux préjugés, à la connaissance commune, aux idéologies théoriques — éprouvées sur le chemin²¹⁷. La question des relations au « dehors » socio-politique ne pouvait être que subordonnée au récit des développements immanents; ici et là, on pouvait bien déceler un impact, une influence, mais ceux-ci ne relevaient alors que des circonstances contingentes à l'éclosion de la nécessité.

Tout l'édifice s'ébranle, comme on l'a vu, à compter du moment où l'on met en suspens ce *telos* de la vérité, censé commandant du dedans les mouvements du passé. L'histoire des sciences se trouve alors désorientée : privée de son repère et des tris qu'il opère et présuppose, elle aboutit comme malgré elle à cet espace indifférencié du discours où règne une population dispersée d'énoncés qui ne sont ni vrais ni faux; elle fait alors place au projet d'une description des formations unitaires qui s'y découpent, en toute contingence, sous le regard. Alors la vérité se transforme : elle ne consiste plus, dans ce contexte, qu'en des ensembles de règles autonomisant partiellement, au sein de certaines de ces formations, des sous-ensembles ou des sous-pratiques du discours qui ont pour propriété de s'ordonner à sa norme, tout en restant variables; elle n'a plus la forme de cette *ratio* invariante, advenant à elle-même au travers des obstacles, qui pouvait caractériser, par exemple, la « structure de la pratique théorique » althussérienne; son histoire ne saurait par conséquent être assimilée aux logiques de l'*autopoïèse*, qui placent à l'origine d'un processus son état terminal. La forme actuelle du « vrai » ayant perdu sa fonction normative dans l'analyse des développements historiques du savoir, celle-ci cesse par là même de se conjuguer au futur antérieur : il ne reste plus alors à la recherche que

²¹⁷ « Ainsi, la dimension critique de l'histoire philosophique des sciences n'est en aucun cas une critique de la science, mais, au contraire, une critique du négatif de la raison : elle analyse les dépassements – des obstacles, des préjugés et des mythes – qui rendent possible l'avènement progressif de la rationalité ; elle est un instrument philosophique d'éclaircissement de la connaissance et a pour norme la rationalité scientifique elle-même en son plus haut degré d'élaboration. » Roberto Machado, « Archéologie et épistémologie », in *Michel Foucault philosophe, op. cit.*, pp. 15-16.

les formes du passé et surtout du *présent*, ou, plus précisément, de ce *halo de coprésence* par lequel toute pratique discursive s'entoure d'un champ de pratiques discursives et extradiscursives qui définissent sa contemporanéité²¹⁸.

D'où un certain jeu de renvoi entre les deux problèmes évoqués à l'instant. Si la vérité cesse de dérouler, sur le mode de l'intériorité, l'histoire — même contingente — de sa nécessité, si l'idéal régulateur donné par sa forme actuelle cesse de fonctionner comme cause finale de ses transformations passées, s'il faut dorénavant l'envisager comme ensemble de règles historiquement variable pour la formation de certains groupes d'énoncés, et comme simple « pratique parmi d'autres pratiques », l'obligation s'impose, d'un seul tenant, d'en expliquer à nouveaux frais les mutations — en en fixant les causes —, et de rendre compte de ses relations aux autres pratiques en vigueur dans la formation sociale où elle prend place. Les deux enjeux sont solidaires. De là à en orchestrer la rencontre, il n'y a qu'un pas, bientôt franchi.

La volonté de savoir

Reprenons la question. Confronté au problème de la causalité dans l'histoire des savoirs, Foucault est bien embarrassé : la suspension méthodologique de la valeur de vérité le prive de la normativité interne qui en expliquerait les transformations. Pis encore, cette suspension même a libéré pour l'analyse la possibilité de décrire des transformations qui ne doivent rien à la « vérité » ; par exemple ces bouleversements et redistributions générales de l'*épistémè* par lesquels les choses entrent dans l'espace de la représentation, puis le quittent, se retirant en leur propre profondeur, entre le XVII^e et le XVIII^e siècle — et ce, en toute indépendance à l'égard du domaine d'objets considéré : les règles du discours changent, sans qu'il y ait une règle pour présider au changement²¹⁹. Ainsi, à s'en

²¹⁸ « Du point de vue de l'historicité du savoir, ce qui caractérise, avec *Les Mots et les Choses*, l'archéologie est qu'elle analyse les savoirs à partir, non pas du futur actuel ou même du passé, mais de leur propre temps. "L'histoire du savoir ne peut être faite qu'à partir de ce qui lui a été contemporain, et non pas certes en termes d'influence réciproque, mais en termes de conditions et d'*a priori* constitués dans le temps." » R. Machado, *id.*, p. 29

²¹⁹ C'est là l'un des principaux résultats de l'analyse entreprise dans *Les mots et les choses*. Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit.

tenir à la seule positivité du savoir, l'énigme reste pleine et entière; il s'agira donc d'en sortir. L'étiologie des transformations du discours devra passer par l'extériorité des relations au champ complexe de l'extradiscursif. À l'heure où débute son enseignement au Collège de France, il manque à Foucault le concept d'une causalité qui s'étaie sur des relations.

Il aura tôt fait de le trouver. Toute la période qui court de 1970 à 1976 est marquée par l'emploi récurrent de la notion de « volonté de vérité » ou de « volonté de savoir », des toutes premières leçons au premier tome de *l'Histoire de la sexualité*²²⁰. Elle y fonctionne comme le fil conducteur de la recherche; c'est elle qui nourrit l'espoir de compléter théoriquement les déficits de *L'Archéologie du savoir*; et c'est en elle, et par elle, qu'il s'agit d'achever la refonte de l'histoire des sciences²²¹. Et pourtant, d'entrée de jeu, elle se montre extrêmement difficile à dégager pour elle-même. Revenons sur quelques étapes de son développement.

La première occurrence de la notion de « volonté de vérité » survient dès les premières minutes de la leçon inaugurale. Celle-ci partait d'une hypothèse : celle de l'existence sociale d'un certain *ordre du discours*, appelé à en réfréner la prolifération incontrôlable et chargée de menaces :

[...] je suppose que dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'évènement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité.²²²

C'est à l'occasion d'une typologie de cette « logophobie » institutionnalisée — autrement dit d'« une sorte de crainte sourde contre ces évènements, contre cette masse de choses dites, contre le surgissement de tous ces énoncés, contre tout ce qu'il peut y avoir là de violent, de discontinu, de batailleur, de désordre aussi et de périlleux, contre ce grand bourdonnement incessant et désordonné

²²⁰ Autrement dit des *Leçons sur la volonté de savoir* à *La volonté de savoir*.

²²¹ « La volonté de savoir : tel est donc le titre que je voudrais donner au cours de cette année. À vrai dire, je crois que j'aurais pu le donner aussi à la plupart de ces analyses historiques que j'ai faites jusqu'à présent. C'est [ce]lui aussi qui pourrait caractériser celles que je voudrais faire maintenant. Toutes ces analyses – passées ou encore à venir – je crois qu'on pourrait y reconnaître quelque chose comme autant de "fragments pour une morphologie de la volonté de savoir". C'est en tout cas ce thème que, sous une forme ou une autre, j'essaierai de traiter dans les années qui viennent. Tantôt, il sera investi dans des recherches historiques déterminées [...]. Tantôt, et plus rarement sans doute, il sera traité pour lui-même ; et j'essaierai de voir dans quelle mesure il est possible d'établir une théorie de la volonté de savoir qui pourrait servir de fondement aux analyses historiques que j'évoquais à l'instant. » M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France. 1970-1971*, Paris, Seuil/Gallimard, 2011, p. 3

²²² M. Foucault, *L'ordre du discours, op.cit.*, p. 10-11.

du discours»²²³ — que la notion de «volonté de vérité» apparaît pour la première fois. Foucault commence par y distinguer trois groupes de procédures : celui des *systèmes d'assujettissements du discours*, qui procèdent par sélection des sujets et limitation de leur accès au discours – rituels, doctrines, éventuellement partagés au niveau des systèmes d'éducation²²⁴ – ; celui des *procédures de classification*, enserrant le hasard des événements discursifs dans un système d'identités itérables²²⁵ ; celui des *principes d'exclusion*, enfin, visant à réprimer tout ce qui, du discours, le lie au désir et au pouvoir. Ce dernier groupe inclut les *interdits* — formulés quant à certains objets, à certaines circonstances ou certains locuteurs ; le *partage* rejoué à chaque époque entre le discours raisonnable et la parole du fou ; et enfin, la «volonté de vérité».

Des trois principes d'exclusions, c'est cette dernière qui fait l'objet du plus long commentaire. C'est que sa présence aux côtés des deux autres n'a rien de l'évidence ; elle pose, au contraire, un problème auquel Foucault se montre immédiatement sensible : « Certes, si on se place au niveau d'une proposition, à l'intérieur d'un discours, le partage entre le vrai et le faux n'est ni arbitraire, ni modifiable, ni institutionnel, ni violent. » Qui veut dire la vérité, de l'intérieur d'un domaine de discours circonscrit, a à soumettre ses énoncés à la forme qu'elle prescrit en toute nécessité. Il n'y a là rien de répressif ou d'autoritaire. Mais ce qui intéresse Foucault, ce n'est pas ce domaine lui-même, mais le problème de sa *constitution* :

Mais si on se place à une autre échelle, si on se pose la question de savoir quelle a été, quelle est constamment, à travers nos discours, cette volonté de vérité qui a traversé tant de siècles de notre histoire, ou quel est, dans sa forme très générale, le type de partage qui régit notre volonté de savoir, alors c'est peut-être quelque chose comme un système d'exclusion (système historique, modifiable, institutionnellement contraignant) qu'on voit se dessiner. Partage historiquement constitué à coup sûr.²²⁶

²²³ *id.*, pp. 52-53. Il faudrait se pencher plus sérieusement sur la fonction de ce « murmure anonyme » ou « bourdonnement incessant » : plus que des images, ces formules ont valeur de point d'Archimède pour le renversement de perspective que nous évoquons ici. Ce sont elles, en effet, qui permettent de passer de la seule considération du caractère historiquement *constituant* des différents ensembles de règles du discours, à la conception de leur fonction négative de raréfaction et de découpe : elles glissent, sous les *formes* des positivités observables, un arrière-plan ou un *fond* chaotique auquel elles ne s'arrachent que pour y tracer des partages, effectuer des sélections et déterminer des exclusions.

²²⁴ *id.*, pp. 38-47.

²²⁵ Et l'on retrouve ici, dotées de leurs nouvelles fonctions, ces « synthèses toutes faites » (commentaire, auteur, discipline) qu'il s'agissait dans un premier temps de suspendre : cf. *id.*, pp. 23-38.

²²⁶ *id.*, p. 16.

Et pourtant rien n'est plus invisible que cette histoire ni plus insaisissable que cette constitution. « Comme si pour nous la volonté de vérité et ses péripéties étaient masquées par la vérité elle-même dans son déroulement nécessaire. » C'est que la volonté de vérité a pour remarquable propriété de s'effacer sans reste dans son résultat, à savoir le domaine de discours qu'elle constitue. « Le discours vrai, que la nécessité de sa forme affranchit du désir et libère du pouvoir, ne peut pas reconnaître la volonté de vérité qui le traverse; et la volonté de vérité, celle qui s'est imposée à nous depuis bien longtemps, est telle que la vérité qu'elle veut ne peut pas ne pas la masquer. »²²⁷ Il faudra donc, si l'on cherche à la dégager pour elle-même, élucider ce geste par lequel elle s'absout dans la vérité qu'elle vise.

