Histoire et politique : conjonction et partage originaire chez Althusser (1962-1967)

Yoshihiko Ichida

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/grm/607>

DOI : 10.4000/grm.607

ISSN : 1775-3902

Éditeur

Groupe de Recherches Matérialistes

Référence électronique

Yoshihiko Ichida, « Histoire et politique : conjonction et partage originaire chez Althusser (1962-1967) », *Cahiers du GRM* [En ligne], 7 | 2015, mis en ligne le 07 juin 2015, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/grm/607> ; DOI : 10.4000/grm.607

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

© GRM - Association

Histoire et politique : conjonction et partage originaire chez Althusser (1962-1967)

Yoshihiko Ichida

NOTE DE L'AUTEUR

J'adresse mes remerciements sincères à Étienne Balibar, à Christophe Degoutin et à François Matheron pour leurs aides indispensables à la réalisation de cet essai.

Processus en 1967

[N]ous ne disposons pas de théorie au sens fort de la « détermination en dernière instance par l'économie », ni du type de causalité spécifique qui régit les modalités de cette détermination et donc l'*articulation* des différents niveaux d'un mode de production (économique, politique, idéologique). Nous ne disposons pas d'une *théorie au sens fort* qui traite du *déplacement* de la domination entre les différents niveaux, à l'intérieur de la détermination en dernière instance par l'économie, nous ne disposons pas d'une théorie qui rende compte des *variations de la conjoncture*, alors que la pratique politique quotidienne des partis communistes tient le plus grand compte de ces variations, et que les textes politiques de Lénine, pour ne citer que lui, ne cessent d'invoquer les déplacements de la domination comme constituant le propre de la conjoncture.

- 1 Ces extraits d'un texte inédit, daté du 25 avril 1967, auraient dû se lire en russe dans *Voprosy Filosofii*, la revue de l'Institut de Philosophie de l'Académie Soviétique des Sciences, éditée chez Pravda, le siège de l'organe du même nom du PCUS. Il n'existe pas à ce jour de source sûre pour savoir quelle initiative éditoriale avait fourni à Althusser l'occasion de le rédiger, et on n'en connaît que le résultat : « La tâche historique de la philosophie marxiste »¹ a été finalement refusé par la revue. À cette époque, son auteur

avait été mis depuis quelques années en cause pour sa « tendance pro-chinoise » dans le parti français, et en fait organisera un mois après le « Groupe Spinoza »² rassemblant étudiants et amis chercheurs pour fonder une revue, *Théorie*, qui aurait dû faire de l'« anti-révisionnisme » sa bannière, ce qui peut signifier dans la conjoncture l'approbation effective et publique de l'accusation. Il ne serait pas aberrant de penser qu'Althusser ait trouvé dans la publication possible de cet article une caution *politique* pour mener sa lutte *théorique* anti-révisionniste dans le parti³. Et pas non plus que le refus l'ait incité à prendre une décision aussi politique : rendre publique, par « notre » revue, sa position critique sur le révisionnisme, et chercher de nouveaux alliés même à l'extérieur du parti. Quoi qu'il en soit, *Théorie* ne sortira pas et Althusser restera dans le parti.

