

GRM Séance 2 : « Les concepts fondamentaux d'Althusser » – 6/10/2007

De la métaphore au concept : coupure, topique, surdétermination
Stéphane Legrand, Guillaume Sibertin-Blanc

Préambule

L'entreprise, en toute apparence modeste, de présenter un certain nombre de concepts forgés par Althusser, concepts importants dans la pensée althussérienne, mais aussi pour la philosophie contemporaine et particulièrement la philosophie des années soixante et suivantes, se heurte d'emblée au statut problématique que revêt la conceptualité althussérienne considérée en tant que telle si l'on s'efforce de confronter celle-ci à ce qu'Althusser dit de l'activité philosophique, et donc de sa propre activité en tant que philosophie. Ce statut problématique peut être appréhendé à partir de trois thèses, qui apparaissent certes à des moments particuliers de la pensée althussérienne, et qui ne peuvent prétendre valoir pour toute cette pensée considérée dans son évolution, ou plutôt dans ses incessants déplacements (parmi lesquels les rectifications et autocritiques constantes). Mais elles sont d'une radicalité telle que c'est à partir d'elles qu'on peut cerner le mieux le caractère problématique évoqué. Trois thèses donc :

a/ *La philosophie n'a pas d'objet* (contrairement à la plupart des autres pratiques théoriques, mais différemment aussi de certaines « sciences sans objet » comme le sont, pour Althusser lecteur de Kant, la psychologie, la théologie et la cosmologie rationnelles) ;

b/ *La philosophie n'a pas d'histoire* ; et elle n'a pas d'histoire, naturellement, puisqu'elle n'a pas d'objet, l'historicité d'une discipline consistant dans les transformations repérables de ses objets théoriques (SM, p. 128 : « comme la philosophie n'a pas d'objet, il ne peut rien s'y passer. Le rien de son histoire ne fait que répéter le rien de son objet ») ;

c/ *La philosophie n'a pas d'objet et n'a pas d'histoire*, non pas parce qu'elle serait intemporelle et sans cesse éblouie par des vérités éternelles, mais parce que *la philosophie n'est qu'affaire de position (thèse) et de démarcation*, d'actes de position qui sont des prises de position dans un champ de positions plurielles et conflictuelles, donc de prises de position différentielles, activement distinctives même : la philosophie est thétique, c'est-à-dire *positionnante*, créatrice de différence, de démarcation, de refus et de rejets, c'est-à-dire encore de tracés de lignes de partage et d'incommunication, lignes de solution de continuité et de liquidation des compromis, bref elle est à la fois, et dans une seule et même mesure, un *problème de lutte* et un *problème topique*, au sens d'un problème de distribution des forces dans un espace polarisé ou structuré en une pluralité de *lieux* irréductiblement distincts. De sorte qu'elle n'a pas pour objet la vérité, mais la *justesse*, ainsi que le formule Althusser dans les « Éléments d'autocritique » : « la philosophie énonce des propositions qui sont des thèses : une thèse est dite *juste ou non* », en fonction d'une « ligne » théorique qui ne préexiste pas en amont de la lutte dans la théorie, c'est-à-dire qui n'est pas prédéterminée par une instance transcendante qui disposerait par avance du critère univoque de la « bonne » ligne.

Récapitulons : pour cerner quelques concepts fondamentaux de LA, il faut dégager le statut du concept en tant que tel dans le dispositif de pensée althussérien ; et pour cela, il faut confronter ce statut du concept à ces trois thèses qui le rendent aussitôt problématique : la philosophie n'a pas d'objet, la philosophie n'a pas d'histoire, la philosophie ne s'ordonne pas

à la norme du vrai mais à celle de la justesse, c'est-à-dire de l'ajustement ; et pour comprendre le sens et la portée de ces trois thèses pour la philosophie, pour son activité propre, et pour les concepts produits par cette activité, il faut d'emblée préciser le rapport de la pensée à une topique. L'inscription de la pensée philosophique dans une telle topique, comme propre et comme exigence de la philosophie, serait déjà un premier trait différenciant de la pensée philosophique, et de la pensée althussérienne comme philosophie : la pensée philosophique est toujours pensée de la topique, c'est-à-dire « de la position de la pensée dans le champ conflictuel qu'elle analyse, et ainsi de sa puissance réelle, mais finie » (Balibar, « Avant-propos pour la réédition de 1996 », in L. Althusser, *Pour Marx*, rééd. La Découverte, p. X). Pour le dire encore autrement, elle est une pensée qui ne consiste qu'en l'effet de position dans le champ où elle s'insère en même temps qu'elle l'analyse (*dans le mouvement même* par lequel elle l'analyse), et qui ne peut dès lors se réfléchir elle-même que comme cet acte et cet effet de position dans un tel champ différentiel et conflictuel, champ lui-même localisé différenciellement par rapport à d'autres champs (par exemple le champ de la pratique théorique philosophique par rapport aux champs des autres pratiques théoriques ; les pratiques théoriques par rapport aux champs des autres types de pratiques sociales non théoriques), par rapport en somme à d'autres instances ou d'autres « lieux » de la topique, tous *réellement* distincts, c'est-à-dire irréductiblement distincts (nous reviendrons sur cette propriété de la représentation de la topique d'affirmer des différences réelles irréductibles, point majeur de la lecture anti-hégélienne qu'Althusser fait de Marx).

Voilà donc par où il faut commencer. Mais qu'est-ce que cette notion de topique ? D'abord, et avant tout : une métaphore, – non pas un concept, rien qu'une métaphore, et ce déjà chez Freud à qui Althusser l'emprunte en en redoublant par là même l'effet de détour... Notre première question ainsi se dédouble : a/ il faut demander le statut d'une telle métaphore, ce qui implique nécessairement une thèse sur la métaphoricité en général dans la pensée philosophique – et Althusser la formule lui-même, avec cette radicalité et cette sécheresse d'expression qui marque stylistiquement une *thèse*, au sens dit précédemment : « on ne pense en philosophie que sous des métaphores » (*Éléments d'autocritique*, rééd. in *Solitude de Machiavel*, Actuel Marx, p. 187), formule qui répète, comme pour le marteler, ce qui avait été énoncé dans une note en bas de page énigmatique, page 164 du même ouvrage : « en philosophie on ne peut penser, c'est-à-dire ajuster les catégories existantes empruntées et en produire de nouvelles dans le dispositif requis par la *position* occupée dans la théorie, que *sous des métaphores* » – et l'on voit bien ici comment Althusser rattache l'exigence pour la pensée de travailler à partir de son irréductible métaphoricité, à la norme de justesse, d'ajustement de son discours aux coordonnées de la conjoncture¹. Le problème de la métaphore ne tient pas à la difficulté (ou l'impossibilité) de nommer le réel en termes propres, et par là au soupçon que le texte serait dans un écart constitutif avec le réel qu'il a en charge, tel le support d'une herméneutique infinie – schématisation de la métaphore qui resterait liée au primat de la vérité. Nous sommes plutôt ici en présence d'une nouvelle *position* de la métaphore ordonnée à la question de l'ajustement du discours *dans* la masse des discours existants avec leur configuration déterminée ; b/ puis, ceci fait, il faut revenir à la métaphore de la topique, et cerner sa valeur princeps dans la philosophie d'Althusser.

I. Matérialisme et métaphore

¹ Ce qui ne peut manquer de paraître paradoxal, d'un point de vue strictement positiviste qui rattacherait inévitablement la métaphore au vague plutôt qu'à la justesse.