C'est dès la naissance de sa forme générale, telle qu'elle caractérise l'histoire occidentale — autrement dit, c'est dès les premiers temps de la philosophie que s'opère « l'élosion de ce désir de savoir qui est pourtant nommé dans la philosophie pour expliquer et justifier son existence ». Foucault commente, dans sa toute première leçon régulière, la célèbre ouverture à la *Métaphysique* d'Aristote :

Tous les hommes ont, par nature, le désir de connaître; le plaisir causé par les sensations en est la preuve, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles.²²⁸

Il faut y voir, assure-t-il, le travail d'un « opérateur philosophique » :

[...] avec des éléments intérieurs au système, et entièrement interprétables à partir de lui, il porte sur le système en son entier, sur sa possibilité et sa justification, sur son origine et sa naissance nécessaire; et au-delà du système lui-même, il porte et agit sur le statut du discours philosophique en général.

Quel est donc l'évènement qui se trame dans cet énoncé? Une analyse patiente, minutieuse, mène au constat suivant : ce que cette phrase d'apparence banale met en scène, et de façon décisive, c'est *l'enfermement du désir de connaître dans la connaissance*, et ce, par la position de la *précédence de la connaissance vis-à-vis du désir qui la vise*²²⁹. C'est parce que la sensation inutile est déjà connaissance

²²⁷ *id.*, pp. 21-22.

²²⁸ Aristote, *La Métaphysique*, livre A, I, 980a21-24, cité in M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 7.

²²⁹ « [...] Aristote résout le même problème que Platon ; il obéit du moins à la même exigence théorique. À savoir : faire que la volonté de connaître ne soit fondée sur rien d'autre que le préalable de la connaissance elle-même ; faire que le désir de connaître soit enveloppé entièrement à l'intérieur de la connaissance ; faire que la connaissance l'ait déjà repris

(dans la mesure où elle accède d'emblée à la vérité des choses) et c'est parce que le plaisir qu'on y prend est déjà désir pour ce qui s'y annonce (puisque'il préfigure, en dehors de toute utilité, les sommets de la contemplation) que le plaisir pris à la sensation est déjà désir pour la connaissance, voulue pour elle-même; et c'est dans la mesure où cette sensation inutile et ce plaisir sont naturels qu'il est tout naturel pour l'homme de désirer connaître. Le désir de connaître est donc, par nature, immanent à la connaissance, toujours d'emblée tourné vers elle; et ce pour un unique sujet, identique à lui-même²³⁰. La première exclue de la forme matricielle de notre volonté de savoir, c'est l'extériorité de cette volonté elle-même au savoir ou à la vérité qu'elle veut.

Ce n'est donc pas par ce modèle d'un désir de connaître immédiatement résorbé dans la connaissance qu'il désire, que l'on pourra dégager la notion de « volonté de vérité » de la vérité même où elle s'efface. Ce dont Foucault a besoin, c'est, à toutes fins pratiques, *du modèle inverse* : celui d'une volonté extérieure à la connaissance, et qui n'est pas déjà naturellement tendue vers elle, mais s'y butte comme à sa surprise; qui ne présuppose pas une vérité déjà là, présente dans les choses et accessible à la moindre sensation, mais l'invente et l'impose comme l'espace d'une fiction; qui ne tire pas sa source d'une subjectivité identique à elle-même, mais se dégage d'un champ pluriel de puissances en rapport. Ce modèle, c'est chez Nietzsche qu'il entend le retrouver²³¹. C'est chez Nietzsche, en effet, que s'esquisse pour Foucault la conception d'une connaissance :

dès le départ et qu'elle lui donne ainsi, à son premier surgissement, son lieu, sa loi et le principe de son mouvement. » *id.*, p. 17. C'est cet enfermement du désir dans la connaissance qui *invisibilise* la volonté de savoir comme telle.

²³⁰ « - c'est parce que dans le désir, il est déjà question de la vérité, que le désir peut être désir de connaissance ;
- c'est parce que, inversement, le rapport à la vérité est fondamental que le désir de connaissance est déjà en lui-même, en sa racine, de l'ordre de la connaissance ; enfin,
- c'est parce que le rapport à la vérité les commande l'un et l'autre, que la connaissance et le désir peuvent n'avoir qu'un seul et même sujet. Le sujet de la connaissance et le sujet du désir peuvent être considérés comme le même, puisqu'ils ont le même rapport à la vérité. » *id.*, p. 24.

²³¹ On ne saurait bien évidemment taire ni l'importance, ni le caractère problématique de ce rapport. Nous ne pourrions malheureusement pas en traiter ici. Qu'il nous suffise de souligner l'intensification de ce rapport, tel qu'il est manifeste en ces années 1970-1971. En témoignent : la fin de la leçon du 16 décembre 1970 et toute la leçon du 23, perdus ; le manuscrit d'une conférence prononcée à l'université McGill en avril 1971, conservé et publié dans les *Leçons* ; et, bien sûr, l'important article de la même année, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » in *Dits et Écrits I, op. cit.*, n° 84, p. 1004-1025. Pour une discussion critique de l'interprétation foucauldienne de Nietzsche, cf. J. Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Marseille, Agone, 2016.

- *comme invention et comme mensonge* – n'étant pas inscrite dans la nature humaine et ne présentant pas de lien « naturel » avec le monde à connaître²³², la vérité ne surgit que sur fond d'une falsification première;
- *comme violence exercée à l'endroit des choses à connaître* — les choses et le monde ne tournant pas vers nous « un visage intelligible qui nous regarderait et attendrait que notre regard les croise »²³³, la connaissance est ce qui frappe le jeu de différences des choses de la marque du même;
- *comme évènement et comme effet* — l'invention de la connaissance ne relevant pas d'un sujet, il n'y a pas de « sujet » de la volonté de savoir : *derrière* ou *sous* la connaissance, ce qu'il y a, c'est le « tout autre » du jeu ou de la lutte des instincts, des besoins, des désirs, des intérêts, arrière-plan permanent de la scène où se joue son *drame*, où elle ne se produit que comme effet de leurs relations fluctuantes²³⁴;
- *comme servile* — émergeant, ainsi, sur la scène d'une lutte, prise dans le jeu hasardeux des dominations, elle est toujours au service d'un ou plusieurs instincts, *elle joue toujours un rôle*²³⁵.

Ainsi s'esquisse le concept, formellement défini quant à ses traits les plus saillants, de cette « volonté de vérité » dont il s'agit de débusquer les soubresauts sous le déroulement naturel, nécessaire et entièrement pacifié d'une vérité qui ne peut que la masquer. Une « volonté » qui n'est ni rapportable à l'instance d'un sujet, ni intentionnellement rivée à son objet, mais qui émerge, anonyme, à la surface d'un jeu différentiel de forces en lutte, et qui de là constitue son domaine,

²³² Foucault revient sur cette idée dans la conférence de 1974 : « entre la connaissance et le monde à connaître il y a autant de différence qu'entre la connaissance et la nature humaine. On a alors une nature humaine, un monde, et quelque chose entre les deux qui s'appelle la connaissance, sans qu'il y ait entre eux aucune affinité, ressemblance ni même lien de nature. » M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *Dits et Écrits I, op. cit.*, n° 139, p. 1414.

²³³ M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir, op. cit.*, p. 196.

²³⁴ « La connaissance a pour fondement, pour base et pour point de départ les instincts, mais les instincts dans leur confrontation, dont elle n'est que le résultat, à la surface. La connaissance est comme un éclat, comme une lumière qui se répand, mais qui est produite par des mécanismes ou des réalités qui sont de nature totalement diverse. La connaissance est l'effet des instincts ; c'est comme un coup de chance, ou comme le résultat d'un long compromis. Elle est encore, dit Nietzsche, comme "une étincelle entre deux épées", mais qui n'est pas faite avec le même fer. » M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *op. cit.*, p. 1413.

²³⁵ Au sujet d'une certaine conception *dramaturgique* de la volonté de savoir, cf. M. Foucault, « La scène de la philosophie », *Dits et Écrits II, op. cit.*, n° 234, pp. 571-595 : « je voudrais faire une histoire de la *scène* sur laquelle on a ensuite essayé de distinguer le vrai et le faux, mais ce n'est pas cette distinction qui m'intéresse, c'est la constitution de la scène et du théâtre. C'est bien le théâtre de la vérité que je voudrais décrire. » (p. 572).

délimite ses objets, invente ses règles, fixe ses positions de sujet²³⁶. Il faudra désormais retracer, sous les métamorphoses de la vérité, les batailles dont ces évènements forment des épisodes. Une nouvelle histoire des sciences rencontre ici son heuristique, mise à l'épreuve dans les années suivantes. La méthode archéologique bascule en une *généalogie*.

La généalogie des formes de vérité

« La généalogie est grise », écrit Foucault en ouverture d'un commentaire de 1971 consacré à la pensée de Nietzsche : « elle est méticuleuse et patiemment documentaire. » Elle exige « la minutie du savoir, un grand nombre de matériaux entassés, de la patience. [...] Bref, un certain acharnement dans l'érudition. »²³⁷ La reconstitution des batailles qui forment la scène où la vérité fait irruption doit se garder de l'impatience téléologique comme de la fébrilité des quêtes de l'origine. Le regard de biais qui passe derrière le voile des choses ne s'empresse pas d'y arracher le secret d'une essence, mais révèle « le secret qu'elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères. »²³⁸ Le recensement et le catalogage de ces pièces est une opération qui prend du temps : d'où la possibilité constitutive d'en manquer²³⁹. Il s'agit, en effet, de « s'attarder aux méticulosités et aux hasards des commencements » ; de « prêter une attention scrupuleuse à leur dérisoire méchanceté » ; de « s'attendre à les voir surgir, masques enfin baissés, avec le visage de l'autre » ; de « ne pas avoir de pudeur à aller les chercher là où ils sont » ; et il s'agit, enfin, de « leur laisser le temps de remonter du labyrinthe où nulle vérité ne les a jamais tenus sous sa garde. »²⁴⁰

²³⁶ La « volonté de vérité » déborde ainsi sa caractérisation initiale, pour s'étendre à l'ensemble des procédures de l'« ordre du discours » : elle forme non seulement un *principe d'exclusion* (à l'endroit du désir et des enjeux de pouvoir), mais également une *procédure de classification* (« une proposition doit remplir de complexes et lourdes exigences pour pouvoir appartenir à l'ensemble d'une discipline ; avant de pouvoir être dite vraie ou fausse, elle doit être, comme dirait M. Canguilhem, "dans le vrai". » M. Foucault, *L'ordre du discours*, *op. cit.*, p. 36), ainsi qu'un *système d'assujettissement*.

²³⁷ M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *op. cit.*, p. 1004.

²³⁸ *id.*, p. 1006.

²³⁹ cf. plus bas, au sujet de l'« échec » relatif des *Leçons sur la volonté de savoir*.

²⁴⁰ *id.*, p. 1006.