- 2 « La tâche historique de la philosophie marxiste » nous donne à lire d'une façon soustractive l'attention particulière de l'auteur. Pas de « Chine » ni de « Mao » dans l'argument⁴, chose en soi tout à fait naturelle dans la mesure où il s'agit d'une revue soviétique des années 60. Tout se passe comme si Althusser n'avait pas arrimé dans « Contradiction et surdétermination » (1962) et « Sur la dialectique matérialiste » (1963)⁵ ses concepts de « surdétermination » ou de « tout complexe structuré » au livre de Mao, *De la contradiction*. Le « déplacement de la contradiction », terme éminent du président du parti chinois, n'y réapparaît jamais, mais le « déplacement de la domination », défendu au nom de Lénine, s'y substitue ici pour dire que « nous » ne disposons pas de la théorie de ce déplacement, comme si ou bien les deux articles de *Pour Marx* étaient encore à rédiger ou bien « nous » devons admettre que le concept de « surdétermination » posé par Althusser à partir de la distinction de Mao entre les trois contradictions « principale », « secondaire » et « fondamentale », était insuffisant pour résoudre le problème posé par Lénine. Il se peut que la répétition de « nous ne disposons pas » indique l'intention *non* théorique, *mais seulement* politique de l'auteur. En 1965, lorsque paraissent *Pour Marx* et *Lire le Capital*, il ne manque pas, dans une lettre datée du 21 janvier, de dire à Charles Bettelheim, politiquement plus « chinois » que lui, que la « théorie de la conjoncture », censée ne pas exister pour « nous » dans l'article qui devait être publiée dans la revue soviétique, est bien « fondée » par la « théorie de la contradiction » de Mao : « J'ai beaucoup apprécié, entre autres, ton analyse du rapport entre la contradiction principale et la contradiction fondamentale. Cette distinction est décisive pour fonder toute théorie de la conjoncture — dominée par la contradiction principale — sur la théorie du processus total — dominé par la contradiction fondamentale, — à la fois pour *fonder* une théorie de la conjoncture, mais aussi pour justifier sa spécificité »⁶. Plus en amont, on peut lire dans « Sur la dialectique matérialiste » : « La structuration à dominante du tout complexe, cet invariant structural, est la condition des variations concrètes des contradictions qui la constituent, donc de leurs déplacements, condensations et mutations, etc. (...) cette variation est l'existence de cet invariant »⁷. En 1963, à un homme du parti qui met en cause ce texte, Althusser déclare immédiatement et sans ambiguïté : « C'est la *théorie de cette conjoncture*, et de ses variations concrètes, que fait Mao »⁸.
- 3 La « conjoncture » comme producteur de l'exceptionnel (la Russie en 1917, la Chine en 1949) et comme exceptionnelle en elle-même (la révolution), c'est l'« objet théorique » qu'Althusser a pris pour cible dans la première moitié des années 60. Si fortement qu'il ait insisté sur la « structure du tout » ou sur le « déplacement de la domination » par l'effet de la structure, il ne décrivait pas, comme les linguistes ou les anthropologues « structuralistes », ce qu'il en était du rapport interne (« combinatoire »⁹, selon lui) des éléments de la structure, mais ne s'intéressait qu'aux « variations » comme *effet produit*

par la structure, donc à cet extérieur particulier et paradoxal qui n'a pas d'autre lieu de réalisation que dans la structure. S'interroger sur le jeu qui produit cet effet particulier suppose donc l'existence d'une certaine distance entre la structure et son effet – distance renversant et transformant la régularité durablement observable en exceptionnalité événementielle en pointillé, distance à résorber finalement dans l'« immanence ». La « causalité structurale » consiste ainsi à la rapprocher infiniment du 0 ou du vide. La « théorie de la conjoncture » semble exister avec ou par cette « causalité » bien définie. Lorsqu'Althusser, dans le texte destiné à la revue soviétique, affirme que « nous » ne disposons pas encore d'une telle théorie, désavoue-t-il ses travaux des cinq années antérieures ou les rectifie-t-il en partie ? Le simple fait de le dire constitue-t-il déjà une « autocritique » ? Le destin du texte témoigne que la *conjoncture* dans laquelle il a été produit était en fait elle-même particulièrement complexe : dès que le texte a été refusé, Althusser s'est mis à préparer la sortie de *La Tâche historique de la philosophie marxiste* dans la collection « Théorie » qu'il dirigeait lui-même chez Maspero, et en a abandonné le projet tout en ayant en main l'épreuve de la couverture du livre. La « théorie de la conjoncture » existe-t-elle ou pas ? Si oui, comment et dans quel sens existe-t-elle en avril 1967 ? La question semble correspondre exactement au mode d'existence ambigu du texte.

- 4 Dans la mesure où l'auteur juge qu'il n'en dispose pas, il est conscient de ce dont il ne dispose pas et de sa « tâche » : le produire. L'article ne vise pourtant pas à le produire effectivement au cours de son argument, mais à en faire « notre » tâche : c'est le « nous » attendant au sein de la rupture sino-soviétique leur *conjonction* politique et donc étant absent maintenant, qui est le sujet de la tâche consistant à produire la théorie de la conjoncture. Mais comment un sujet absent pourrait-il s'occuper d'une tâche ? La soi-disant *théorie* n'est-elle pas elle-même exigée pour remplir ce vide subjectif et faire naître le « nous » ? La théorie de la conjoncture comme état, résultat et/ou mécanisme de la *conjonction* doit anticiper la conjonction réelle (il faut *d'abord* en produire la théorie pour pratiquer la conjonction-union), et le sujet de la conjonction à venir, le « nous » indiqué comme sujet de la tâche, doit en même temps anticiper cette théorie (une théorie *pour* la pratique doit être faite par le sujet de cette pratique). En fait, Althusser tente dans le texte de développer un thème d'« entre nous », l'« union juste de la théorie et de la pratique », comme conditionnant l'acquisition de la théorie de la conjoncture. Les deux anticipations réciproques (l'anticipation de la théorie sur la pratique et l'anticipation du sujet de la pratique sur la théorie) *seront* réalisées en même temps dans le seul acte d'« union » – *conjonction* ! Alors, comment commencer ? Par la « philosophie marxiste », répond le philosophe, en la considérant comme l'existence en soi de la même « union ». Il annonce ainsi vers la fin du texte : « le développement de la philosophie marxiste est une tâche objectivement *prioritaire* dans la conjoncture présente ». Une « tâche » dite « philosophie marxiste » s'impose à une autre « tâche » qui est « l'union juste de la théorie et de la pratique » pour fonder la théorie de la conjoncture. Définissant ainsi la *priorité* théorico-pratique de la philosophie, Althusser cite une phrase de Marx pour clore le texte : « Les commencements sont ardu », et dit lui-même : « Faire progresser la philosophie marxiste est donc une tâche extrêmement ardue ». Althusser sait bien que le *speech act*, « dire conjonction est faire conjonction », ne fonctionne pas comme « dire nous est faire nous »¹⁰.
- 5 Il faudrait donc dire que les deux bouts de la chaîne : la philosophie marxiste et la théorie de la conjoncture, se lient, se confondent ou même s'unissent, en devenant toutes deux