Partir de la question de la métaphore, c'est partir d'une question stylistique (qui n'est pas sans rapports sans doute avec la question du matérialisme dans la théorie que nous avons commencé de poser la dernière fois) : ce qui singularise Althusser, en dehors d'un ensemble de thèses (qui n'ont cessé d'être remaniées, reniées, abandonnées, voire – eh oui ! – inversées), ce serait plutôt un certain style *théorique*, une certaine manière d'écrire et de mettre en scène le discours philosophique. On pourrait dégager quatre opérations principales propres à ce style, même si, pour des raisons qui apparaîtront, nous n'en développerons qu'une, qui nous paraît la plus importante :

1) L'usage très personnel des « personnage conceptuels », qui sont très fréquents sous sa plume, ainsi dans les *Éléments d'autocritique* la mention de « l'« individu » historique Marx-Engels » (*SM*, 195) ; ou encore, celle d'un étrange « Personnage [...] l'auteur anonyme des thèmes structuralistes » (*SM*, 178) ; – usage des personnages conceptuels dont il esquisse la thématisation dès 1961 dans son article repris ensuite dans *Pour Marx* : « Sur le jeune Marx » (*Question de théorie*) (cf. *PM*, p. 61-62²).

2) Le rapport à soi constamment autocritique : voir ce que dit Balibar à ce propos dans « Tais-toi encore, Althusser ! », dans les *Écrits pour Althusser*, où il suggère que chez ce dernier la thèse et le rapport autocritique à la thèse ne se succédaient pas dans le temps mais étaient strictement contemporains, c'est-à-dire que, à une lecture minutieuse, il apparaît que les thèses qu'Althusser a formulées tout au long de sa trajectoire intellectuelle, comprenaient toujours déjà en elles les éléments de leur propre contestation, et ce, moins dans un mouvement dialectique que dans un processus d'effacement de son propre texte dans le mouvement même où il s'établit. Ce qui se trouve emblématiquement illustré dans la *Lettre à Merab* où, des théories qu'il avait risquées dans les années soixante, il écrit : « J'y croyais à moitié, comme tout « bon » esprit, mais cette moitié de défiance était nécessaire à l'autre moitié pour

² Dans le contexte de l'argumentation, il s'agit de dégager les coordonnées (« la substance » et « la structure ») d'un « champ idéologique », champ qui n'est pas « aussi neutre qu'une scène, où comparaitraient, en des rencontres de circonstance, des personnages aussi célèbres qu'inexistants », c'est-à-dire qui est différencié et contraignant pour les représentations ou les possibilités de pensées que la structure et la substance de ce champ déterminent. Les individualités philosophiques qui peuplent ce champ ne sont donc nullement superposables aux « personnes » historiques, caractérisables par des traits biographiques, psychologiques, sociologiques, ni ne sont identifiables au contenu philosophique que l'historien de la philosophie vient rétrospectivement attacher à tel ou tel nom : « Le sort de Marx dans les années 40-45 ne se joue pas dans un débat idéal entre des personnages qui s'appellent Hegel, Feuerbach, Stirner, Hess, etc... Le sort de Marx ne se joue pas entre ces mêmes Hegel, Feuerbach, Stirner, Hess, tels qu'ils apparaissent dans les œuvres contemporaines de Marx. Ni à plus forte raison dans les évocations très générales qu'en donneront plus tard Engels et Lénine. Il se joue entre des personnages idéologiques *concrets*, à qui le contexte idéologique impose une *figure déterminée*, qui ne coïncident pas nécessairement avec leur identité historique littérale (ex. Hegel), qui débordent largement la représentation explicite qu'en donne Marx dans les textes mêmes où ils sont cités, invoqués, critiqués (ex. Feuerbach), et bien entendu les caractéristiques générales résumées qu'en offrira Engels 40 ans plus tard » (*PM*, 61-62). Exemple donné par Althusser : « le Hegel avec lequel se débat le jeune Marx dès sa dissertation de doctorat n'est pas le Hegel de bibliothèque que nous pouvons méditer dans la solitude de 1960 : c'est le *Hegel du mouvement néo-hégélien*, un Hegel déjà mis en demeure de fournir aux intellectuels allemands des années 40 de quoi penser leur propre histoire et leurs espérances ; c'est un Hegel déjà mis en contradiction avec lui-même, invoqué contre lui-même, en dépit de lui-même. Cette idée d'une *philosophie devenant volonté*, sortant du monde de la réflexion pour transformer le monde politique, où l'on pourrait voir la première rébellion de Marx contre son maître, est en parfait accord avec l'interprétation dominante des néo-hégéliens » (*PM*, 62).

écrire » (*Écrits philosophiques et politiques*, t. I, p. 541-542). Ce qui signifie au fond : je n'ai pu être aussi dogmatique dans ce que j'avais que parce que j'étais en même temps suffisamment sceptique quant à ce que j'avais. On a là une position très curieuse, où le scepticisme est donné comme une *condition interne* du dogmatisme.

3) Une exigence très particulière de rigueur et de précision conceptuelle, présente dès le début, puis rattachable a) à la redéfinition de la tâche de la philosophie comme justesse ; b) à la thématique de la lutte de classes dans la théorie. Voir à ce sujet « La philosophie comme arme de la révolution » : la philosophie représente la lutte de classes dans la théorie ; or dans la lutte politique les mots sont des armes, certains sont des ennemis directs, d'autres comportent une équivoque qui sert l'autre camp. Ainsi certes le communisme veut libérer les *hommes*, mais pratiquement, dans les faits, le mot d'Humanisme est exploité par l'idéologie bourgeoise qui l'utilise pour « tuer un autre mot vrai et vital pour le prolétariat : lutte des classes ». Voilà pourquoi la philosophie, dit-il, se bat sur les nuances³. Dans cette direction également, la réduction critique des termes métaphoriques s'avère indispensable. L'exemple le plus massif en est peut-être la réduction critique de la métaphore du « renversement », employée par Marx dans la Postface à la 2nde édition du *Capital* pour désigner l'opération qu'il a infligée à la dialectique hégélienne, et à laquelle Althusser consacre de patientes analyses dans *Pour Marx* (PM, 87-92 sq.) – où l'on voit comment une métaphore suggère (ce qui peut vouloir dire aussi, et souvent, déforme ou dissimule) des opérations théoriques, de l'ordre de ce que l'on pourrait appeler toute une « dramatisation technique » de la pensée comme pratique (par ex. « extraire [l'essence] de sa gangue »).

4) Le statut très particulier, et l'importance qu'il donne justement, et très tôt à la métaphore, en allant jusqu'à écrire que la philosophie écrit par métaphores.

Et c'est spécifiquement, à l'intérieur de cette question générale du style, celle de la métaphore que nous voudrions creuser : la métaphore comme trope, comme figure de discours, comme tour de pensée et comme procédé d'écriture. Comment entendre cette assertion qu'Althusser, dans ses *Éléments d'autocritique*, lance comme en passant : « on ne pense en philosophie que sous des métaphores ». Une affirmation tout de même surprenante ! Certes, lorsqu'il écrit cela, nous sommes en 1974, à une date où la philosophie a cessé à ses yeux d'être une science, ou même une théorie générale de la scientificité ou épistémologie. Mais de là à affirmer qu'elle pense par métaphores, qu'elle est inapte au *sens propre*, donc à dire ce qu'elle veut dire, il y a tout un saut bien périlleux. S'agirait-il de dire que la pensée, ne pouvant atteindre le réel dans sa matérialité, ne peut qu'y faire allusion de manière détournée, quasi-poétique ? Cela placerait Althusser aux franges du mysticisme. On se sent perdu. Mais on s'avise alors qu'on avait mal lu : Althusser n'écrit pas que la philosophie s'écrit *par* métaphore, mais qu'elle pense *sous* des métaphores. Ce n'est pas la même chose et, pour le montrer, il est nécessaire de démonter le dispositif d'écriture dans le cadre duquel Althusser est conduit à lancer l'assertion que nous avons citée.