Telle est la forme d'histoire à laquelle Foucault entend désormais se livrer : une « histoire externe, extérieure, de la vérité »²⁴¹, s'efforçant de la ressaisir « au point précisément où elle se forme » ; tâchant, autrement dit, de rapporter les développements et mutations d'une pratique discursive à l'efficace d'une poussière d'événements dispersés dans des domaines pratiques hétérogènes, mais dont la congruence et la mise en tension forment, pour elle, une matrice de provenance et de développement. On retrouve ici l'exigence, pour penser les transformations des « discours de vérité » sans faire appel à leur normativité intrinsèque, d'une causalité intégralement tirée de leurs relations extradiscursives ; mais également d'étranges échos à la pensée de Louis Althusser²⁴². Il serait bien évidemment présomptueux de vouloir rendre justice, en quelques lignes, aux enquêtes minutieuses, et à certains égards vertigineuses, qui s'élancent à partir de cette mise en place conceptuelle inaugurale. Qu'il nous suffise ici d'en esquisser à grands traits quelques développements.

C'est la naissance de la philosophie, forme matricielle de la volonté de vérité occidentale, qui constitue l'objet de la toute première entreprise généalogique. Le cours de 1970-1971 se bute rapidement aux limites des seuls commentaires d'Aristote et de Nietzsche ; à partir de la leçon du 27 janvier 1971, l'analyse bascule et se trouve comme projetée vers le *dehors* (du commentaire philosophique) et vers l'*arrière* : et s'il s'agit de « revenir en arrière », c'est « non pas pour retrouver la pensée présocratique, mais pour analyser les types de discours qui étaient institutionnellement liés à la vérité : non pas ce qu'on a pu penser ou dire de la vérité, mais comment elle a trouvé son lieu d'émergence, sa fonction, sa distribution et sa forme obligées dans la société grecque. »²⁴³ En prenant pour fil conducteur l'évolution des pratiques judiciaires²⁴⁴, et en s'appuyant sur les travaux

²⁴¹ M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *op. cit.*, p. 1409.

²⁴² Comment, en effet, ne pas rapprocher cette conception de l'efficace des relations extra-discursives du concept de *causalité structurale* mobilisé par Althusser ? Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de repérer, dans les développements d'une pratique, en l'occurrence scientifique, l'action d'une cause *absente*, qui s'épuise et s'efface dans ses effets, et qui n'est autre, pour cette pratique, que l'ensemble hétérogène de ses conditions d'existence. La différence tient au *statut* accordé à cette cause : elle constitue, pour Althusser, un *fait de structure*, qui rapporte toujours et d'emblée une pratique au *tout* de la société dans laquelle elle s'exerce ; elle est, pour Foucault, l'objet d'une recherche positive dont le champ ne saurait être totalisé *a priori*, et qui s'engage à se laisser dérouter par le matériau étudié.

²⁴³ M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 69.

²⁴⁴ Foucault inaugure par là ce qui sera une constante de la période « généalogiste » : « Les pratiques judiciaires, la manière par laquelle, entre les hommes, on arbitre les torts et les responsabilités, le mode par lequel, dans l'histoire de l'Occident, on a conçu et défini la façon par laquelle les hommes pouvaient être jugés en fonction des erreurs commises, la manière par laquelle on a imposé à des individus déterminés la réparation de quelques-unes de leurs actions et la punition d'autres, toutes ces règles ou, si vous voulez, toutes ces pratiques régulières, bien sûr, mais aussi modifiées sans

d'hellénistes tels que Louis Gernet, Jean-Pierre Vernant ou encore Marcel Detienne²⁴⁵, Foucault se lance dans l'aventure d'une reconstitution complexe, laborieuse, d'une histoire résolument plurielle, où des séquences de transformations juridiques et politiques croisent, sur fond de crise et de restructuration économique, des mutations aussi bien poétiques que religieuses. Si l'entreprise se solde par un échec relatif²⁴⁶, elle n'en témoigne pas moins, tant par sa méthode²⁴⁷ que par ses conclusions²⁴⁸, des virtualités du projet généalogique.

La seconde enquête porte, précisément, sur l'émergence médiévale du modèle épistémologique de l'enquête. Foucault y étudie le passage d'un droit féodal de type germanique, caractérisé par le système de l'épreuve opposant un individu à un autre, à l'exclusion de tout tiers, à la formation d'une nouvelle pratique du droit, mettant en jeu de nouvelles notions (l'infraction), de nouveaux personnages (le procureur), et de nouvelles méthodes de règlement du litige (l'enquête). Ce passage correspond à la confiscation de la justice pénale par l'État émergent, qui va s'imposer comme un tiers mettant en œuvre un nouvel ensemble d'éléments : « les questions caractéristiques de l'enquête (qui

cesse à travers l'histoire, me semblent l'une des formes par lesquelles notre société a défini des types de subjectivité, des formes de savoir et, par conséquent, des relations entre l'homme et la vérité qui méritent d'être étudiées. » M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *op. cit.*, p. 1409.

²⁴⁵ Foucault empruntera notamment à ce dernier de nombreux éléments tirés de son ouvrage *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Cf. M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Pocket, 1995.

²⁴⁶ « [...] le projet d'analyser la "Volonté de savoir" n'a pas été rempli. » M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 69.

²⁴⁷ « La tâche proposée était d'éprouver l'utilisabilité du modèle nietzschéen et de mettre en œuvre les quatre principes repérés dans l'analyse nietzschéenne :

1. Le principe de l'extériorité : derrière le savoir, il y a tout autre chose que le savoir ;
2. Le principe de la fiction : la vérité n'est qu'un effet de la fiction et de l'erreur ;
3. Le principe de la dispersion : ce n'est pas un sujet qui est porteur de la vérité, mais la vérité elle-même passe par une multiplicité d'événements qui la constitue ;
4. Le principe de l'évènement.

C'est à partir de ces principes que j'ai commencé à aborder l'analyse. » *id.*, p. 190.

²⁴⁸ « [...] dans la grande réorganisation et redistribution politique aux VII^e-VI^e siècles, une place fictive a été fixée où le pouvoir se fonde sur une vérité qui n'est accessible que sous la garantie de la pureté. Cette *place fictive* a été repérée par projection à partir d'une lutte de classes, d'un déplacement de pouvoir, d'un jeu d'alliance et de transaction, qui ont stoppé la grande revendication populaire d'un partage intégral et égalitaire des terres. [...] Cette place ne peut que se méconnaître elle-même comme historiquement produite. C'est de cette place que se tient un discours qui va se donner :

- quant à son contenu, quant à ce dont il parle : comme discours dévoilant l'ordre du monde et des choses jusqu'à la singularité du fait ;
- quant à sa fonction, quant à son rôle : comme discours juste régissant ou servant de modèle aux rapports politiques entre les hommes et permettant d'exclure tout ce qui est anémique ;
- quant au sujet qui le tient : comme discours auquel on ne peut avoir accès qu'au prix de l'innocence et de la vertu, c'est-à-dire hors du champ du pouvoir et du désir.

Fiction : c'est de ce lieu *inventé* que va se tenir [un] discours de vérité (qui petit à petit se spécifiera en discours philosophique, scientifique, discours politique) » *id.*, p. 186.

a fait quoi? le fait est-il de notoriété publique? qui l'a vu et peut en porter témoignage? quels sont les indices, quelles sont les preuves? y a-t-il avoué?); les phases de l'enquête (celle qui établit le fait, celle qui détermine le coupable, celle qui établit les circonstances de l'acte); les personnages de l'enquête (celui qui poursuit, celui qui dénonce, celui qui a vu, celui qui nie ou qui avoue; celui qui doit juger et prendre la décision).»²⁴⁹ C'est ce modèle inquisitorial — lui-même issu d'une double provenance, administrative et ecclésiastique — qui va constituer la matrice juridico-politique d'une nouvelle forme de savoir, d'un nouveau régime de vérité : celui des sciences empiriques, qui fleurissent à partir du XIV^e siècle, et font reculer les rituels prédominants en matière de savoir comme la *disputatio* encore liée au régime de l'épreuve. « La vérité d'expérience », conclut Foucault, « est fille de l'inquisition »²⁵⁰.

L'enquête de 1972-1973 renoue, quant à elle, avec l'enjeu des *Mots et des Choses*, mais sous un nouveau biais : les sciences humaines font désormais l'objet d'une généalogie²⁵¹. Si la naissance paradoxale de la prison y joue, pour des raisons que nous verrons bientôt, un rôle central, c'est à travers un ensemble de ramifications complexes — des Quakers à la surveillance des docks, en passant par l'institution du livret ouvrier — que Foucault tente la reconstitution de l'émergence d'une nouvelle forme de pouvoir, dont la prison est la figure exemplaire. Ce nouveau pouvoir, plus attaché à la correction des individus et aux virtualités de leur comportement — à leur *dangerosité*, par exemple — qu'à la seule punition de leurs infractions effectives, va s'avérer indissolublement lié à une nouvelle forme de savoir, coextensive à son exercice : le savoir d'*examen*, qui s'articule à la surveillance systématique et continue de ces mêmes individus. C'est dans ce savoir d'examen, dans les archives qu'il produit sans interruption, dans le pouvoir qu'il relaie et renforce, dans les normes qu'il établit

²⁴⁹ M. Foucault, « Théorie et institutions pénales », *Dits et Écrits I, op. cit.*, n° 115, p. 1259.

²⁵⁰ *id.* Il faut insister ici sur l'effet de rupture vis-à-vis des présupposés traditionnels de l'histoire épistémologique : « Aucune histoire faite en termes de progrès de la raison, de raffinement de la connaissance ne peut rendre compte de l'acquisition de la rationalité de l'enquête. Son surgissement est un phénomène politique complexe. C'est l'analyse des transformations politiques de la société médiévale qui explique comment, pourquoi et à quel moment apparaît ce type d'établissement de la vérité à partir de procédures juridiques complètement différentes. » M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *op. cit.*, p. 1453.

²⁵¹ Rappelons que l'ouvrage de 1966 portait en sous-titre : « Une archéologie des sciences humaines ».

et tâche d'assurer que les sciences humaines naissantes vont retrouver leur matériau, leur site et leur fonction :

Si en effet, maintenant, le pouvoir ne se manifeste plus par la violence de sa cérémonie, mais s'exerce à travers la normalisation, l'habitude, la discipline, on va assister à la formation d'un nouveau type de discours. [...] C'est un discours qui va décrire, analyser, fonder la norme et la rendre prescriptible, persuasive. [...] Lié à l'exercice du pouvoir, on voit donc apparaître un discours qui prend la relève du discours mythique sur les origines du pouvoir [...], c'est le discours normalisant, celui des sciences humaines.²⁵²

L'examen moderne est, à l'instar de l'enquête médiévale ou de la mesure antique, une forme de *savoir-pouvoir*, une matrice politique de production de vérités — engageant des nouvelles techniques et des nouveaux objets, des concepts inusités, mais également des nouvelles formes de subjectivité — dont dérivent de nouvelles formes de rationalité scientifique.

Ces brefs survols, dont la brièveté même constitue une forme d'injustice, ne sauraient tenir lieu ni d'exposés satisfaisants, ni surtout d'évaluations critiques. Ils ne prétendent ici exercer qu'une seule fonction : celle d'illustrer la démarche, caractéristique du premier tiers des années 1970, d'une *histoire politique de la vérité*, attentive à l'ensemble des luttes et des relations de pouvoir qui structurent le développement et les transformations du discours scientifique.