douteuses quant à leur état d'existence, et que la chaîne théorico-pratique entière est bouclée par l'ébranlement de la chaîne. La « philosophie marxiste » commence à se définir plutôt par sa *fonction* « ardue » et donc *aléatoire* (une *conjonction-union* de la théorie et de la pratique telle qu'une autre conjonction puisse en sortir) que par ses concepts, et la *conjoncture* se dote dans la chaîne d'une dimension tautologique : la conjonction doit être réalisée par la conjonction, c'est la conjoncture. La conjonction est un mouvement qui renvoie à lui-même, en étant accompli toujours *plus ou moins* : elle est toujours, comme « philosophie marxiste », une « union » plus ou moins établie, et elle est toujours, comme « théorie de la conjoncture », produite par la « conjonction » plus ou moins douteuse et à venir. D'où découle dans le même texte la surenchère elle aussi tautologique de la « justesse » : la condition de la justesse n'est que la justesse, c'est ce fait même qui est décisif : « La justesse de cette union [de la théorie et de la pratique] est suspendue à une conception juste de la science et de la philosophie marxiste et de leur rapport », mais la « conception juste » de « la philosophie marxiste » n'est définie dans le texte que comme « union juste de la théorie et de la pratique », et la « conception juste » du « rapport » de la science et de la philosophie dit seulement qu'une « union juste » doit avoir lieu.

- 6 À l'époque où il rédigeait le texte pour la revue soviétique, Althusser s'était mis depuis l'année précédente à la rédaction d'un livre consacré au thème de « l'union de la théorie marxiste et du mouvement ouvrier » et, quand il mentionnait, dans son projet du texte pour les Soviétiques, la théorie dont « nous ne disposons pas », c'était très vraisemblablement à ce livre-là qu'il pensait. Même si le livre (le manuscrit finalement abandonné comprend plusieurs versions d'une cinquantaine de pages) a plutôt le style d'un manuel pédagogique pour les travailleurs que de la monographie universitaire, son ambition *théorique* est d'autant plus claire qu'il est écrit précisément dans ce style : il faut donner au discours lui-même la forme d'une conjonction : un manuel de « théorie » utilisable par les militants. La « tâche » première a dû consister, pour l'Althusser d'alors, à achever ce livre intitulé *Théorie marxiste et parti communiste*¹¹ pour en faire la présence d'une conjonction juste et concrète.
- 7 Chose remarquable pour les lecteurs de l'« autocritique » commencée en automne 1967¹² – quelques mois après le texte pour les Soviétiques – et concernant le « théoricisme » de *Pour Marx* et *Lire le Capital*, l'Althusser de ce texte et de ce « manuel » affirme, comme s'il anticipait son « autocritique », le « primat de la politique » : « Sans la double conscience : 1/ du primat de la politique dans la philosophie elle-même 2/ des exigences théoriques proprement philosophiques du traitement philosophique de ce primat, les philosophes marxistes risquent de tomber : 1/ soit dans le théoricisme, qui ignore tout de la lutte des classes 2/ soit dans le pragmatisme, qui ignore tout de la spécificité de la théorie et de la philosophie, et de ses exigences scientifiques ». Pour lui, « c'est par excellence à la *philosophie* qu'il appartient d'assurer le primat de la politique dans la théorie », c'est-à-dire à sa philosophie, et le « théoricisme » mis en cause ici ne sert pas encore à caractériser sa propre position, mais celle des autres. La thèse *théoriciste et léniniste* selon laquelle « la théorie marxiste est toute puissante parce qu'elle est vraie », mise en exergue de l'organe de l'UJC(m-l), les *Cahiers marxistes-léninistes*, se justifiera dans le « Groupe Spinoza » par sa réinsertion dans la conjonction tautologique et circulaire de « Mao » avec « Mao » autorisée cette fois par le nom de Spinoza :