³ Cf. les analyses que Bourdieu consacre aux implications directement politiques du langage : « Le langage sociologique ne peut être ni « neutre » ni « clair ». Le mot de classe ne sera jamais un mot neutre aussi longtemps qu'il y aura des classes : la question de l'existence ou de la non-existence des classes est un enjeu de lutte entre les classes. Le travail d'écriture qui est nécessaire pour parvenir à un usage rigoureux et contrôlé du langage ne conduit que rarement à ce qu'on appelle la clarté, c'est-à-dire le renforcement des évidences du bon sens ou des certitudes du fanatisme » (P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Minuit, p. 38).

Ce dispositif tourne autour d'une figure : celle du *détour*. Il s'est d'abord agi de justifier, auprès du tribunal théorique face auquel se place Althusser (et qui n'existe pour partie que dans sa tête, ou plutôt, croyons-nous, dans la structure la plus intime de son *régime d'écriture philosophique*), de justifier donc la référence insistante à Spinoza dans les premiers écrits. Pourquoi le spinozisme ? Eh bien, explique Althusser (en reconstruisant sans doute *a posteriori* une subtile stratégie dont il n'est pas certain qu'elle ait effectivement été présente à la conscience de lui-même et de ses collaborateurs, mais cela n'a aucune importance), il était nécessaire de s'imposer, dans la lecture de Marx, le détour par Spinoza, pour comprendre à partir de là la nécessité qu'avait eu pour Marx son propre détour par Hegel. Le détour d'Althusser par Spinoza s'explique par le détour de Marx par Hegel et vise à l'expliquer. Et sans doute ce double détour n'est pas dépourvu de toute étrangeté, à savoir : que le matérialisme le plus conséquent de l'histoire se soit conquis en faisant le détour par l'Idéalisme Absolu... Et c'est cela que le détour par Spinoza permet d'expliquer, car il présente à son tour un mystère : avoir inventé une philosophie matérialiste, critique et athée... en partant de l'idée de Dieu ! Spinoza montre ce qui manque à Hegel pour être matérialiste : une pensée de l'immanence qui se débarrasse en même temps de tout *telos* et de tout Sujet. Mais, il lui manque ce que Marx a reçu de Hegel : la contradiction. Peut-on dire alors, et tout serait simple, que Marx travaille à même la dialectique hégélienne et la contradiction qui est en son centre pour construire son matérialisme en la débarrassant, comme Spinoza nous permet d'en voir la nécessité, de la téléologie et de la subjectivité. Non, ce serait *trop* simple⁴. En fait il faut articuler cette dialectique nouvelle, pour « lui [conférer] la marque du matérialisme » (*SM*, 186), l'estampille, l'appellation contrôlée, à autre chose qu'elle, à vrai dire à autre chose que du concept : une métaphorique. En l'espèce une Topique – nous y reviendrons. Retenons surtout pour l'instant cette thèse : la *philosophie* marxienne n'a pu se constituer qu'au prix d'une prise de recul de Marx par rapport à lui-même et aux conditions qui déterminaient nécessairement sa pensée, dans la mesure où il existait à un moment donné de l'histoire, en un lieu donné de la philosophie, en un point spécifié des rapports sociaux, etc. Le travail philosophique comme tel n'est possible que par un détour et un recul, *est* un détour et un recul.

En Marx, quelque chose s'est joué, qui dépasse l'individu : la nécessité pour toute philosophie de passer par le détour d'autres philosophies pour se définir et se saisir elle-même dans sa différence : dans sa *division*. En réalité (et quelles que soient ses prétentions) aucune philosophie ne se donne le *simple* absolu de sa présence – et moins qu'aucune la philosophie marxiste (qui, elle, n'a jamais affiché cette prétention) (*SM*, 182-183).

Cette thèse rejoint ce que nous avons commencé à articuler, il y a deux semaines, sur le propre du matérialisme : reconnaître que la pensée « a affaire » à son dehors en elle-même ; ce qui doit naturellement le conduire à refuser par voie de conséquence toute prétention de la pensée à s'autofonder, à se fonder en et sur elle-même, à – si l'on ose dire – se donner (elle-même, à elle-même) la parole. Une philosophie ne se constitue jamais qu'en se travaillant à partir de ce qui n'est pas elle-même, prend son sol et trouve ses conditions d'existence dans de l'autre (par forcément *son* autre, selon le syntagme hégélien, mais *de* l'autre). « Elle n'existe que de « travailler » sa différence sur les autres philosophies, sur celles qui peuvent, par proximité ou contraste, la lui faire sentir, percevoir, et saisir, afin d'occuper ses propres *positions* » (*SM*, 183). Elle commence à saisir son propre, ce qu'elle a en propre, en aiguisant, à même les autres philosophies, son propre, c'est-à-dire sa différence (en quoi elle consiste,

⁴ Ne serait-ce que par nous simplifions nous-mêmes ici, à dessein, l'appréciation qu'Althusser fait de Hegel, et de la lecture marxienne de Hegel, concernant la téléologie et le subjectivisme (cf. « Sur le rapport de Marx à Hegel », in *Lénine et la philosophie*, Maspero)

car elle est proprement « *position* », c'est-à-dire prise de position vis-à-vis de ce qui n'est pas elle). Eh bien précisément, la métaphoricité, comme procédé de détour, disons même du détournement, n'est pas le stigmate d'on ne sait quel péché originel d'une pensée conceptuelle qui se verrait éternellement condamnée à remâcher son propre écart au Réel (version ontologique) ou au Signifiant (version herméneutique), mais un procédé d'écriture et de pensée nécessaire pour *créer un écart (détour) entre la pensée et elle-même* – et ajoutons aussitôt, au risque d'une formulation un peu tortueuse mais qui s'éclairera rapidement : créer entre la pensée et elle-même cet écart que, pour être philosophie, cette pensée *est*.

II. La métaphore de la coupure.

Expliquons-nous, car ce qui est en jeu ici, ce n'est évidemment rien d'autre que la fameuse « coupure », dont le statut n'est certes, Balibar l'a superbement montré (cf. « L'objet d'Althusser », in Lazarus (dir.)), nullement univoque, mais qui toutefois, à travers tous ses déplacements et ses variations, repose avec insistance le problème de l'écart ou de la différence à soi de la pensée. Ce qui est l'occasion de toucher ici un mot d'une des plus célèbres thèses d'Althusser, celle de la « coupure épistémologique ». La notion de coupure épistémologique, reprise (le terme, peut-être pas le concept) à Gaston Bachelard, désigne deux différences, liées l'une à l'autre : d'une part, la différence radicale de deux régimes de pensée, celui de l'idéologie (qui est, pour le dire vite, une « pensée spontanée », celle qui nous vient toujours-déjà, dans l'élément de laquelle nous sommes toujours-déjà engagés et embarqués, advenons à nous-mêmes et apprenons à nous reconnaître, et qui va du vécu infra-conscient que nous avons de nous-mêmes et du monde jusqu'à divers discours à prétention de vérité tels que la chimie pré-lavoisienne, l'économie politique ou la philosophie idéaliste) et celui de la science qui, en se constituant, quitte le régime de l'immédiateté et, en réfléchissant ses propres opérations, révèle en même temps pour ce qu'elle est l'idéologie qui constitue sa préhistoire et à laquelle elle s'arrache. Et d'autre part, plus spécifiquement, la coupure épistémologique entre Marx et lui-même, entre le Jeune Marx (personnage conceptuel) qui reste pris dans une problématique hégélienne-feuerbachienne, et le Marx « scientifique » qui se conquiert progressivement lui-même en liquidant peu à peu son ancienne conscience philosophique. Dans cette seconde perspective, la thèse de la coupure soutient un effort de périodisation de l'œuvre de Marx et anime une nouvelle pratique de la *lecture* du texte marxien vigilante aux effets de « survivances » et d'« anticipations » qui font travailler l'un dans l'autre, parfois silencieusement, les textes de jeunesse et ceux de la « maturité ».