Politique de la vérité

Cette démarche, pourtant, n'est pas la seule — ni même, peut-être, la plus importante aux yeux de Foucault. Tout au long de la même période, en effet, s'enchaînent une série d'événements qui finiront par l'arracher à ses travaux pour le projeter dans l'arène politique. Le rigoureux parallélisme des deux séquences peut s'illustrer d'un seul exemple, à bien des égards significatif : si Foucault « repousse », le 10 février 1971, « les magnétophones pour poser ses papiers » et débiter « à cent à

²⁵² M. Foucault, *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*, Paris, Seuil/Gallimard, 2013, pp. 243-244.

l'heure »²⁵³ sa leçon sur l'apparition, chez Hésiode, de la revendication d'un ordre juste — au sens d'une mesure du temps et d'une mesure des choses —, c'est devant les caméras et les micros de la presse qu'il annonce deux jours plus tôt, le 8 février, dans la chapelle Saint-Bernard de Montparnasse, la création du Groupe d'information sur les prisons (GIP) :

Nul de nous n'est sûr d'échapper à la prison. Aujourd'hui moins que jamais. Sur notre vie de tous les jours, le quadrillage policier se resserre : dans la rue et sur les routes ; autour des étrangers et des jeunes ; le délit d'opinion est réapparu : les mesures antidrogues multiplient l'arbitraire. Nous sommes sous le signe de la « garde à vue ».²⁵⁴

Il convient de fournir à cet épisode quelques éléments de contexte. Dans la foulée des événements de mai 68, à l'extérieur des murs de l'austère Collège de France, l'agitation politique estudiantine bat son plein. Un groupe de militants dits « maoïstes » est particulièrement actif, et se détache à l'avant-scène : la *Gauche prolétarienne*, fondée aux lendemains de mai sur les cendres de l'U.J.C.(m-l)²⁵⁵, elle-même issue des classes d'Althusser²⁵⁶. Le mouvement multiplie les actions : séquestrations, occupations, vols de carnets de tickets de métro et organisation de passages gratuits, attaques de commissariat, « établissements » dans les usines et mobilisation des travailleurs... Rapidement, il se bute à la répression étatique : dès le 27 mai 1970, en effet, un décret du Conseil des Ministres en ordonne la dissolution. Les étudiants refusent d'interrompre leurs activités : ils continuent d'intervenir dans les foyers de travailleurs immigrés, d'organiser des rafles dans les boutiques de luxe, de distribuer leur organe de presse, *La Cause du peuple*. Leurs dirigeants sont

²⁵³ D'après la description d'un reporter des cours au Collège de France, datant de 1975. Cf. Gérard Petitjean, « Les grands prêtres de l'université française », *Le Nouvel Observateur*, 7 avril 1975, cité dans D. Eribon, *Michel Foucault, op.cit.*, p. 348.

²⁵⁴ M. Foucault, « Manifeste du GIP » (co-signé avec P. Vidal-Naquet et J.-M. Domenach), *Dits et Écrits I, op. cit.*, n° 86, p. 1042.

²⁵⁵ Union des Jeunesses Communistes marxistes-léninistes. Organisation étudiante « prochinoise » née de la répétition, si l'on peut dire, et à l'échelle de l'U.E.C. (Union des Étudiants Communistes, proche du P.C.F.), du schisme sino-soviétique. Fortement impliquée dans la séquence des événements préparatoires à Mai 68, elle s'en détourne dès le départ, au nom du caractère « petit-bourgeois » de la révolte. Elle ne survivra pas au sentiment d'échec lié à cette « faute de lecture » stratégique. Cf. à ce sujet : Christophe Bourseiller, *Les maoïstes : la folle histoire des gardes rouges français*, Paris, Seuil, 2008. Cf. également, pour des documents d'archive, où se manifeste tout particulièrement l'influence d'Althusser, Patrick Kessel, *Le mouvement « maoïste » en France* (2 tomes), Paris, Union Générale d'Éditions/10/18, 1972 (t. I) et 1978 (t. II).

²⁵⁶ Non sans déchirure, bien entendu : l'enjeu politique central étant la question de la rupture avec le P.C.F., toujours refusée par Althusser. Pour une étude de ce mouvement, cf. J.-P. Étienne, *La Gauche prolétarienne (1968-1973). Illégalisme révolutionnaire et justice populaire*, Thèse de doctorat en Sciences politiques soutenue sous la direction de J.-M. Vincent, Paris, Université Paris VIII – Vincennes-Saint-Denis, 2003.

arrêtés, emprisonnés pour reconstitution de ligue dissoute. Ils entament alors une grève de la faim, revendiquant le statut de prisonniers politiques ; leurs camarades à l'extérieur s'installent en solidarité à la gare Montparnasse, à la Sorbonne, à la Halle-aux-Vins ou dans la chapelle Saint-Bernard. De nombreux intellectuels et figures reconnues du paysage culturel français apportent leur soutien à la lutte : ainsi de Jean-Paul Sartre, Michel Leiris, Sami Frey, Simone de Beauvoir, Jean-Luc Godard, Marguerite Duras, Vladimir Jankélévitch, Simone Signoret, Maurice Clavel, Yves Montand, et bien d'autres. Mais la situation s'aggrave : le 23 septembre, Alain Geismar est transféré à l'hôpital de la prison de Fresnes. Daniel Defert, compagnon de Foucault et militant de la *Gauche prolétarienne*, demande à celui-ci d'intervenir : il s'agirait d'animer une commission d'enquête sur les prisons, sur le modèle de ce qui vient d'être fait, à Lens, avec la participation de Jean-Paul Sartre.

Rappelons les faits. Le 4 février 1970, un coup de grisou fait 16 morts et 12 blessés dans la mine de charbon de Fouquières-lès-Lens. Les « maos » se saisissent de l'affaire : les patrons sont accusés, les conditions d'insécurité sur les chantiers dénoncés ; des grues sont sabotées à Dunkerque, des cocktails Molotov lancés contre le siège des Houillères à Hénin-Liétard, dans la nuit du 16 au 17 février. Neuf militants sont arrêtés ; la date de leur procès est fixée au 14 décembre ; le 12, en guise de contre-offensive, on déclare l'ouverture séance tenante du Tribunal populaire de Lens. Un tract distribué en fixe les objectifs :

Le 4 février dernier à Fouquières : 16 morts ; le 17 février, la Nouvelle Résistance Populaire répondait : les masses en ont assez de cette justice partielle et volontairement aveugle qui ne punit jamais les vrais coupables. À cette justice de classe, il est temps d'opposer la vraie justice, la Justice Populaire. À la veille du procès-bidon des incendiaires de Hénin-Liétard, nous avons décidé de faire publiquement, au cœur du pays minier, un vrai procès qui posera la vraie question : seize mineurs sont morts, qui sont les coupables ?²⁵⁷

Le procureur n'est autre que Jean-Paul Sartre. Suite à un réquisitoire appuyé par les travaux d'une commission d'enquête sur la santé des mineurs, la conclusion tombe, sans appel ni surprise :

²⁵⁷ Cité dans J.-P. Etienne, *id.*, p. 132.

L'État-patron est coupable de l'assassinat du 6 (sic) février 1970. La direction et les ingénieurs responsables de la fosse 6 sont des exécuteurs. En conséquence, ils sont également coupables d'homicides intentionnels.²⁵⁸

C'est donc à une action de ce type que Foucault est convié dans les semaines suivantes. Or sa réponse déjouera les attentes : s'il accepte de bon gré d'intervenir, il refuse catégoriquement la forme d'intervention qui lui est proposée. Il n'y aura ni Tribunal Populaire, ni commission d'enquête ; mais un Groupe d'information, attelé à la tâche de « donner la parole aux détenus »²⁵⁹.

Ni tribunal : début 1972, Michel Foucault se livre, dans les colonnes de la revue *Les Temps modernes*, à un débat avec Benny Lévy et André Glucksmann, alors dirigeants de la *Gauche prolétarienne*. « 1972 », écriront Jacques et Danielle Rancière, « est l'année des grands dialogues où se recode le sens du militantisme de l'après-Mai et de l'intervention des intellectuels »²⁶⁰. L'enjeu est celui de la « Justice populaire ». L'opposition porte tout particulièrement sur la question du *tribunal*, comme forme appropriée de reddition de cette dernière : valorisée par les « maos », elle fait de la part de Foucault l'objet d'une méfiance soutenue. C'est qu'il n'a pas oublié la leçon des études menées durant la même période, dans le cadre de son cours au Collège de France : ce passage, observable aussi bien dans le cadre de la Grèce antique que dans les développements du Moyen-Âge, d'une pratique du droit ordonnée au système de l'épreuve à une justice recentrée autour du modèle de l'enquête — supposant l'invention d'une *neutralité*, d'une *objectivité* et d'un *pouvoir décisionnel* indissolublement liés à la constitution d'un appareil d'État. De cette triple invention témoigne la simple disposition spatiale du tribunal :

Qu'est-ce que cette disposition ? Une table ; derrière cette table, qui les met à distance des deux plaideurs, des tiers qui sont les juges ; leur position indique premièrement qu'ils sont neutres par rapport à l'une et à l'autre ; deuxièmement, ça implique que leur jugement n'est pas déterminé par avance, qu'il va s'établir après enquête par l'audition des deux parties, en fonction d'une certaine norme de vérité et d'un certain nombre d'idées sur le juste et l'injuste, et, troisièmement, que leur décision aura force d'autorité. Voilà ce

²⁵⁸ Cité dans J.-P. Etienne, *id.*, p. 166.

²⁵⁹ M. Foucault, « Je perçois l'intolérable », *Dits et Écrits I, op. cit.*, n° 94, p. 1072.

²⁶⁰ J. Rancière, D. Rancière, « La légende des philosophes. Les intellectuels et la traversée du gauchisme », in J. Rancière, *Les scènes du peuple*, Lyon, Éd. Horlieu, 2003, p. 299.

que veut dire, finalement, cette simple disposition spatiale. Or cette idée qu'il peut y avoir des gens qui sont neutres par rapport aux deux parties, qu'ils peuvent les juger en fonction d'idées de justice qui valent absolument, et que leurs décisions doivent être exécutées, je crois que ça va tout de même très loin et cela paraît très étranger à l'idée même d'une justice populaire.²⁶¹

C'est cette projection d'une place fictive, dénégatrice des luttes dont pourtant elle émerge, posant son domaine propre comme celui de l'idéalité et de l'universalité, qui est tout particulièrement visée par Foucault.²⁶² Sartre n'est pas épargné au passage :

Qui dit tribunal dit que la lutte entre les forces en présence est, de gré ou de force, suspendue; qu'en tout cas la décision prise ne sera pas le résultat de ce combat, mais de l'intervention d'un pouvoir qui leur sera, aux unes et aux autres, étranger et supérieur; que ce pouvoir est en position de neutralité entre elles et qu'il peut par conséquent, qu'il devrait en tout cas reconnaître, dans la cause, de quel côté est la justice. [...] C'est pourquoi me gêne l'idée d'un tribunal populaire. Surtout si les intellectuels doivent y jouer les rôles du procureur ou du juge [...].²⁶³

Voilà pourquoi l'intervention à mener ne saurait prendre la forme d'un « Tribunal populaire » : ce que Foucault refuse, c'est le modèle d'une énonciation de la vérité qui se voudrait, sinon extérieure, du moins *transcendante* par rapport aux luttes. Ce modèle refusé, c'est celui qui commandait traditionnellement la figure et les tâches de l'*intellectuel engagé*; la conception défendue à la même époque par Sartre d'un intellectuel « *gardien des fins fondamentales* » n'en étant que le plus récent succédané²⁶⁴. C'est pourquoi il ne saurait y avoir non plus de commission d'enquête, présidée par des savants : la tâche à entreprendre consiste au contraire à subvertir les formes régnautes de circulation des vérités. Traditionnellement, en effet,

²⁶¹ M. Foucault, « Sur la justice populaire. Débat avec les maos » (entretien avec Gilles et Victor ; 5 février 1972), *Dits et Écrits I, op. cit.*, n° 108, pp. 1213-1214.