La question d'Alain [Badiou] : *pourquoi nous ?* Spinoza avait déjà répondu, avant Lénine. Spinoza : *habemus enim ideam veram*. Lénine : « la doctrine de Marx est toute puissante parce qu'elle est vraie ». Pourquoi nous ? Parce que nous sommes

parvenus (...) à « avoir une idée vraie », parce que nous sommes les seuls parmi les soi-disant « maoïstes » à mettre en œuvre le mot d'ordre de Mao : le primat à l'application des idées justes sous forme fondamentale de *l'application de la pensée de Mao à la pensée de Mao*, hors de quoi il n'y a pas application au sens léniniste-maoïste mais simplement placage mécaniste¹³.

Althusser ne cessera de commenter la thèse d'une façon en fait spinozienne : « Autre formulation radicale : le caractère interne à la pratique théorique de ses critères de validation. Je pouvais citer Lénine, énonçant lui-même entre combien d'autres une thèse provocante : "La théorie de Marx est toute-puissante parce qu'elle est vraie" (ce n'est pas parce qu'elle est vérifiée par ses succès et ses échecs qu'elle est vraie mais c'est parce qu'elle est vraie qu'elle est vérifiable par ses succès et ses échecs) »¹⁴. Dans le processus de conjonction « hors de quoi » la théorie et la pratique ne se rencontrent que dans un rapport de « placage mécaniste » réciproque, même le *théoricisme* peut être une forme *conjoncturelle* du « primat de la politique »¹⁵.

- 8 Autrement dit, la problématique de la *conjonction* comme processus *enchaîné* non seulement la théorie et la pratique, mais aussi l'*avant* et l'*après* de l'« autocritique » chez Althusser. L'Althusser « structuraliste » et celui du « primat de la politique » sont là plus qu'inséparables l'un de l'autre : ils sont effectivement *unis*. S'agit-il de la « moyenne idéale » ou de la « forme de transition » (termes qui figurent dans l'« Appendice » de son article pour Lire « *Le Capital* ») propre au philosophe ? Ou encore d'une *ontologie* comme méta-politique se substituant au « dia-mat » ? Ce qui est sûr, c'est qu'il sait pourtant bien que la problématique lui impose en un sens une fuite en avant, suspendant la décision de savoir quel « maillon » de la chaîne est déterminant dans la conjoncture en général ou comment il est possible de le découvrir dans telle ou telle conjoncture, et obligeant en effet de résoudre tous les « maillons » *en même temps* comme un seul et même problème de la *conjonction*. Plus la problématique insiste sur l'*unité* fondamentale de la théorie et de la pratique, plus leur *union-conjonction* devient problématique et s'indique comme la « tâche historique », c'est-à-dire comme ce qui n'est qu'une « tâche » que le « nous » incertain de son existence doit remplir par on ne sait quel moyen. La découverte du « maillon » est interminablement repoussée au lendemain. En effet, selon une lettre à Franca, Althusser s'occupant de l'article pour la revue soviétique et se rendant compte par conséquent du *primat de la conjonction*, vivait plutôt éloigné de la joie de la découverte :

L'été a été théoriquement très rude, je veux dire du point de vue de la « théorie ». Ça a commencé aux alentours de la période où j'ai écrit cet article pour les Soviétiques, dont j'ai dû t'envoyer un double. (...) À partir de là 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 vivre¹⁶.

« Malentendu » de Montesquieu, « échec » de Machiavel

- 9 Remontons dans la préhistoire de ce « virage ».

Il fut le premier à proposer un principe positif d'explication de l'histoire ; un principe (...) dynamique : la loi de l'unité de la nature et du principe, loi permettant de penser aussi le devenir des institutions et leur transformation dans l'histoire réelle. Dans la

profondeur de ces lois qui passent et muent, innombrables, voici donc découverte une *relation constante*, qui unit la nature au principe d'un gouvernement ; et au cœur de cette relation constante, voici énoncée la variation interne du rapport, qui, faisant passer l'unité de l'adéquation à l'inadéquation, de l'identité à la contradiction, permet l'intelligence des changements et des révolutions dans les totalités concrètes de l'histoire¹⁷.