Ainsi la « coupure » articule deux déterminations : elle nomme le lieu théorique d'une différence anonyme, proprement conceptuelle, qui fait que la science n'est pas, ou n'est plus, de l'idéologie ; mais elle nomme en même temps le mouvement continué d'arrachement de la pensée à l'idéologique qui est non seulement son vécu initial, mais aussi un passé qui ne cesse de lui être contemporain, et continue sans cesse de vivre en elle, hantise, menace continûment conjurée, adversaire toujours critiqué, spectre inquiétant : « ce commencement là n'aura point de fin » (*PM*, 61).

La coupure articule donc une temporalité tordue, *out of joint* : elle est l'instant pur qui sépare, disjoint le temps de l'idéologie (on est encore dans l'idéologie) et le temps de la

science (ça y est, on n'y est plus), et en même temps elle est *rupture continuée*, elle est le temps processuel d'effectuation de cette rupture avec laquelle on n'en a jamais fini⁵.

Il faut ajouter que LA pense sans doute moins sa coupure à partir de Bachelard qu'à partir de Spinoza et de la distinction des trois genres de connaissance. Cela se voit très nettement dans « Sur la dialectique matérialiste ». Althusser y présente une définition formalisée de la pratique théorique sur la base d'un modèle censé valoir pour toute pratique : « tout processus de *transformation* d'une matière première déterminée en un *produit* déterminé, transformation effectuée par un travail humain déterminé » (*PM*, p. 167). LA montre par la suite que cette définition est applicable à la théorie, en s'appuyant sur un passage de l'*Introduction générale à la critique de l'économie politique* de 1857 :

... La totalité concrète comme totalité de pensée, comme un concretum de pensée, est en réalité un produit du penser et du concevoir ; en aucune manière un produit du concept pensant et s'engendrant lui-même, à l'extérieur ou au-dessus des intuitions et des représentations, mais au contraire un produit du travail d'élaboration qui transforme intuitions et représentation en concepts (cité in *PM*, p. 186).

L'abstrait de pensée composé par ces intuitions et représentations, et dont part le procès de connaissance, ne constitue pas le résultat d'un procès d'abstraction de généralités par une pensée singulière à partir d'un donné empirique multiple et particularisé, mais un *préalable* au travail de la pensée, préalable qui se trouve dans l'élément de la « pensée collective », dans l'idéologie donc, un peu partout, tout autour. Il est bien évident que rien ne se passe dans une rencontre absolument singulière avec des objets eux-mêmes singuliers qui partageraient telles ou telles caractéristiques, comme par exemple d'« être vert », et dont nous dégagerions par abstraction une représentation générale désignant ce commun : le concept « vert ». Il va de soi qu'en réalité, ce qui se passe, c'est que nous trouvons déjà-là le champ du symbolique, avec entre autres le signifiant vert, et que nous essayons de nous débrouiller pour comprendre, pour apprendre les règles du jeu qui gouvernent son usage dans un jeu de langage donné. Donc, les abstractions générales dont part la théorie (la marchandise, le travail, la monnaie, la valeur...), on les *trouve*, Marx les trouve, dans le champ socio-idéologique où il est inscrit, le discours dominant, les habitus lexicaux, les journaux, les livres de Smith et Ricardo, bref, toute une matière première de la pratique théorique qu'Althusser propose d'appeler « *Généralités I* » : « matière première que la pratique théorique de la science transformera en « concepts » spécifiés, c'est-à-dire en cette autre généralité (que nous appellerons *Généralité III*) « concrète » qu'est une connaissance » (*PM*, p. 187). Une médiation est nécessaire dans ce processus : l'activité de transformation elle-même qui engendre le produit à partir de la matière première, c'est-à-dire qui produit un concret-de-pensée à partir d'un abstrait-de-pensée, les *instruments* théoriques qu'Althusser nomme *Généralités II*. La Généralité II comprend précisément les *instruments de production* de ces concepts par le travail de cette matière première G I, dont il importe à LA de préciser qu'elle n'est jamais un domaine de « phénomènes purs », d'« expériences immédiates » ou originaires que l'on croirait suffisamment caractérisées par leur caractère « pré-reflexif », mais qu'elle consiste en un ensemble de *Vorstellungen*, intuitions et représentations déjà structurées dans et par le champ idéologique dans lequel la pratique théorique non-idéologique (nommément le marxisme historique comme *pratique scientifique*) trouve son

⁵ Nous empruntons cette expression de « rupture continuée » à Dimitra Panopoulos, qui l'utilise dans un contexte autre, mais toutefois directement lié au notre, ainsi qu'aux hypothèses formulées lors de la première séance du GRM. Voir Dimitra Panopoulos, « La permanence de l'éclair », http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Panopoulos_Rancie_re.pdf.

lieu et ses conditions (lieu et conditions *négatifs* puisque cette pratique scientifique ne se posera que par « coupure » avec eux, en se différenciant qualitativement d'eux).

Mais si l'on prend au sérieux cette présentation de la production théorique, un problème apparaît de manière patente : c'est qu'« avant » d'être une « matière première » sujette à travail et à transformation au moyens d'instruments théoriques, ces intuitions, représentations et concepts idéologiques « toujours déjà donnés » ne sont nullement une « matière » à travailler et à transformer théoriquement mais purement et simplement *notre pensée* – c'est-à-dire en l'occurrence, pour le Jeune Marx, la pensée du jeune Marx lui-même –, rien d'autre que *ce que nous pensons*, c'est-à-dire très précisément ce que *nous* ne pensons pas mais ce qui « toujours déjà » pense en nous et pour nous. D'où l'appel récurrent de LA au « penser par soi-même » auquel il donne un sens nouveau puisqu'au lieu de confier la pensée à une « lumière naturelle », une autonomie ou un pouvoir intrinsèque du penser, il lui donne un sens immédiatement différentiel et agonistique ; penser par soi-même, en ce sens, c'est toujours penser contre soi-même, où selon la formule frappante de Bachelard, « penser contre le cerveau » (*La formation de l'esprit scientifique*). Ainsi pour le jeune Marx, ces intuitions et représentations idéologiques ne sont d'abord rien d'autre que le tout de ce qu'il peut penser dans le champ théorique-idéologique dans lequel sa pensée trouve d'abord lieu, et tout ce qu'il peut penser d'une pensée sans écart à elle-même, c'est-à-dire d'une pensée qui se pose sans aucun détour par rapport à ce qu'elle est d'emblée, bref : d'une pensée qui, dans ce champ théorique de « l'idéologie allemande », *ne fait aucune différence*. Disons encore : qui ne se pose pas et qui ne pose rien – ce qui n'empêche évidemment nullement ce genre de « pensée » d'être hyperboliquement performante en représentations et en énoncés de tous ordres. Gageons ici que les « thèses » philosophiques, au sens où l'entend Althusser, sont essentiellement *rare*s, bien que tous les philosophes en aient posé.