²⁶² « Je dirais même – en forçant un peu – que par le tribunal, on reconstitue une espèce de division du travail. Il y a ceux qui jugent – ou qui font semblant de juger – en toute sérénité, sans être impliqués. Ça renforce l'idée que, pour qu'une justice soit juste, il faut qu'elle soit rendue par quelqu'un qui est hors du coup, par un intellectuel, un spécialiste de l'idéalité. Quand, par-dessus le marché, ce tribunal populaire est présidé ou organisé des intellectuels qui viennent écouter ce que disent, d'une part, les ouvriers, de l'autre, le patronat, et dire : "L'un est innocent, l'autre est coupable", tu as tout un idéalisme qui est drainé à travers tout ça. » *id.*, p. 1232.

²⁶³ *id.*, p. 1229.

²⁶⁴ « D'une certaine manière, [l'intellectuel] se fait le *gardien des fins fondamentales* (émancipation, universalisation donc humanisation de l'homme) [...]. » J.-P. Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard, 1972, p. 80. Travailleur de l'universel (la vérité des sciences et des techniques) au service du particulier (les intérêts de la classe capitaliste qui l'emploie), l'intellectuel est empêtré dans des contradictions qu'il ne peut dépasser qu'en s'engageant résolument aux côtés de la masse des travailleurs exploités, tout en mettant à leur service les méthodes propres à sa fonction.

[l']intellectuel disait le vrai à ceux qui ne le voyaient pas encore et au nom de ceux qui ne pouvaient pas le dire : conscience et éloquence. Or ce que les intellectuels ont découvert depuis la poussée récente, c'est que les masses n'ont pas besoin d'eux pour savoir; elles savent parfaitement, clairement, beaucoup mieux qu'eux; et elles le disent fort bien. Mais il existe un système de pouvoir qui barre, interdit, invalide ce discours et ce savoir. [...] Eux-mêmes, intellectuels, font partie de ce système de pouvoir, l'idée qu'ils sont les agents de la « conscience » et du discours fait elle-même partie de ce système. Le rôle de l'intellectuel n'est plus de se placer « un peu en avant ou un peu à côté » pour dire la vérité muette de tous; c'est plutôt de lutter contre les formes de pouvoir là où il en est à la fois l'objet et l'instrument : dans l'ordre du « savoir », de la « vérité », de la « conscience », du « discours ».²⁶⁵

C'est à cette exigence que s'efforce de répondre le GIP. D'où la singulière nouveauté de sa morphologie, en regard du modèle organisationnel qui commande à l'époque toute mobilisation politique : ici plus de comité central, plus de forme hiérarchique; pas de statuts directeurs; pas d'adhérents non plus. Un seul mandat : recueillir des informations et les rediffuser; les faire circuler « de bouche à oreille, de groupe en groupe »; « transformer l'expérience individuelle en savoir collectif », c'est-à-dire « en savoir politique »²⁶⁶; ne « plus laisser les prisons en paix, nulle part »²⁶⁷. C'est dire tout ce que le GIP rejette, sur le double plan des *idéautés politiques et scientifiques* : il n'y aura ni science du politique, ni théorie de l'histoire, ou encore de la justice, ni idéologie unifiée fixant sa ligne directrice au mouvement ou lui assignant une case identifiable sur l'échiquier politique; il n'y aura pas non plus de division entre les chercheurs et leur objet, entre les enquêteurs et les enquêtés²⁶⁸ : pas de relation privilégiée, donc, de l'intellectuel à la vérité, et surtout pas de hiérarchie discursive entre la parole des détenus et celle des avocats, magistrats ou savants associés au

²⁶⁵ M. Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir » (entretien avec G. Deleuze ; 4 mars 1972), *Dits et Écrits I, op. cit.*, n° 106, p. 1176.

²⁶⁶ M. Foucault, « Enquête sur les prisons : brisons les barreaux du silence », *Dits et Écrits I, op. cit.*, n° 88, p. 1046.

²⁶⁷ M. Foucault, « Sur les prisons », *Dits et Écrits I, op. cit.*, n° 87, p. 1044.

²⁶⁸ « Ces enquêtes sont faites non pas de l'extérieur par un groupe de techniciens : les enquêteurs, ici, sont les enquêtés eux-mêmes. » M. Foucault, « Préface à *Enquête dans vingt prisons* » (première brochure du GIP), *Dits et Écrits I, op. cit.*, n° 91, p. 1064. Cf. également un peu plus loin : « Le questionnaire a été rédigé avec d'anciens détenus et modifié à partir des premières réponses. [...] Il a permis la constitution de groupes d'enquête, réunissant, autour d'un certain nombre de prisons, d'anciens détenus, des familles de détenus, divers employés de la pénitencière révoltés par leur travail, des avocats, des magistrats, des étudiants, des intellectuels. » *id.*, p. 1065. Cf. à ce sujet A. Kiefer, *Michel Foucault : le GIP, l'histoire et l'action*, Thèse de doctorat en philosophie soutenue sous la direction de F. Delaporte, Amiens, Université de Picardie Jules Verne d'Amiens, 2006, pp. 51-95 notamment.

mouvement. Brouillant d'un seul élan les cartes de la science et celles de la politique, le mode d'action du GIP ne peut s'interpréter qu'en fonction d'une certaine *politique de la vérité*.

Celle-ci fera l'objet, dans les années suivantes, d'une thématization expresse, qui n'est pas sans faire écho à la problématique qui ouvrait *L'ordre du discours* :

Chaque société a son régime de vérité, sa "politique générale" de la vérité : c'est-à-dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai.²⁶⁹

La nôtre, enchaîne Foucault, se caractérise par cinq traits : la « vérité » y est associée au discours scientifique; elle est l'objet d'une convoitise économique et politique; elle est largement diffusée et consommée à grande échelle; sa production et sa distribution est contrôlée principalement par de grands appareils (Université, armée, médias, etc.); elle est, enfin, l'enjeu de débats et d'affrontements incessants. C'est cette quintuple caractéristique qui permet de définir la fonction politique de l'intellectuel : si ce dernier cherche à lutter, ce ne peut être qu'« au niveau général de ce régime de la vérité si essentiel aux structures et au fonctionnement de notre société » — son indexation aux formes de la science, son rôle économique et politique, son mode de diffusion et de consommation, les modalités de sa production et de sa distribution. C'est sur ce terrain-là, et non pas sur celui des représentations scientifiques et idéologiques — « dans la théorie » — qu'il s'agit de se battre; Foucault prend ici la mesure de la nouvelle distance qui le sépare d'Althusser, mais avec comme enjeu, cette fois, *le problème de la politique propre aux philosophes*, aux intellectuels :

Il faut penser les problèmes politiques des intellectuels non pas dans les termes "science/idéologie" mais dans les termes "vérité/pouvoir". [...] le problème politique essentiel pour l'intellectuel, ce n'est pas de critiquer les contenus idéologiques qui seraient liés à la science, ou de faire en sorte que sa pratique scientifique soit accompagnée d'une idéologie juste. Mais de savoir s'il est possible de constituer une

²⁶⁹ M. Foucault, « La fonction politique de l'intellectuel », *Dits et écrits II*, op. cit., n° 184, p.112.

nouvelle politique de la vérité. Le problème n'est pas de changer la "conscience" des gens ou ce qu'ils ont dans la tête; mais le régime politique, économique, institutionnel de production de la vérité [...].²⁷⁰

Comment, pourtant, ne pas entendre ici, en ces questions de politique, l'écho des raisonnements propres à la démarche généalogique? Le jeu des résonances devrait nous en convaincre : la redéfinition foucauldienne de l'intervention politique de l'intellectuel — de son champ comme de ses enjeux —, ainsi que l'innovation subséquente en termes de pratique militante, reposent sur l'ensemble des théorisations et découvertes effectuées au même moment dans le domaine de l'histoire des sciences. C'est parce que la recherche s'est mise à dégager, à la racine des mutations des « discours de vérité », les matrices politiques dont ils émergent et au sein desquelles ils ne cessent de fonctionner, que l'action politique a dû se repenser dans ses rapports à ces matrices. Les deux séquences qui courent parallèlement en ce début des années 1970 — pour reprendre le mot de son biographe, celle du « militant » et celle du « professeur au Collège de France » — entremêlent en fait étroitement leurs fils. Les initiatives de l'activiste empruntent leur signification aux travaux du chercheur.

Conclusion : « l'histoire de la vérité » comme intervention politique?

Mais c'est aussi, inversement, le sens de ces travaux qui se voit recodé sous l'impulsion du nouvel engagement. Cette relecture affleure dans les deux premières séances du cours de 1976. Entre-temps, le GIP, en dépit d'une force de frappe considérable²⁷¹ et d'une influence débordant largement

²⁷⁰ *id.*, pp.113-114.

²⁷¹ La circulation des savoirs aiguisant la « perception de l'intolérable », combinée à une attention médiatique inédite, a provoqué dans son sillage des soulèvements dans trente-cinq prisons, accompagnés de revendications précises relayées par le GIP. Le ministre de la Justice, René Pleven, s'est vu placé sur la défensive ; et le gouvernement forcé de s'engager à une série de réformes.

le seul cadre des prisons²⁷², a vécu (février 1971-décembre 1972). *Surveiller et Punir* est paru l'année précédente²⁷³. En France, c'est l'accalmie. L'heure est venue des bilans.

La première leçon se présente comme l'opération d'une clôture, visant à mettre fin à l'ensemble des recherches entreprises depuis le début de l'enseignement au Collège de France.