- 10 Cet « Il » n'est pas Marx, mais Montesquieu, à la lecture duquel Althusser a consacré son premier livre en 1959. Que le nouveau « continent-Histoire », cet objet non de la *philosophie* mais de la *science*, fût instauré avant même que Marx ne l'ait découvert, par cet aristocrate « anachronique » du XVIII^e siècle, Althusser ne le dénia jamais. Mais ses lecteurs n'ont pas prêté une grande attention, lui-même non plus d'ailleurs, comme s'ils avaient jeté l'échelle qui leur avait permis de s'élever, au fait que le contenu de la « causalité structurale » – de la version althussérienne de la « détermination en dernière instance par l'économie » – avait été déjà substantiellement énoncé dans *Montesquieu, la politique et l'histoire*, et encore moins au fait que la théorie de l'histoire chez Montesquieu était déjà pour Althusser une théorie de la *conjonction*.

[L]e type de détermination en dernière instance par le principe, détermination qui ménage pourtant toute une zone d'efficace subordonnée à la *nature* du gouvernement, peut être rapproché du type de détermination que Marx attribue en dernière instance à l'économie, détermination qui ménage pourtant une zone d'efficace subordonnée à la *politique*¹⁸.

- 11 Avec la distinction entre le *principe* et la *nature* du « gouvernement », d'une manière similaire à celle de l'« infrastructure » et de la « superstructure » dans le « matérialisme historique », la structure du « tout » composé des deux instances est déjà saisie dans sa différence d'avec la « totalité circulaire expressive »¹⁹ de Hegel, tout comme elle le sera dans *Lire « Le Capital »*. En outre, le fait de douter que Montesquieu « ait écrit des livres d'histoire par une distraction qui l'éloignait de ses principes »²⁰ est jugé comme une « étrange erreur », parce que « ses principes » mêmes avaient pour *objet* principal, pense Althusser, la « situation d'exception » dans l'histoire soit de Rome soit du Moyen Âge²¹. Le couple de la « nature » et du « principe » est donc à l'« histoire », chez Montesquieu, ce que le « tout complexe » comme « invariant structural » est aux « variations concrètes », chez l'Althusser de « Sur la dialectique matérialiste ». L'Histoire dans le « continent-Histoire » ne désigne pas tant une « relation constante » ou une « structure » que des « conjonctures variables » ou des « exceptions ». À l'époque où il s'est efforcé de présenter Montesquieu comme le « fondateur » non « de la science politique », mais « du projet de constituer une science de la politique et de l'histoire »²², il y avait donc chez Althusser une forte indistinction entre la *science de l'histoire* et la *théorie de la conjonction*. L'*objet* de cette science *double* (de « la politique et de l'histoire ») est sûrement recherché ici non dans la typologie des « gouvernements » ou des « modes de production », mais dans le « dynamisme » de leurs changements, sans encore supposer nullement un fossé entre le « type » et le « dynamisme », entre l'« invariant structural » et la « variation », encore moins entre l'histoire et la politique.
- 12 Est-ce vraiment vrai ? On doit poser la question, car, ce plein d'une science double est renvoyé par l'auteur à un « véritable malentendu historique »²³ de Montesquieu, qui prenait « des intentions politiques pour la réalité même et des conflits de surface pour le fond des choses »²⁴. Selon Althusser, c'est ce « malentendu » qui a permis à Montesquieu d'« ouvrir les voies »²⁵ vers le continent-Histoire. C'est le « caractère *anachronique* de la position de Montesquieu »²⁶, l'aveuglant sur le « conflit fondamental » de la féodalité et le

conduisant à la défense des intérêts aristocratiques contre le despote, qui a fait de ce féodal le fondateur du nouveau continent : « Par un singulier retour de l'histoire, celui qui regardait vers le passé parut ouvrir les portes de l'avenir »²⁷, ce qui ne peut pas aujourd'hui ne pas faire penser à un autre « fondateur » privilégié d'Althusser : Machiavel.