III. Détour métaphorique et détournement pratique

La figure du détour prend ici une nouvelle portée si l'on veut bien y entendre, non seulement sa dénotation spatiale (détourner une trajectoire), mais aussi une connotation pratique, au sens où l'on détourne un objet de son usage ordinaire, où l'on détourne un code d'usage ou un procédé réglé d'action. Nous avons évoqué le rôle de Spinoza dans le détour que doit effectuer Althusser pour se démarquer des confusions hégéliano-marxistes (l'idéalisme pseudo-dialectique) et des confusions feuerbacho-marxistes (l'humanisme théorique) qui articulent le champ idéologique marxiste où apparaît la pensée althussérienne, « tout comme » Marx doit faire un détour par Hegel pour dégager ce qui, au plus loin de Hegel, doit être définie comme la dialectique proprement *matérialiste*⁶. Rappelons donc que

⁶ On serait même tenté de radicaliser notre formulation : si l'on entend bien dans le nom de Hegel un « personnage idéologique concret » déterminé dans et par l'espace idéologique de la philosophie allemande des années 1830-1840, personnage qui y fixe en retour des chemins de pensée, des problèmes et des solutions de pensée préétablis et contraignants, alors l'originalité de l'opération de Marx telle que la décrit Althusser est d'avoir *fait de Hegel lui-même un détour... pour creuser un écart à l'intérieur du champ théorique-idéologique structuré par le néo-hégélianisme !* – Autrement dit d'avoir fait de Hegel un détour (la création d'une différence ou d'une démarcation) alors que ce champ de pensée nommé « Hegel » n'était d'abord autre chose que *la pensée de Marx même* comme celle de tous les jeunes hégéliens des années 1840. C'est ce que conduit à soutenir en tout cas la thèse d'Althusser selon laquelle, dans les *Manuscrits de 1844*, Marx finalement se détache de Feuerbach *par Hegel*, en hégélianisant Feuerbach : « Les *Manuscrits* sont un texte *explosif*. Hegel réintroduit de force

c'est bien un détour en ce sens là que l'on trouve dans la problématisation spinoziste de la méthode, dont Althusser s'autorise souvent lorsqu'il pose le problème du *commencement* de la science matérialiste, et donc de la coupure épistémologique opérée par Marx, la rupture avec l'idéologie allemande. En effet, dans les § 30-31 du *Traité de la Réforme de l'entendement* (éd. GF Bilingue, p. 83), lorsque Spinoza aborde la question de l'idée vraie, il utilise lui-même le détour d'une analogie pour expliquer que, de ce qu'avoir une connaissance suppose formellement la possession de connaissances préalables, on ne peut déduire que nous ne pouvons ni n'avons pu jamais développer la moindre connaissance, *de la même façon que*, de ce que forger un outil suppose que l'on dispose au préalable d'outils déjà forgés, on ne peut conclure que l'on ne peut ni n'a jamais pu travailler à forger quoi que ce soit. Il suffit de concevoir qu'on a commencé par utiliser *comme outil* ce qui n'en était pas un, c'est-à-dire par détourner l'usage d'un objet, détournement qui n'est rien d'autre que l'expérimentation inventive d'un nouvel usage, c'est-à-dire d'un nouveau rapport, en l'occurrence ce rapport que l'on appelle depuis Marx : « instrument de production ». Que décrit ainsi Spinoza, dans cette image de commencement qu'il faut d'ailleurs peut-être entendre comme une condition permanente du savoir, au sens où nous ne sommes jamais définitivement sortis de l'idéologie, pas plus que n'en aurons jamais fini avec notre 1^{er} genre de connaissance et de vie (rien, donc, d'une Origine absolue dans l'ordre du savoir, mais bien plutôt une lutte sans début ni fin) ? Rien d'autre qu'un acte de métaphorisation du réel, entendue au sens d'un détournement d'usage plutôt que de sens, au sens d'un déplacement de rapport pratique plutôt que de signifiant – disons : *une métaphorisation pratique*⁷. Voilà ce que nous dit le détour analogique de Spinoza sur le détour lui-même, sur la nécessité pour LA du détour métaphorique dans la pratique théorique⁸ : la supposition minimale pour que s'opère une production quelconque,

dans Feuerbach, provoque un prodigieux *acting out* de la contradiction théorique du jeune Marx, où se consomme la rupture avec l'humanisme théorique » (« Sur le rapport de Marx à Hegel » (1968), in *Lénine et la philosophie*, Maspero, 1972, p. 161). Ce passage ouvre ce qu'Althusser, pour questionner le « noyau rationnel » que contiendrait la dialectique hégélienne, présente comme « un long détour », (souligné par LA). Althusser radicalise ici l'interprétation qu'il en donnait dans *Pour Marx*, dans le sens d'une « hésitation d'un retour en arrière, de Feuerbach à Hegel » (*PM*, 158 ; voir également les pages 158-159 très intéressantes, et fortement dramatisées, sur « l'anticipation » (et les risques d'illusion qui en sont indissociables) du Marx de la maturité dans les *Manuscrits de 1844* : « le Marx le plus éloigné de Marx [du Marx de la maturité] est ce Marx-là [celui des M44], le Marx le plus proche, le Marx de la veille, le Marx du seuil... » – à la fois en retard d'un siècle sur sa propre pensée, et à sa pointe...).

⁷ Notons au passage qu'entendue en ce sens, une telle métaphorisation pratique pourrait être confrontée à la philosophie de Deleuze qui, grand pourfendeur de la métaphore devenue un temps un passe-partout des belles-lettres et des sciences humaines, a thématiqué avec Guattari, sous le concept de « capture de code » ou « transcodage », de tels procédés de détournement d'usages (dont l'un des points de départ serait à chercher sur le terrain de la clinique, dans l'étude de Deleuze sur le masochisme). Autre élément parmi d'autres à mettre au dossier, tout entier à constituer, d'une rencontre entre les philosophies de Deleuze et d'Althusser : les « instruments » de la production théorique (Généralité II) sont souvent rapprochés par Althusser des notions communes spinozistes qui, rappelons-le, polarisent de plus en plus fortement, entre *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) et *Spinoza philosophie pratique* (1980), la lecture deleuzienne de Spinoza (animant notamment tout un « matérialisme de la rencontre » ou des rencontres entre modes finis existants), et à partir desquelles sans doute pourrait être menée la confrontation de leurs conceptions respectives du 1^{er} et du 2nd genres de connaissance et de vie, et du problème fondamental du « passage » de l'un à l'autre.

⁸ Un des plus remarquables exemples de cette opération se trouve sans doute dans « Sur le rapport de Marx à Hegel » (*Lénine et la philosophie*, p. 55-61) où Althusser, dans une formulation schématique, tente de pointer la manière dont Marx a, non pas « appliqué » Hegel à Ricardo, mais « fait travailler quelque chose de Hegel [utilisé comme Généralité II] sur Ricardo [réduit à une Généralité I] » (p. 58) ; il invoque en outre « l'analogie de la psychanalyse » pour présenter l'objectif de Marx : « opérer un