Alors, qu'est-ce que je voulais vous dire cette année? C'est que j'en ai un peu assez : c'est-à-dire que je voudrais essayer de clore, de mettre, jusqu'à un certain point, un terme à une série de recherches [...] qu'on a faites depuis quatre ou cinq ans, pratiquement depuis que je suis là [...].²⁷⁴

Il s'agit donc, pour Foucault, d'établir une sorte de périodisation de son propre itinéraire intellectuel, ou encore d'occuper une de ces « positions de surplomb », résumant et déformant son parcours, qu'évoquaient l'introduction à *L'Archéologie du savoir*. Or, d'emblée, sa démarche se voit réinscrite dans le contexte d'une périodisation plus générale :

Il me semble que ce travail qu'on a fait, et qui est passé d'une manière un petit peu empirique et hasardeuse de vous à moi et de moi à vous, on pourrait le justifier en disant qu'il convenait assez bien à une certaine période, très limitée, qui est celle que nous venons de vivre, les dix ou quinze, au maximum vingt dernières années [...].²⁷⁵

Quelles sont les caractéristiques de cette période? Foucault en dénombre deux : c'est, d'une part, une période marquée par « l'efficacité des offensives dispersées et discontinues » — contre l'institution psychiatrique, contre la hiérarchie sexuelle traditionnelle, contre le système judiciaire, contre la psychanalyse; et c'est, d'autre part, une période secouée par ce qu'il propose d'appeler « l'insurrection des “savoirs assujettis” ». Ces deux aspects sont d'ailleurs étroitement solidaires : c'est parce que des savoirs historiquement minorisés, disqualifiés ou masqués ont pu faire retour, que les offensives dispersées ont pu rencontrer quelque succès; et c'est inversement parce que ces attaques s'en

²⁷² « Le G.I.P. contribua à infléchir le militantisme d'après 1970. Sur son modèle se créèrent le G.I.S., ou Groupe d'information santé, décloisonnant médecins et malades, le G.I.A., ou Groupe d'information sur les asiles, le G.I.S.T.I., ou Groupe d'information et de soutien aux travailleurs immigrés. » M. Foucault, « Manifeste du GIP » (Notice introductive), *op. cit.*, p. 1042.

²⁷³ M. Foucault, *Surveiller et Punir. Naissance de la prison* [1975], Paris, Gallimard, 1993.

²⁷⁴ M. Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997, p. 5.

²⁷⁵ *id.*, p. 6.

sont prises à des formes de pouvoir ciblées, localisées, qu'elles ont pu mobiliser à leur rencontre des savoirs autrement invalidés.

Mais quels sont ces savoirs? Ici encore, Foucault en distingue deux catégories. La première réunit tous les « savoirs des gens », discrédités en regard des idéaux de la scientificité : « savoirs naïfs, savoirs hiérarchiquement inférieurs, savoirs en dessous du niveau de la connaissance ou de la scientificité requises » — savoir du détenu et savoir du gardien, savoir du malade et de l'infirmier, savoir du psychiatrisé et savoir (non médical) du médecin. La seconde, elle, renvoie à la somme des « contenus historiques qui ont été ensevelis, masqués dans des cohérences fonctionnelles ou dans des systématisations formelles » : savoirs d'érudition en apparence inutile, savoirs méticuleux, techniques, précis. Ce sont, énonce Foucault, ces deux types de savoirs qui ont, par leurs « retours », fourni aux luttes récentes les conditions de leurs succès, tout relatifs soient-ils.

On aura reconnu, sous le second ensemble, « la minutie du savoir », le « grand nombre de matériaux entassés » et la « patience » requise par le projet d'une généalogie des formes de la vérité, attentif à la dispersion d'une « volonté » qui s'efface dans ses effets (« cohérences fonctionnelles » ou « systématisations formelles »). Dans son cours de 1976, Foucault déplace sa terminologie : la généalogie, ce n'est plus, dorénavant, ce seul « acharnement dans l'érudition » qui « s'attarde aux méticulosités et aux hasards des commencements », c'est le « couplage des connaissances érudites et des mémoires locales, couplage qui permet la constitution d'un savoir historique des luttes et l'utilisation de ce savoir dans les tactiques actuelles »²⁷⁶. Mais l'essentiel est fait : à la lumière de cet imperceptible recodage, c'est toute la démarche d'une *histoire politique de la vérité* qui se voit conférée, en tant que telle, une efficacité politique.

Faut-il accorder quelque crédit à ce qui se présente comme un effet de cohérence rétrospective? La suite du raisonnement tend à lui accorder un jugement favorable. C'est que le projet généalogique n'a jamais eu, en effet, qu'un intérêt théorique : « Il s'agit, en fait, de faire jouer des savoirs locaux, discontinus, disqualifiés, non légitimés, contre l'instance théorique unitaire qui

²⁷⁶ *id.*, p. 10.

prétendrait les filtrer, les hiérarchiser, les ordonner au nom d'une connaissance vraie, au nom des droits d'une science qui serait détenue par quelques-uns. » Et c'est pourquoi les généalogies sont des « anti-sciences » ; non pas parce qu'elles plaident pour l'ignorance ou célèbrent les vertus de l'expérience immédiate, mais parce qu'elles font office de combat contre « les effets de pouvoir propre à un discours considéré comme scientifique »²⁷⁷. L'histoire politique des sciences est une forme de lutte contre la politique qu'elles impliquent et engagent : elle met en lumière le champ des batailles d'où elles prennent leur essor, les ramène dans l'arène qu'elles prétendaient quitter, pour mieux exercer leurs effets à distance ; elle montre tout ce par quoi les « discours véridiques » ont, à l'instar des sophismes, des serments ou des injures, le caractère d'un événement matériel, d'une action dans une lutte.²⁷⁸

Ainsi peut-on relire la séquence précédente sous un tout nouvel angle. Il n'y avait pas d'une part, pour ne s'en tenir qu'à l'année 1972, un Foucault professant, dans l'enceinte du Collège de France, les résultats de son enquête sur la *généalogie des sciences humaines* ; et d'autre part un Foucault militant, dans les rues, aux portes des prisons, distribuant des questionnaires. Il y avait là, de part et d'autre des murs, un philosophe en guerre contre les régimes de pouvoir où fonctionnent les sciences, un penseur attelé à la tâche infinie d'en inquiéter les sols, d'en perturber la tranquille assurance, d'en fissurer les parois pour les ouvrir au dehors des batailles où elles s'inscrivent toujours, prennent leur

²⁷⁷ *id.*

²⁷⁸ Ici, plus que jamais, la confrontation avec Althusser est à l'ordre du jour. Il faut dire que la position foucauldienne à l'égard du marxisme, en 1976, s'est considérablement durcie. L'extrait suivant en témoigne : « depuis bien des années maintenant, plus d'un siècle sans doute, vous savez combien ont été nombreux ceux qui se sont demandé si oui ou non le marxisme était une science. [...] Mais à cette question-là [...] les généalogies ou les généalogistes répondraient : “Eh bien précisément, ce qu'on vous reproche, c'est de faire du marxisme [...] une science. Et, si on a une objection à faire au marxisme, c'est qu'il pourrait effectivement être une science.” [...] avant même de savoir dans quelle mesure quelque chose comme le marxisme [...] est analogue à une pratique scientifique dans son déroulement quotidien, dans ses règles de construction, dans les concepts utilisés, [...] ne faut-il pas se poser d'abord la question, s'interroger sur l'ambition de pouvoir qu'emporte avec soi la prétention à être une science ? La question, les questions qu'il faut poser ne sont-elles pas celles-ci : “Quels types de savoir voulez-vous disqualifier du moment que vous vous dites être une science ? Quel sujet parlant, quel sujet discourant, quel sujet d'expérience et de savoir voulez-vous minoriser du moment que vous dites : ‘moi qui tiens ce discours, je tiens un discours scientifique et je suis un savant’ ? Quelle avant-garde théorico-politique voulez-vous donc introniser, pour la détacher de toutes les formes massives, circulantes et discontinues de savoir ?” Et je dirais : “Quand je vous vois vous efforcer d'établir que le marxisme est une science, je ne vous vois pas, à dire vrai, en train de démontrer une fois pour toutes que le marxisme a une structure rationnelle et que ses propositions relèvent, par conséquent, de procédures de vérification. Je vous vois, d'abord et avant tout, en train de faire autre chose. Je vous vois en train de lier au discours marxiste, et je vous vois affecter à ceux qui tiennent ce discours, des effets de pouvoir que l'Occident, depuis maintenant le Moyen Âge, a affectés à la science et a réservés à ceux qui tiennent un discours scientifique.” » *id.*, pp. 10-11.

parti et jouent leurs rôles. Si l'histoire des formes de vérité en ranimait les actes politiques inauguraux, l'action politique, elle, s'en prenait aux modalités sous lesquelles la vérité continue d'être fixée, légitimée, distribuée, appropriée.

Peut-être n'était-ce qu'à cette condition double que pouvaient s'énoncer de nouvelles vérités, et s'inventer de nouvelles luttes.

Conclusion : le lieu et la tâche de la philosophie

Nous étions partis, non d'une question unique, ni d'un simple concept, mais d'une rencontre ou d'une intersection : celle par laquelle se rapprochaient l'une de l'autre, voire se rapportaient l'une à l'autre, une tradition naissante d'histoire épistémologique des sciences et un nouvel ensemble de luttes, visant notamment l'Université et « l'autorité du savoir », pour employer la formule canonique. Cette rencontre s'opérait sur fond d'une double problématisation de la philosophie : problématisation quant à son *objet* — le « discours de vérité » et son histoire, obscurément mêlés de politique; mais également problématisation quant à son *statut* — son statut de discours distinct de la connaissance scientifique, délié d'une part du seul rapport à la valeur de vérité, et interrogé d'autre part quant aux modalités de son engagement politique.

Pourtant, affirmions-nous, cette rencontre ne préexistait pas aux itinéraires singuliers auxquels on doit son invention; il nous fallait par conséquent aller l'étudier là où elle se dessinait, à même les œuvres de Michel Foucault et de Louis Althusser. Le temps est à présent venu d'en tirer quelques conclusions. Le problème qui s'impose est manifestement le suivant : peut-on, au vu de tout ce qui sépare ces deux démarches à tant d'égards antagonistes, persister à parler d'une matrice théorique commune, de celle-là même dont nous avons formulé l'hypothèse au point de départ de l'analyse? Ou, pour le dire autrement : y a-t-il lieu de parler d'une véritable *rencontre* entre les deux « rencontres » esquissées en ces œuvres? Et, le cas échéant, en quel *lieu* cette rencontre aura-t-elle eu lieu? Et à quel ensemble de *tâches* saura-t-elle donner lieu?

On pourra, avec quelque prudence, tirer un premier argument d'une certaine *analogie des trajectoires* suivies dans les périodes considérées. Althusser part, en effet, d'une reprise de la démarche d'épistémologie historique, mais appliquée cette fois à la science marxiste de l'histoire; c'est cette « Théorie de la pratique théorique », en elle-même de caractère scientifique, qui se veut mise à la disposition d'une pratique politique par ailleurs tout à fait indépendante. Foucault, lui, développe au même moment le programme d'une *archéologie des savoirs*; radicalisant les préceptes de l'histoire

épistémologique des sciences, il la coupe de toute référence à la valeur de vérité, de manière à libérer la possibilité d'une histoire des discours délestée de l'idée de progrès et du partage entre le vrai et l'erroné, entre le périmé et le sanctionné; en cette démarche, la politique n'a qu'un statut connexe : elle intervient à la périphérie des discours étudiés, elle est éventuellement un objet de *savoir* dont on peut faire l'histoire. Dans un premier moment, pour l'un comme pour l'autre, la politique est extérieure à la démarche de production de connaissances : elle scintille aux confins de l'objet étudié; elle est une pratique autonome pouvant bénéficier de connaissances nouvelles.