- 13 En citant la phrase de *L'art de la guerre*, où Machiavel interdit l'artillerie dans les rangs pour la raison qu'elle « marche du côté opposé où elle tire », Althusser résume d'un mot l'impression qu'il se fait de Machiavel : « Machiavel marche du côté opposé où il tire »²⁸. Ainsi, tout comme ce dernier parut plutôt révéler *au peuple* les façons secrètes de la domination du prince en écrivant *Le Prince*, livre en apparence *pour* le prince, Montesquieu « devint le héros de tous les adversaires de l'ordre établi »²⁹ pendant toute la période prérévolutionnaire, en se comportant comme un féodal acharné. Machiavel est « le premier théoricien de la conjoncture ou le premier penseur qui ait consciemment sinon pensé le concept de conjoncture, sinon fait du concept de conjoncture l'objet d'une réflexion abstraite et systématique, du moins constamment, d'une manière insistante et extrêmement profonde, pensé *dans* la conjoncture, c'est-à-dire dans son concept de cas singulier aléatoire »³⁰. Et Montesquieu « partit seul et découvrit vraiment les terres nouvelles de l'histoire, qu'il n'eut pourtant en tête que de rentrer chez lui (...). Un tel parcours pour revenir chez soi. Dans des idées vieilles après tant d'idées neuves. Dans le passé après tant d'avenir (...). Mais il avait ouvert les voies »³¹. Selon Althusser, Montesquieu partage donc avec Machiavel la « solitude absolue du fondateur »³². Au fondement ou au commencement de quelque chose de *continental* et nouveau, se découvre également l'entrecroisement ou le renversement de directions opposées. Là où la conjonction-rencontre de la théorie (science de l'histoire *et* de la politique ; théorie de la conjoncture) et de son objet (« situation d'exception » ; conjoncture) devait peut-être surgir, est identifié un paradoxe qui n'indique pas la simple solitude du pionnier, mais l'absoluité propre à la condition singulière de son orientation : « marcher du côté opposé où il tire ».
- 14 Mais si nous poursuivons l'analyse de la proximité entre Montesquieu et Machiavel en comparant le cours de 1962 consacré à ce dernier au premier livre d'Althusser, cette proximité devient plutôt embarrassante. Elle nous embarrasse, parce que Machiavel est estimé, *contrairement* à Montesquieu, comme un « empiriste » *non théorique*. Althusser y explique effectivement, en se référant à Spinoza, que la « pénétration » (*acutissimus*) de Machiavel, demeure « la pénétration d'un expérimental, et non celle d'un théoricien, la pénétration d'un praticien, et non celle d'un philosophe (...) ». Pris dans la matière de cet empirisme, sans pouvoir accéder à la forme spécifique de la théorie »³³. Ici, Machiavel ne possède pas « les concepts qui constituent et définissent l'objet politique »³⁴, comme la « nature » et le « principe » chez Montesquieu, et donc « reste hors de lui »³⁵. Il ne peut donc pas être promu au rang de « premier penseur qui ait consciemment sinon pensé le concept de conjoncture (...), du moins constamment (...) pensé *dans* son concept de cas singulier aléatoire »³⁶. Restant « hors de lui » et de « son concept », l'« empiriste de génie »³⁷ dans le domaine *pratique* n'est pas encore en mesure de *se joindre* explicitement au *théorique*. Certes il a des concepts « anthropologiques » : *virtù* et *fortune*, et définit les hommes comme *désir*, etc. Mais, « sous l'apparence superficielle d'une anthropologie (ou d'une théorie de la nature humaine), il décrit en fait des *comportements politiques et sociaux* »³⁸, et sa « théorie de l'histoire cyclique ne peut fonder [sa politique] sauf à la condition de se supprimer elle-même dans son contenu pour se confondre avec la réalité décrite »³⁹.

L'« échec » de Machiavel ne fait que témoigner « d'une *impuissance de fait*, d'une incapacité à exprimer ce qu'il avait à dire dans des concepts philosophiques consacrés »⁴⁰.