dans le travail de la nature ou dans le travail de la pensée, c'est un acte de métaphorisation qui est ébauche, amorce d'une différence potentielle entre quelque chose comme des instruments de production et quelque chose comme une matière-objet de transformation. Cette différence, bien sûr seul le travail productif lui-même l'actualisera, la précisera, l'effectuera en une différence *réelle, c'est-à-dire productive* : par exemple différence potentielle entre le morceau de bois et ce même morceau de bois esquissant les virtualités de gestes de percussion, de forage, de perçage, etc. ; par exemple encore, différence potentielle entre le tout des représentations idéologiques qui sont toujours-déjà le tout de notre pensée (la totalité de ce que *nous pouvons penser* dans le champ sociohistorique auquel nous appartenons et qui articule intérieurement tous nos actes de penser et toutes nos possibilités de pensée) et certains éléments de ce même tout *détournés*, c'est-à-dire sélectionnés et astreints à un nouvel usage. Car c'est bien à partir d'un tel détournement que peut s'esquisser la possibilité de *retourner* ces éléments sélectionnés contre ce tout, retournement dans et par lequel ces éléments s'esquissent comme « instruments de production » (Généralité II) et ce tout de l'idéologie comme matière à travailler et à transformer (Généralité I). On définirait alors ainsi la métaphore : acte de différenciation virtuelle dans un champ pratique quelconque (pratique théorique ou pratique non théorique), instauration d'une différence qui doit être dite « virtuelle » en ce sens qu'elle ne « produit » par elle-même rien (seule la production l'actualisera et la déterminera positivement par la transformation réciproque de la matière travaillée et des instruments de travail, de la G I et de la G II) mais qui cependant ébauche un nouveau rapport là où il ne préexistait pas : un *rapport de production*, à partir duquel une production devient possible. Métaphoriser, ce serait ici instaurer un rapport pratique comme rapport de production, en commençant à « discernabiliser » une matière comme élément à œuvrer et à transformer, et certaines parties de cette matière comme instruments de ce travail de transformation. Mais ce serait aussi, et par là même, *créer un temps d'anticipation* sur le résultat « *conceptuel* » au sens précis et restreint du « produit » de la pratique théorique. – Une sorte de pari, à l'issue inévitablement incertaine. Car il faut ajouter que, lorsque LA définit les Généralités II (les concepts-instruments de la pratique théorique) il précise que ces concepts sont « constitués par le corps des concepts dont l'unité plus ou moins contradictoire constitue la « théorie » de la science au moment (historique) considéré (PM, p. 188), que les concepts *avec lesquels* on s'efforce de penser, donc de constituer d'autres concepts, sont naturellement eux-mêmes des résultats d'une production antérieure (la métaphorisation pratique dont nous avons parlée) dont il faut présupposer la validité pour continuer à avancer⁹ jusqu'au point où on aura atteint le domaine enchanté de la science (dont l'heure, peut-être, sans doute, ne sonnera en fait jamais), où l'on aurait un système de concepts susceptible d'être à lui-même le garant de sa propre vérité, puisqu'il intégrerait une réflexion aboutie sur les critères de validation immanents de ses propres opérations ; en attendant, le travail théorique doit nécessairement, dans le moment (l'incessant moment) de transformation du donné idéologique (qu'il détourne) *vers* le scientifique (qu'il anticipe), présupposer la justesse de ses propres instruments.

Ainsi, dans le champ de la pratique théorique, la métaphore serait une anticipation du concept, dans son statut ambivalent d'instrument et de produit de la production théorique. (C'est ainsi que nous réinterprétons la suggestion de Balibar invitant à comprendre la

déplacement – « faire bouger » quelque chose dans l'agencement interne des catégories philosophiques » (p. 60), opération dont ne rend pas compte la « métaphore du *renversement* » de la dialectique hégélienne (nous avons bien affaire ici à une *lutte* de métaphores, dont les effets seront tout autre chose que simplement métaphoriques).

⁹ Pierre Macherey nous a rappelé combien Althusser aimait à citer le mot de Napoléon : « on avance, et on voit... »

métaphore de la « coupure » comme une anticipation du concept : cf. Balibar, « L'objet d'Althusser », p. 100-101). On serait amené, dans cette perspective, à complexifier quelque peu le rapport de *retard* que souligne Althusser entre la philosophie et la coupure épistémologique (dans *PM*, puis à nouveau dans *LC*, et en 1968 dans « Sur le rapport de Marx à Hegel », in *Lénine et la philosophie*, p. 54). Si la philosophie marxiste (fixée dans la tradition sous le nom de « matérialisme dialectique » – retenons au moins, comme nous l'avons proposé la dernière fois, celui de *matérialisme philosophique*) retarde par rapport à la science marxiste des formations sociales (matérialisme historique), on ajoutera que ce retard est aussi bien celui du concept philosophique *par rapport à lui-même*, plus précisément par rapport à sa forme anticipative qu'est le détour métaphorique, qui est justement la forme (paradoxalement mais inévitablement non conceptuelle) que prend le concept philosophique *au moment de la coupure épistémologique elle-même, dans cette coupure épistémologique elle-même*. La métaphore est l'acte par lequel le concept philosophique s'anticipe lui-même au voisinage d'une coupure épistémologique, la manière par laquelle il s'anticipe comme marqueur différenciant, démarqueur (au sens où la métaphore, tout comme le travail conceptuel qu'elle anticipe sans pourtant que les concepts qui résulteront de ce travail ne s'identifient à de simples métaphores, est/sont des *positions*, donc des démarcations, des luttes ou des potentialités de lutte dans la théorie). Ce n'est toujours qu'après-coup que le l'on peut dire d'une prise de position dans la pensée qu'elle *aura eu* valeur de concept.

IV. La topique : métaphore distinctive.

Nous sommes alors en mesure d'aborder la question de la topique. Si, comme l'affirme LA, « on ne pense en philosophie que *sous* des métaphores » (*SM*, 187) (*en philosophie*, et non pas dans tout autre secteur de la production théorique), nous sommes alors en mesure de comprendre l'importance, le primat même de la métaphorique (ou réseau de métaphores) de la *topique*. C'est qu'en premier lieu, la topique, dans le dispositif de pensée et d'écriture de LA, satisfait ce que nous venons de dire eu égard à la fonction métaphorique dans l'acte de démarcation indissociable d'une philosophie, et ce sur l'un des points les plus sensibles de l'althussérisme : la question du clivage entre Hegel et Marx, de la coupure philosophique instaurée par Marx par rapport à Hegel.

Car, ce qui est important *conceptuellement* pour le matérialisme, c'est de penser le tout social comme différencié en instances *réellement* hétérogènes. Chez Hegel, la totalité est (telle est du moins l'interprétation constante d'Althusser) expressive, renvoie à une essence actuelle qui en embrasse et ramène à elle toutes les déterminations, ce qui se représente dans la métaphorique de la sphère dont tous les éléments ne sont que projection expressive d'un noyau central qui est leur vérité unique, et des sphères de sphères (chaque nouvelle sphère est *l'Aufhebung*, et donc à nouveau la vérité de la sphère précédente), le tout disposé comme à l'évidence selon l'ordre idéologique qui part de la pensée la plus vide, celle de l'être, pour prétendument engendrer tous les contenus effectif sur le mode d'une « dialectique *qui produit sa propre matière* » (*PM*, p. 187). Voilà donc ce qu'Althusser voulait dire : la « catégorie de totalité » (« Est-il simple d'être marxiste en philosophie ? », in *Penser LA*, p. 173) se pense dans la dialectique hégélienne *sous* la métaphore (faussement) topique de la sphère ; et il n'est possible de penser la « catégorie de tout » proprement marxienne (c'est-à-dire matérialiste, faisant droit à l'hétérogénéité réelle du champ social) que *sous* une autre métaphorique, qui sera vraiment une topique et qui corrigera les effets de la première. Ce changement de métaphorique est nécessaire, *car c'est bien nécessairement à partir d'un travail sur et à partir*

de la contradiction hégélienne que la problématique marxienne a pu et dû se travailler et se conquérir avant de pouvoir se formuler conceptuellement (si tant est qu'on ait jamais réussi à le faire...). La métaphorique marxienne, quant à elle donc, sera une métaphorique architecturale :