Or tout bascule dans la période marquée par l'irruption de mai 68. Althusser se lance dans l'élaboration d'une théorie scientifique de l'histoire de la philosophie, attentive à sa dimension intrinsèquement politique, et appelée, comme théorie, à supporter le renouvellement politique de sa pratique; Foucault passe au projet d'une généalogie des sciences — tout particulièrement des sciences humaines —, présentée comme une « histoire politique de la vérité », et conçue en elle-même comme une intervention susceptible d'ébranler le régime actuel sous lequel on la fixe, la légitime, la distribue, se l'approprie. Dans un cas comme dans l'autre, la politique est replacée au cœur de l'objet dont il s'agit de faire l'histoire; mais elle affecte pareillement jusqu'au statut de cette histoire; cette dernière constitue désormais, chez Foucault, ou supporte, chez Althusser, une forme d'intervention politique d'un genre inusité.²⁷⁹ Les deux démarches convergent ainsi vers une conception de la philosophie déterminée par son double rapport à l'histoire et à la politique. Foucault résume la chose d'un mot, auquel les deux auteurs semblent pouvoir souscrire : « la philosophie aujourd'hui est entièrement politique et entièrement historique. Elle est la politique immanente à l'histoire, elle est l'histoire indispensable à la politique. »²⁸⁰

Seulement, en ce chassé-croisé qui paraît rendre compte, avec exactitude, du recoupement à la fois théorique et politique postulé en introduction, il manque un terme, tombé en cours de route : celui de science. Or c'est en ce point précis que l'espace de convergence se creuse en une opposition.

²⁷⁹ Précisons : si la théorie de l'histoire de la philosophie supporte, chez Althusser, une intervention politique dans la philosophie, l'histoire de la vérité, chez Foucault, s'articule à une politique de la vérité.

²⁸⁰ M. Foucault, « Non au sexe roi » (entretien avec B.-H. Lévy), *Dits et Écrits II*, op. cit., n° 200, p. 266.

Pour Althusser, en effet, il n'était pas question de douter des titres de la rationalité scientifique; il allait même jusqu'à lui prêter, comme on l'a vu, un caractère structurellement subversif, attesté par de nombreuses occurrences historiques — ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, de la mise au bûcher de Giordano Bruno²⁸¹. Pour Foucault, au contraire, il s'agissait de rapporter cette rationalité même à ses matrices politiques d'émergence, matrices où elle peut par ailleurs continuer de fonctionner — ainsi de la criminologie, indissociable du régime de surveillance continue et de normalisation des comportements propres à l'avènement d'une société disciplinaire. Le modèle commun d'une philosophie « entièrement politique et entièrement historique » se distend entre la défense et la critique de la rationalité scientifique.

Tension qui s'aggrave d'autant plus qu'elle en vient à affecter jusqu'à la conception de l'histoire, celle-là même qu'il s'agit d'articuler à une pratique d'intervention politique. Pour Althusser l'histoire était elle-même une science — mieux, un « continent scientifique » dont on devait la découverte à Marx²⁸², et qui tirait sa consistance d'une rationalité démonstrative procédant par un système d'abstractions coordonnées. La connaissance du passé, tout comme celle du présent, supposait en effet une théorie appropriée à son objet, celle de la « structure des conjonctures ». Ce « rationalisme appliqué » pouvait ainsi souscrire au mot de Bachelard, auquel une telle conception de la science semblait emprunter ses traits : « À la pointe de la science, pour découvrir les caractères inconnus du réel, seules les théories sont prospectives. »²⁸³ Or c'est précisément cette conception qui allait faire l'objet des plus vives critiques foucauldienne : pour ce dernier, en effet, elle témoignait d'une « méfiance à l'égard du matériel historique », corrélative d'un enfermement dans l'académisme du commentaire²⁸⁴; mais plus fondamentalement, c'était ce désir même de faire de l'histoire (marxiste) une science qui trahissait, en réalité, la volonté de lier à son discours des effets de pouvoir historiquement attribués aux sciences. Et c'est pourquoi l'histoire ne pouvait pas être, pour Foucault, une science, relevant d'une « instance théorique unitaire », mais tout au plus un certain

²⁸¹ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, op. cit., p. 153.

²⁸² L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, op. cit., p. 20.

²⁸³ G. Bachelard, *La philosophie du non*, op. cit., p. 21.

²⁸⁴ M. Foucault, « De l'archéologie à la dynastique », *Dits et Écrits I*, op. cit., n° 119, pp. 1274-1277.

usage des matériaux qui consistait à se laisser dérouter par eux, à « maintenir ce qui s'est passé dans la dispersion qui lui est propre »²⁸⁵ contre toute unité ou continuité préétablie, pour mieux dissoudre l'évidence et l'apparente neutralité d'institutions comme la prison, et de discours scientifiques comme la psychopathologie. L'histoire, autrement dit, était une pratique d'exploration des matériaux, volontiers labyrinthique, *et de leur dramatisation volontiers «fictionnalisante»* : elle était, en un sens qui évoque la poétique aristotélicienne, un arrangement plus ou moins vraisemblable d'actions passées, destiné à produire des effets de politisation pour des domaines de rationalité jusqu'alors considérés comme neutres.²⁸⁶

Telle est l'antinomie qui disloque dorénavant la matrice théorique commune d'une philosophie à la fois historienne et politique en deux types d'attitudes contradictoires devant les sciences. On peut se méfier aujourd'hui de l'une comme de l'autre; on peut ironiser sur les velléités visant à faire du marxisme une « science de l'histoire »; on peut s'indigner, à l'inverse, devant ces tentatives d'inscrire la vérité des sciences — expérimentales, par exemple — dans la foulée d'une forme ou une autre de domination politique. Elles n'en témoignent pas moins d'un « trouble devant la science » qui continue d'affecter aujourd'hui toute philosophie qui se voudrait engagée; ainsi la critique actuelle oscille-t-elle sans discontinuer — pour ne s'en tenir qu'à ces exemples — entre la condamnation de l'« expertocratie » et la dénonciation d'une « société post-vérité ». Entre la critique des violences de la raison scientifique et la lutte contre les nouvelles forces obscurantistes et irrationalistes, la philosophie navigue à vue, comme entre Charybde et Scylla.

C'est peut-être que ce « trouble », loin de ne renvoyer — dans sa forme qui nous intéresse ici — qu'à la cassure qui sépare un socle théorique commun en deux blocs opposés, en indique au contraire la cohésion la plus profonde; « défense » et « critique » des sciences ne sont peut-être, pour

²⁸⁵ M. Foucault, *id.*, p. 1009.

²⁸⁶ C'est en ce sens qu'il faut entendre cette citation tardive de Foucault, d'une lecture autrement difficile : « [J]e me rends bien compte que je n'ai jamais écrit que des fictions. Je ne veux pas dire pour autant que cela soit hors vérité. Il me semble qu'il y a la possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité, d'induire des effets de vérité avec un discours de fiction, et de faire en sorte que le discours de vérité suscite, fabrique quelque chose qui n'existe pas encore, donc "fictionne". On "fictionne" de l'histoire à partir d'une réalité politique qui la rend vraie, on "fictionne" une politique qui n'existe pas encore à partir d'une vérité historique » M. Foucault, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », *Dits et écrits II*, *op. cit.*, n° 197, p. 236.

la philosophie, que deux manières de circuler dans un même espace de déploiement. Les deux attitudes supposent en effet que la philosophie, quant à elle, *n'est pas une science* : elle est une pratique d'intervention, attentive à la conjoncture présente et alimentée par l'histoire, dont la fonction est essentiellement négative, critique. Se portant au secours des sciences, elle mine, sur le terrain de la philosophie, le régime d'évidences idéologiques en vigueur, par lequel des philosophies totalisantes neutralisent leurs effets subversifs, exploitent leurs résultats, bloquent leurs développements; contre les sciences, elle dépoussière l'ensemble historique des relations de pouvoir auxquelles elles ont toujours déjà lié leurs destinées singulières. La force de frappe de ses initiatives ne dépend pas, à son tour, du caractère scientifique ou non de son discours; mais elle n'est pas non plus indifférente à la vérité : une intervention philosophique bien «ajustée» saura défendre les exigences qui lui reviennent en propre, contre tout «arraisonement» idéologique²⁸⁷; une dramatisation généalogique bien construite libérera, pour sa part, les effets de vérité d'une *contre-science*, capable d'en déranger les formes de pouvoir implicites.

Tel est donc le *lieu*, telles sont donc les *tâches* de la philosophie, à l'heure où s'entrecroisent une certaine histoire des sciences et un ensemble de luttes nouvelles. On pourrait tenter d'en résumer les caractères par la juxtaposition de deux maximes complémentaires. La première se formulerait comme suit : fouille sous les discours qui tendent à énoncer le vrai, tu retrouveras des luttes passées, des luttes à mener, des luttes à relancer. Mais lutte, à l'inverse, autour des mêmes discours — ce serait là la seconde —, et tu déblayeras l'espace pour l'émergence de nouvelles vérités. Que ce soit sous la «vérité» ou autour d'elle, il est certain que la philosophie se trouve dorénavant résolument à l'extérieur de son domaine; mais elle n'en cesse pas pour autant de graviter en sa périphérie. C'est bel et bien en cette orbite qu'elle erre : « Un idéaliste est un homme qui sait, et de quelle gare part le train, et quelle est sa destination : il le sait d'avance et quand il monte dans un train, il sait où il va puisque le train l'emporte. Le matérialiste, au contraire, est un homme qui prend le train en marche,

²⁸⁷ Rappelons que, pour Althusser, les « Thèses » de la philosophie ne sauraient être dites « vraies », mais seulement « justes » : « justes » au sens, précise-t-il, non pas de la « justice », mais de la « justesse » et de l'« ajustement », par lequel le philosophe – comme le politicien Lénine – « ne fait rien que réfléchir pour l'infléchir *un rapport de forces où il est lui-même pris et partie prenante.* » L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, op. cit., p. 61.

sans savoir d'où il vient ni où il va »²⁸⁸; « Je rêve de l'intellectuel destructeur des évidences et des universalités, celui qui repère et indique dans les inerties et contraintes du présent les points de faiblesse, les ouvertures, les lignes de force, celui qui, sans cesse, se déplace, ne sait pas au juste où il sera ni ce qu'il pensera demain, car il est trop attentif au présent. »²⁸⁹

Peut-être faut-il ressentir ici une pointe de mélancolie, devant ce qui prend les allures d'une perte irrémédiable : c'est d'un très vieux rêve, en effet, qu'il s'agit à présent pour la philosophie de faire le deuil, d'un rêve *presque* aussi vieux qu'elle – le rêve platonicien d'une philosophie métaphysique, débroussaillant les soubassements de l'être et les fondements de la vérité, le rêve d'une philosophie législatrice, épelant les caractères de la justice. Or nous avons dit *presque*; nous aurions pu ne pas le dire – si ce n'était de cette grande ombre qui plane sur cette figure d'une philosophie errante, intervenante, ne disant mot ni de l'être ni du devoir-être, mais n'interrompant le discours tenu d'ailleurs, et tenu pour vrai, que pour lui ôter l'évidence où il prétendait se tenir.

²⁸⁸ L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, *op. cit.*, p. 250.

²⁸⁹ M. Foucault, « Non au sexe roi », *op. cit.*, pp. 268-269.