- 15 Cet « échec » démontre néanmoins tout de suite une *force* paradoxale, comme celle de Montesquieu, grâce à laquelle le « parcours pour revenir chez soi » a débouché sur un nouveau continent. « La singularité et la solitude de Machiavel font ressortir par contraste la spécificité de la réflexion politique classique, qui ne peut penser son objet politique (...) qu'à la condition de le *fonder* dans une anthropologie philosophique pouvant elle-même déboucher sur une philosophie de l'histoire (cyclique) »⁴¹. C'est que l'« échec » de Machiavel atteste en soi et « par contraste » cette *limite* absolue du *succès* de la « réflexion politique classique », au-delà de laquelle l'« absolument Nouveau » qu'est le « Prince Nouveau » ou la « Principauté Nouvelle », doit être enfin *pensable* – limite qui contraint toute « anthropologie philosophique » et toute « philosophie de l'histoire » à *se supprimer* dans la simple description du réel, comme si elles étaient des compagnons de route *forcés* de l'« échec » de Machiavel. L'« impuissance théorique » est telle que le « penseur » induit la perception réelle d'une *limite* et de son *au-delà*, et offre à Althusser le « témoignage » de la « saisie d'un commencement radical »⁴². De même que le « nouveau continent-Histoire », ce *commencement*, a été *fondé* par la confusion du passé et du futur, des « idées vieilles » et des « idées neuves », de même l'« absolument nouveau », voire le commencement, est *saisi* par l'entrecroisement de l'« en deçà » et de l'« au-delà », de l'« impuissance » théorique et de la puissance de « témoignage » : « Machiavel se trouve dans cette situation privilégiée d'être le témoin imaginaire d'un événement réel ou le témoin réel d'un événement imaginaire »⁴³. L'« échec » de Machiavel constitue alors un dispositif *conceptuel* appelé « le tourniquet des concepts »⁴⁴ où l'avènement de l'« absolument nouveau », de l'« événement pur » tente de saisir ses propres conditions. C'est un dispositif *conceptuel sans concepts théoriques*, qui épuise les théories existantes pour frayer la voie vers l'événement réel.
- 16 S'il en est ainsi, le contraste s'impose de nouveau au terme de la comparaison. Alors que c'est à une « théorie » (le « continent-Histoire »), scientifique ou philosophique, que la voie de Montesquieu avait abouti, c'est, dans le cas de Machiavel, à l'événement pur, à une chose réelle et future que cette voie, aussi solitaire que chez Montesquieu, *n'a pas effectivement abouti*, mais *devra* aboutir le lendemain *par la pratique* – ce lieu terminal n'étant pour le moment que nommé (le Prince Nouveau, la Principauté Nouvelle), sans concept plein. Les deux penseurs ont d'une *même* façon « ouvert les voies » par lesquelles se dirigent les pas d'Althusser vers les deux bouts *contraires* de la chaîne de conjonction-union : *la théorie et la pratique*, ces bouts n'en demeurant pas moins liés l'un à l'autre par le fait d'avoir frayé la « voie » susceptible de se transformer en trait d'union effectif. Ils peuvent être les deux extrêmes d'une même chaîne, dans la mesure où ils partagent *une* voie – la conjonction de la théorie et de la pratique – déterminée comme telle par sa structure interne – de conjoncture théorique – qui donne à la chaîne entière le caractère du *commencement*. Autrement dit, c'est la *distance* même entre le Montesquieu (1959) et le Machiavel (1962), la distance ouverte et prise dans leur conjonction ou le « tourniquet » entre les deux, qui forme la conjoncture théorique althussérienne. Alors qu'il y a chez Montesquieu une « théorie de l'histoire », voire « de la conjoncture », il n'y a pas chez Machiavel de « théorie de la conjoncture », mais *du théorique* – en un sens particulier, parce il n'a pas ses concepts, tout en travaillant d'une façon *conceptuelle* – qui détermine la pratique en fixant son objectif dans la conjoncture. De 1959 à 1962, la conjonction de ces deux « penseurs », tous deux ébranlant l'« être théorique/théoricien », s'est produite

comme une *conjoncture théorique* à laquelle Althusser doit s'attacher comme à son problème. L'« union de la théorie et de la pratique » pourrait alors aussi se reformuler comme conjonction des deux *commencements* de Montesquieu et de Machiavel.

- 17 Mais, si le problème se noue dans le « malentendu » et/ou dans l'« échec », ne relève-t-il pas du « délire » ? Quelle étrange conjonction, en fait, si elle doit joindre Montesquieu et Machiavel, le théoricien en « malentendu » et le praticien en « échec », pour poser une question où il s'agit de « justesse ». Qui plus est, cette opération ne vise pas à les débarrasser de leurs insuffisances, mais à composer à partir d'eux, en se tenant au carrefour de l'impuissance et de la puissance, une question réellement puissante, pour transformer ce carrefour en *commencement juste* de toute conjonction. Althusser avoue en effet à Franca sa perplexité profonde, quand il aperçoit dans son cours sur Machiavel une singulière correspondance avec lui-même, c'est-à-dire une conjonction des deux « délires », théorico-objectif et pratico-subjectif, qui semble reprendre et même renouveler la proximité fondatrice entre Montesquieu et Machiavel :

(...) faisant ce cours j'avais l'impression que ce n'était pas moi qui le faisais, qu'il se faisait en dehors de moi, d'une manière absolument fantasmagorique et *délirante*, sans que je sois capable de *contrôler* et de *vérifier* ce que je disais. (...) je ne trouvais qu'un *seul moyen* de me convaincre que c'était bien moi qui le faisais, ce cours : ce moyen c'était de *constater* que le délire de ce cours n'était rien d'autre que *mon propre délire* (...) j'avais le sentiment hallucinatoire (d'une façon irrésistible) de ne rien développer d'autre que mon propre délire⁴⁵.