« La topique marxiste donne la société dans la forme d'un édifice, dont les étages reposent, en bonne logique d'édifice, sur sa base. La base, c'est *die Basis*, ou *die Struktur* [...] : c'est l'économie. [...] Sur le rez-de-chaussée de la base, s'élève l'étage ou les étages de l'*Überbau*, en français la superstructure juridico-politique et idéologique. Une simple image, dira-t-on, figurant des réalités. Certes : mais *les distinguant* [...] » (SM, p. 209)

Et dans cette métaphore topique, contre l'expressivité hégélienne de la totalité, ce qui *s'anticipe*, c'est le *concept* du tout social comme réellement hétérogène. Les instances du tout social sont réellement différentes et relativement autonomes, les unes des autres et toutes de la contradiction infrastructurale, qui reste cependant, selon Althusser, « déterminante en dernière instance ». Les conséquences de ce « simple » changement de régime métaphorique et donc de topique, sont énormes. Pour Althusser, et il faudra méditer cette thèse, dont tout le reste découle : la complexité de la structure sociale est son unité même, l'unité de la structure sociale n'est rien d'autre que sa propre complexité. Comprenons bien : la société n'est pas un ensemble de gens, choses et institutions, ou un ensemble d'instances qui seraient simplement agrégés en une unité, synthétisées sous un principe un qui leur donnerait une forme, par exemple « l'esprit d'un peuple », et qu'elle n'est pas non plus (version comtienne ou durkheimienne) une totalité organique différenciée morphologiquement et fonctionnellement, deux versions, apparemment rivales, en fait profondément solidaires, de la même erreur consistant à rater le concept de la totalité en la purifiant des antagonismes qui, loin d'être des perturbations accidentelles de sa structure, sont ce qui la constitue comme structure. L'existence et l'unité du tout social ne sont rien d'autre que la structure relationnelle, différentielle, des contradictions propres à chacune de ses instances. Il n'y a pas dans le champ social une instance essentielle dont les autres seraient les (épi)phénomènes, une instance fondamentale dont les autres seraient des dérivations ou des expressions ; chaque contradiction est une condition d'existence de toutes les autres, chaque contradiction détermine toutes les autres et est déterminée par elles, à un degré plus ou moins élevé. Le degré auquel une instance est déterminante dans le champ social, LA l'appelle son degré d'efficace, et il ajoute que ce qui rend la contradiction économique déterminante en dernière instance, c'est qu'elle détermine le degré d'efficace de toutes les autres instances, donc le degré auquel chaque instance sociale est déterminante par rapport aux autres, y compris la contradiction économique.

La structure ici avisée est donc d'une extraordinaire complexité, que formalise et condense une définition importante que donne Althusser de la *surdétermination* qui est la loi interne de fonctionnement de la machine sociale : « *Cette réflexion des conditions d'existence de la contradiction à l'intérieur d'elle-même, cette réflexion de la structure articulée à dominante qui constitue l'unité du tout complexe à l'intérieur de chaque contradiction, voilà le trait le plus profond de la dialectique marxiste, celui que j'ai tenté de saisir naguère sous le concept de « surdétermination » » (PM, p. 212 ; c'est LA qui souligne). Cette définition, d'emblée, se décompose selon deux moments. a) Ce qui « se passe » dans les différentes instances de la société, les antagonismes qui la parcourent aux différents lieux de sa topique (donc dans la sphère juridique, politique, dans les différents appareils idéologiques, etc.), tout cela se réfléchit dans l'économie, c'est-à-dire que tout en étant des instances réellement distinctes de l'économie *elles en sont en même temps des composantes internes*. b) La structure complète, dominée par la base économique, se réfléchit dans chacune des instances*

qui la composent – toutes les instances sont autonomes et *elles ont en même temps leur propre totalité pour composante interne*. Cette thèse très difficile (et sur laquelle nous reviendrons abondamment lors de la troisième séance) peut être simplifiée, à nouveau, par le détour d'une analogie avec un autre cas de surdétermination, analogie que suggère d'ailleurs LA lui-même dans une note de la même page. Cet autre cas de surdétermination, on le trouvera dans les analyses que produit Marx, au deuxième chapitre de l'*Introduction* de 1857, à propos des différents moments constituant la sphère économique elle-même, et son circuit complexe. (Qu'il soit clair que nous nous contenterons ici de remarques extrêmement sommaires eus égard à la célébrité et à la difficulté de ces passages). Marx part de la distinction traditionnelle du circuit économique en quatre moments : la production qui en est le point de départ, la consommation qui en est le terme, la distribution et l'échange qui en sont les médiations, respectivement socialement et individuellement déterminées. Il est très intéressant de constater que Marx va alors critiquer cette division, non pas pour en proposer une autre, mais pour dégager *la manière correcte d'en produire la décomposition*. Il convient d'abord de montrer que les différences qui séparent les moments en question sont impures, les frontières bien instables. Car il est clair, par exemple, que la production est immédiatement consommation, consommation des facultés humaines et des matières premières, « consommation qui coïncide immédiatement avec la production ». Inversement, la consommation est elle-même immédiatement production, et même production des forces productives (dans la consommation, l'homme, écrit Marx, produit son corps). On remarquera de même que les moments qui constituent la distribution (intérêt, salaire, rente et profit qui en déterminent la forme sociale) sont en même temps (comme terre, travail, capital) des agents de la production. Ou encore que, si l'échange est un lien intermédiaire entre production/distribution d'une part, consommation de l'autre, il est également clair que l'échange d'activités et d'aptitudes fait partie intégrante de l'activité de production, et qu'inversement l'échange marchand est en lui-même activité productrice. Arrêtons-nous là. Faut-il maintenant conclure que, dans notre concept du circuit économique, nous n'avons plus qu'une unité confuse où toutes les vaches sont noires, tous les chats gris, et la plupart des hégéliens satisfaits ? Que tout est dans tout, et qu'en outre c'est réciproque ? Non, car Marx est soucieux, à chaque fois, d'indiquer que le moment déterminant est toujours la production, dont les autres moments sont donc à la fois des facteurs internes et des médiations réellement distinctes d'elle. Ce à quoi nous aboutissons, c'est donc non à une abolition de toute décomposition de l'instance économique, ni à une *meilleure* décomposition, mais au concept correct de l'engendrement théorique de cette décomposition : « Le résultat auquel nous parvenons n'est pas que la production, la distribution, l'échange, la consommation sont identiques, mais qu'ils sont des éléments d'un tout, des diversités au sein d'une unité ». Des éléments au sein d'un tout complexe structuré à dominante.

De sorte que, pour formuler la même chose dans l'autre sens, la différence réelle de la production, de la distribution, de l'échange et de la consommation n'empêche pas que chacune soit condition et forme d'existence des autres, ni que dans le moment dominant de cette structure complexe (la production) se réfléchissent ses formes d'existence, ni que cette totalité complexe structurée soit entièrement présente dans chacune de ses composantes. Reprenons la définition althussérienne de la surdétermination que nous avons donnée, et projetons-là sur le texte de Marx que nous venons de survoler. Cette hybridation accomplie, nous lisons : « *Cette réflexion des conditions d'existence de la production à l'intérieur d'elle-même, cette réflexion de la structure articulée à dominante qui constitue l'unité de l'économie à l'intérieur de chaque moment de son circuit*, voilà la trait le plus profond de la dialectique marxiste, celui que j'ai tenté de saisir naguère sous le concept de « *surdétermination* » ». On en tire aussitôt que, si le tout social est une structure surdéterminée, la base économique, qui n'est qu'une de ses instances, est elle-même intérieurement surdéterminée dans la relation des

moments qui la composent. Mais puisque la structure se réfléchit à l'intérieur de ses instances, cela est parfaitement normal. Tout se tient. On est content.