Bibliographie

- ANDERSON, Perry. *Sur le marxisme occidental*. Paris, François Maspero, 1977, 168 p.
- ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris, Librairie François Maspero, 1965, 264 p.
- ALTHUSSER, Louis et al. *Lire le Capital*. 3^e éd., Paris, P.U.F., coll. Quadrige, 1996, 670 p.
- ALTHUSSER, Louis. *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*. Paris, Librairie François Maspero, 1972, 96 p.
- ALTHUSSER, Louis. *Réponse à John Lewis*. Paris, Librairie François Maspero, 1973, 104 p.
- ALTHUSSER, Louis. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Paris, François Maspero, 1974, 162 p.
- ALTHUSSER, Louis. *Positions*. Paris, Éditions sociales, 1976, 174 p.
- ALTHUSSER, Louis. *Éléments d'autocritique*. Paris, Hachette, 1974, 128 p.
- ALTHUSSER, Louis. *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, Paris, Éditions Stock/IMEC, 1994, 588 p.
- ALTHUSSER, Louis. *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, Paris, Éditions Stock/IMEC, 1995, 624 p.
- ALTHUSSER, Louis. « Présentation de l'article de Pierre Macherey sur Georges Canguilhem ». *Penser Louis Althusser*, Montreuil, Le Temps des Cerises, 2006, pp. 21-30
- ALTHUSSER, Louis. *Être marxiste en philosophie*. Paris, P.U.F., 2015, 352 p.
- ALTHUSSER, Louis. *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*. Paris, P.U.F., 2014, 392 p.
- ALTHUSSER, Louis. *Sur la philosophie*. Paris, Gallimard, 1994, 192 p.
- ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. Paris, P.U.F., 2011, 312 p.
- ALTHUSSER, Louis. *Écrits sur la psychanalyse*. Paris, Éditions Stock/IMEC, 1993, 312 p.
- ALTHUSSER, Louis. *L'avenir dure longtemps*. Paris, Éditions Stock/IMEC, 1992, 576 p.
- ALTHUSSER, Louis. « Philosophie et sciences humaines ». *Solitude de Machiavel*, Paris, P.U.F., 1998, pp. 43-58
- ALTHUSSER, Louis. « Matérialisme historique et matérialisme dialectique ». *Cahiers marxistes-léninistes*, n° 11, avril 1966, disponible en ligne au : <https://adlc.hypotheses.org/archives-du-seminaire-marx/cahiers-marxistes-leninistes> [dernière consultation : 15/08/2017].
- BACHELARD, Gaston. *Le Nouvel esprit scientifique*. Paris, P.U.F., 1963, 182 p.
- BACHELARD, Gaston. *La philosophie du non*. Paris, P.U.F., 1970, 148 p.

- BACHELARD, Gaston. *Le matérialisme rationnel*. Paris, P.U.F., 1972, 225 p.
- BADIOU, Alain. « Qu'est-ce que Louis Althusser entend par "philosophie" ? », in LAZARUS, Sylvain (dir.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, P.U.F., 1993, pp. 29-45.
- BALIBAR, Étienne. « L'objet d'Althusser », in LAZARUS, Sylvain (dir.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, P.U.F., 1993, pp. 81-116.
- BALIBAR, Étienne. *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991, 136 p.
- BALIBAR, Étienne. « Althusser et Gramsci. Entretien avec Étienne Balibar ». revueperiode.net, 8 septembre 2016 : <http://revueperiode.net/althusser-et-gramsci-entretien-avec-etienne-balibar/> [dernière consultation : 15/08/2017].
- BOURDIEU, Pierre et PASSERON, Jean-Claude, *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Éd. de Minuit, 1964, 192 p.
- BOURSEILLER, Christophe. *Les maoïstes : la folle histoire des gardes rouges français*. Paris, Seuil, 2008, 506 p.
- BOUVERESSE, Jacques. *Nietzsche contre Foucault*. Marseille, Agone, 2016, 148 p.
- CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003, 256 p.
- CANGUILHEM, Georges. « L'objet de l'histoire des sciences ». *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1983, pp. 9-23.
- CANGUILHEM, Georges. « L'histoire des sciences dans l'œuvre épistémologique de Gaston Bachelard ». *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1983, pp. 173-186.
- CANGUILHEM, Georges. « Gaston Bachelard et les philosophes ». *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1983, pp. 187-195.
- CANGUILHEM, Georges. « Dialectique et philosophie du Non chez Gaston Bachelard ». *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1983, pp. 196-207.
- CANGUILHEM, Georges. « Le concept et la vie ». *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1983, pp. 335-364.
- CANGUILHEM, Georges. « Descartes et la technique », *Écrits philosophiques et politiques 1926-1939. Œuvres complètes t. I*, Paris, Vrin, 2011, pp. 490-498.
- CANGUILHEM, Georges. « Le rôle de l'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine ». *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1977, pp. 11-29.
- CANGUILHEM, Georges. « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ». *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1977, pp. 33-45.

DELAPORTE, François. « Foucault, l'histoire et l'épistémologie ». *L'Herne. Michel Foucault*, Paris, Éd. de L'Herne, 2011, pp. 335-341.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1986, 146 p.

DETIENNE, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Pocket, 1995, 222 p.

DREYFUS, Dina. « L'enseignement de la philosophie », *Bulletin de la radiotélévision scolaire*, 1965/03/01 (A2, N22), Institut pédagogique national, Paris, 1^{er} mars 1965, pp. 2-3. Disponible en ligne sur Gallica (dernière consultation 15/07/2017) : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k62946704/f4.item>

ETIENNE, Jean-Paul. *La Gauche prolétarienne (1968-1973). Illégalisme révolutionnaire et justice populaire*. Thèse de doctorat en Sciences politiques sous la direction de Jean-Marie Vincent, Paris, Université Paris VIII – Vincennes–Saint-Denis, 2003, 278 p.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Paris, Flammarion, 2011, 656 p.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Gallimard, 1972, 590 p.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la clinique*. Paris, P.U.F., 2009, 224 p.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 2004, 406 p.

FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 2014, 304 p.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits I (1954-1975)*. Paris, Gallimard (Quarto), 2005, 1708 p.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II (1976-1988)*. Paris, Gallimard (Quarto), 2005, 1736 p.

FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. Paris, Gallimard, 2012, 88 p.

FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*. Paris, Seuil/Gallimard, 2011, 324 p.

FOUCAULT, Michel. *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*. Paris, Seuil/Gallimard, 2013, 358 p.

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1993, 424 p.

FOUCAULT, Michel. « Il faut défendre la société ». *Cours au Collège de France. 1976*. Paris, Seuil/Gallimard, 1997, 292 p.

GARO, Isabelle. « La coupure impossible », in BOURDIN, Jean-Claude (coord.), *Althusser : une lecture de Marx*, Paris, P.U.F., 2008, pp. 31-56

GARO, Isabelle. *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx*. Paris, Éditions Demopolis, 2011, 428 p.

GILLOT, Pascale. *Althusser et la psychanalyse*. Paris, P.U.F., 2009, 160 p.

GODECHOT, Olivier. « Le marché du livre philosophique ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 130, décembre 1999, pp. 11-28.

GOSHGARIAN, G. M. « Philosophie et révolution. Althusser sans le théoricisme : entretien avec G. M. Goshgarian » (entretien réalisé par F. Boggio Éwanjé-Épée). *revueperiode.net*, 19 février 2015 : <http://revueperiode.net/philosophie-et-revolution-althusser-sans-le-theoricisme-entretien-avec-g-m-goshgarian/> [dernière consultation : 13/08/2017].

KESSEL, Patrick. *Le mouvement « maoïste » en France I*. Paris, Union Générale d'Éditions/10/18, 1972, 448 p.

KESSEL, Patrick. *Le mouvement « maoïste » en France II*. Paris, Union Générale d'Éditions/10/18, 1978, 448 p.

KIEFER, Audrey. *Michel Foucault : le GIP, l'histoire et l'action*. Thèse de doctorat en philosophie soutenue sous la direction de François Delaporte, Amiens, Université de Picardie Jules Verne d'Amiens, 2006, 222 p.

LACAN, Jacques. « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » (1949). *Écrits I*, Paris, Seuil, 1966, pp. 89-97.

LECOURT, Dominique. *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*. Paris, François Maspero, 1972, 136 p.

LECOURT, Dominique. « Lyssenkisme ». *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences* (4^e éd.), Paris, P.U.F., 2006, pp. 701-703.

LÉNINE. « Que faire? ». *Œuvres, t. 5*, Paris/Moscou, Éditions sociales/Éditions du Progrès, 1965, pp. 353-542.

LINHART, Robert. *L'Établi*, Paris, Ed. de Minuit, 1978, 184 p.

MACHADO, Roberto. « Archéologie et épistémologie ». *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989, pp. 15-32.

MARCUSE, Herbert. « Les Manuscrits économique-philosophiques de Marx. Nouvelles sources pour l'interprétation des fondements du matérialisme historique ». *Philosophie et Révolution*, Paris, Denoël/Gonthier, 1969, pp. 41-120.

MARX, Karl. *Le Capital*, Livre I (tr. J.-P. Lefebvre). Paris, P.U.F., 1993, 950 p.

MATONTI, Frédérique. *Intellectuels communistes. Essai sur l'obéissance politique. La Nouvelle Critique (1967-1980)*. Éditions la Découverte, Paris, 2005, 420 p.

MATONTI, Frédérique. « Marx entre communisme et structuralisme ». *Actuel Marx*, 2009/1, n° 45, pp. 120-127.

MATHERON, François. « "Des problèmes qu'il faudra bien appeler d'un autre nom et peut-être politique". Althusser et l'insituabilité de la politique ». *Multitudes*, 2005/3, n° 22, pp. 21-35.

MATHERON, François. « La récurrence du vide chez Louis Althusser ». *Futur antérieur*, numéro spécial « Lire Althusser aujourd'hui », avril 1997, disponible en ligne au <http://www.multitudes.net/La-recurrence-du-vide-chez-Louis/> [dernière consultation : 10/08/2017].

PIOTTE, Jean-Marc. *Sur Lénine*. Montréal, Parti pris, 1972, 304 p.

POSTER, Mark. « Foucault, le présent et l'histoire ». *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale – Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989, pp. 354-371.

PUDAL, Bernard. « La note à Henri Krasucki (1965) ». *Nouvelles FondationS*, 2006/3 (n° 3-4), pp. 55-63.

RANCIÈRE, Jacques et RANCIÈRE, Danielle. « La légende des philosophes. Les intellectuels et la traversée du gauchisme », in RANCIÈRE, Jacques, *Les scènes du peuple*, Lyon, Éd. Horlieu, 2003, pp. 285-310.

RANCIÈRE, Jacques. « La scène du texte », in LAZARUS, Sylvain (dir.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, P.U.F., 1993, pp. 47-66.

RANCIÈRE, Jacques. *La leçon d'Althusser*. Paris, Gallimard, 1974, 290 p.

ROSS, Kristin. *Mai 68 et ses vies ultérieures*. Bruxelles, Éditions Complexe, 2005, 256 p.

SARTRE, Jean-Paul. *Plaidoyer pour les intellectuels*. Paris, Gallimard, 1972, 130 p.

VARGAS, Yves. « L'horreur dialectique (description d'un itinéraire) », in BOURDIN, Jean-Claude (coord.), *Althusser : une lecture de Marx*, Paris, P.U.F., 2008, pp. 147-192.