Conceptualisation d'un insupportable raffinement dans l'abstraction, dira-t-on. Oui, soit, mais une conceptualisation qui résulte paradoxalement d'un souci du réel dont on connaît peu d'exemples dans la littérature marxiste. Disons-le brutalement, au risque de faire de la peine : la révolution prolétarienne n'a pas eu lieu en Angleterre au début du XXe siècle. Or la plupart des interprétations de la théorie marxienne, *volens nolens*, impliquent qu'elle aurait dû, que le degré de maturation de la contradiction entre le développement des forces productives et la structure des rapports de production l'impliquait nécessairement. Il semble donc que l'on soit face à l'alternative suivante : renoncer à être marxiste ou démontrer que la révolution prolétarienne a eu lieu en Angleterre au début du XXe siècle, mais que cela avait, par inadvertance, échappé jusque-là aux observateurs.

Plus précisément, il faut dire que, du fait de la guerre impérialiste, la révolution était, selon le mot de Lénine, « à l'ordre du jour » *partout* en Europe. Or elle n'a eu lieu qu'en Russie, donc dans le pays « le plus arriéré d'Europe », soit celui où la contradiction FP/RP semblait indiquer qu'elle avait le moins de chances de se produire. Qu'on nous excuse de le formuler ainsi, mais si le matérialisme historique est une théorie qui entre en contradiction avec la possibilité historique d'une révolution en Russie en octobre 1917, il vaudrait mieux que l'on repose tous ces gros livres et que l'on aille jouer aux billes. La réponse qu'a donnée Lénine à cette question est bien connue : la Russie était le maillon le plus faible du « système d'États » impérialistes car on y trouvait « l'accumulation et l'exaspération de toutes les contradictions historiques alors possibles en un seul Etat » (*PM*, p. 94). Oui, mais faut-il encore, cette réponse factuelle, lui donner un statut dans la théorie : sans théorie révolutionnaire, pas d'action révolutionnaire... Or, cela même, on peut commencer à le faire en montrant les choses suivantes : cette accumulation et cette exaspération sont liées à la situation absolument unique de la Russie, une situation dont la singularité tient à ce que l'on nommera une *torsion dans l'historicité* : « à la fois en retard d'un siècle au moins sur le monde de l'impérialisme, et à sa pointe » (*PM*, p. 95). *Time was out of joint*, en Russie : groupements révolutionnaires prolétariens, anarchistes, communistes, dans un État qui n'avait même pas connu sa révolution bourgeoise ; régime d'exploitation féodale régnant sur une paysannerie inculte mais à côté d'un développement notable de l'exploitation capitaliste dans les grandes villes ; d'immenses concentrations ouvrières et même la plus grande usine du monde (Putilov à Pétrograd) et cependant « l'état médiéval des campagnes » ; une élite révolutionnaire très avancée ayant recueilli dans l'exil l'héritage et la culture théorique des luttes européennes d'un siècle, et pourtant des classes dominantes encore fortement attachées au tsarisme autoritaire, policier, militariste. Une Russie, donc, à la fois très en retard et en avance, archaïque et à la pointe, – et c'est dans la tension de ce chiasme historique que selon Althusser, qui lit de très près les analyses de conjoncture de Lénine, s'est précipitée la Révolution d'Octobre. Il faudrait creuser ce point, qui nous conduirait à l'idée que la contradiction qui a été déterminante ici est intrinsèquement historique, et même est une contradiction *dans l'historicité comme telle*, et que c'est cette contradiction dans l'historicité même qui actualise la contradiction économique. Concevons quoi qu'il en soit une telle structure historico-pratique comme tordue : certains éléments du tout social sont en avance sur le rythme général d'évolution du capitalisme, d'autres très en retard, et il revient à la conjonction tout à fait spécifique de cette avance et de ce retard d'engendrer l'événement insurrectionnel.

Vous le voyez, tout cela implique de reconnaître que l'histoire n'avance pas d'un seul côté, le bon côté, comme le crurent par exemple les sociaux-démocrates allemands qui

misait tout sur le développement des forces productives, donc, au nom d'un mécanisme que rejette Althusser, tout sur la contradiction réduite à son épure (RP/FP, Capital/Travail). Cela implique bien de reconnaître que d'autres sphères que l'économie ont une incidence réelle, d'ailleurs évidemment variable, sur le processus historique. La contradiction fondamentale, nous allons dire qu'elle est une *contradiction virtuelle* : ce qu'elle détermine, c'est une situation où l'insurrection est « à l'ordre du jour », est dans l'air, mais elle ne suffit, n'a jamais suffit et ne suffira jamais à entraîner elle-même une révolution, ni même, ce qu'il faut distinguer d'une « révolution à l'ordre du jour », à engendrer une « situation révolutionnaire ». Pour que la révolution virtuelle (révolution à l'ordre du jour) s'actualise (situation révolutionnaire), il faut l'efficace d'autres facteurs et instances, d'autres contradictions (conflictualités sociales) propres à fusionner toutes ensemble dans une « unité de rupture ». De sorte qu'il se peut que la révolution virtuelle soit très développée (intensité haute de la contradiction dans l'infrastructure : fort taux d'exploitation sur faible taux de profit) mais que, sous-déterminée par les autres facteurs déterminants (marché colonial, idéologie nationale, embryon d'Etat social, puissance de l'appareil répressif...), elle ne s'actualise pas, ou inversement que la révolution virtuelle soit d'intensité faible mais que surdéterminée par les autres facteurs, elle s'actualise (elle s'insurrectionnalise ?...)

Concluons sur le statut de la métaphorique dans les stratégies d'écriture althussérienne. Premièrement, sur le plan proprement théorique, on peut poser que la distinction des *mots* entraîne une différence dans les *concepts* pour autant que ces mots sont pensés *sous des métaphores* hétérogènes. La métaphoricité « sous » laquelle est pensé un mot est un critère de la conceptualité qu'elle anticipe. Deuxièmement, dans ce cadre, la métaphore topique joue un rôle tout à fait spécifique. Elle comporte une « marque matérialiste », et « sous » sa métaphore « on rencontre des problèmes théoriques qui n'ont rien de métaphorique » (*SM*, p. 187), à savoir qu'on annule le « délire idéaliste » propre à la dialectique hégélienne, et par là même l'effet de neutralisation des incidences politiques de la théorie sociale. Remarquons en effet avec LA :

« Ce n'est pas un hasard si Marx abandonne la métaphore du cercle pour celle de l'édifice. [...] On n'a jamais vu au monde de politique qui s'inspire de Hegel. Car où est la prise sur le cercle quand on est pris dans le cercle. Formellement, la topique marxiste donne la réponse en désignant : *voici* ce qui est déterminant en dernière instance, l'économie, donc la lutte des classes économique, prolongée dans la lutte des classe politique pour la prise du pouvoir d'État, *et voici* comment la lutte des classes de base s'articule (ou ne s'articule pas) sur la lutte des classes de la superstructure. Mais ce n'est pas tout. En indiquant cela la topique marxiste renvoie à qui l'interroge l'indication de sa place dans le procès historique : *voici* le lieu que tu occupes, *et voici* jusqu'où tu dois te déplacer pour changer les choses. Archimède ne voulait qu'un point fixe pour soulever le monde. La topique marxiste désigne le lieu où se battre, parce qu'on s'y bat pour transformer le monde. Mais ce lieu n'est plus un point et il n'est pas fixe, c'est un système articulé de positions commandées par la détermination en dernière instance » (*SM*, p. 214-215).