- 18 Cette lettre raconte qu'à travers le cours sur Machiavel, Althusser a su, disons *enfin* pour le moment, formuler son problème central : le « commencement à partir de rien ». Pour expliquer à Franca en quoi consiste le « délire » à la fois de son cours, c'est-à-dire de son Machiavel, et de lui-même, il dit : « le problème fondamental de Machiavel était de *penser* les conditions de l'instauration d'un "État nouveau" à partir d'une situation (celle de l'Italie) où les conditions étaient à la fois entièrement favorables (...) et entièrement défavorables (...) » ; « le problème central de Machiavel au point de vue *théorique* pouvait se résumer dans la question du *commencement à partir de rien* d'un Nouvel État *absolument indispensable et nécessaire*. (...) cette question, c'était la mienne ». Ce problème est « délirant » parce que « les conditions sont entièrement favorables » (il n'y a aucun obstacle pour commencer, et en plus il est nécessaire de commencer maintenant) et « entièrement défavorables » (comment commencer s'il n'y a rien ?) : le commencement en question demande une conjonction impossible. Qui plus est, ce problème « délirant » ne se fait jour que *par et comme* la coïncidence-conjonction (« hallucination ») des deux « délires » (sans elle, Althusser n'aurait pas pu « se convaincre » de la centralité du problème, ni même de son existence : la centralité est née de la coïncidence et s'est donnée à elle). La conjonction hallucinatoire du cours et du « moi » d'Althusser surgit comme un « commencement » *du problème central* du « commencement à partir de rien ». Elle n'est que l'autodécouverte du « commencement à partir de rien », dans laquelle Deux (de « conjonction ») et Un (de « commencement »/« problème ») s'échangent l'un contre l'autre, ce qui est, là aussi, « délirant » ou « hallucinatoire ». « Délire »-« commencement à partir de rien »-« conjonction » se traduisent ainsi les uns les autres pour former ensemble le problème de Louis Althusser.

« Folie » de Foucault, « délire » de Spinoza

Histoire de la folie

- 19 C'est en septembre 1962 qu'a été écrite cette lettre dans laquelle Althusser est parvenu à formuler son problème central et à trouver que ce problème avait été, au moment du cours (en janvier-février), et était toujours *délirant* par nature. Il a été établi par Althusser d'une façon rétrospective⁴⁶, et le cours nous fait constater aujourd'hui, *sans aucun signe de délire* de l'auteur, une proximité et une distance entre Montesquieu et Machiavel. La question de savoir si un penseur est théoricien ou empiriste, ou s'il a ou non formulé ses concepts, n'est pas du tout délirante en soi ; la portée délirante du problème n'est trouvée qu'après coup ; le cours ne garde aucune trace du « délire » d'Althusser. Il aurait été possible de maintenir en septembre le diagnostic latent et patent des mois de janvier-février : puisque sa théorie est « impuissante », Machiavel est *inférieur* à Montesquieu en tant que théoricien, du point de vue du « continent-Histoire » découvert par ce dernier et transmis à Marx. Le délire consisterait pour nous dans le fait que notre philosophe admet non dans Montesquieu-Marx, mais dans Machiavel la puissance de saisir, soit par la théorie soit par la pratique, le « problème central » *sans pour autant dénier le diagnostic précédent*. Disons donc qu'entre janvier-février et septembre de 1962, le lieu du problème a été déplacé ailleurs que dans le « continent-Histoire » ou en est tombé. Vers où et comment ? Quel est le lieu qui a engendré la différence entre Montesquieu et Machiavel ? Est-ce la politique ou une *autre* histoire ? Une clef nous est donnée bien évidemment par les propos d'Althusser concernant son « propre délire » : son « état » personnel se confondant au sens positif avec un « État » de Machiavel.
- 20 Le début de la lettre du 29 septembre évoque « cinq pages denses et serrées » qu'il vient d'écrire : « cinq pages importantes pour l'avenir des Œuvres Complètes ». Ces pages, de telle importance qu'en est né le rêve des Œuvres Complètes (elles n'ont pas été retrouvées dans les archives du philosophe), étaient consacrées selon lui au « livre (...) où il est question de la folie ». Il s'agit de *l'Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) de Michel Foucault, qu'en ce temps-là Althusser lisait intensivement afin de préparer un séminaire sur « les origines du structuralisme »⁴⁷ pour l'hiver 1962-1963. Le 22 septembre, à Franca :
- Je suis en train de lire, ce qui s'appelle lire, vite et profond, réagissant à chaque indice, à chaque instant, prenant des notes pour qu'aucune idée ne m'échappe, – les garces elles vont parfois plus vite que ma plume ! – un livre capital (...). Capital parce que je suis sans doute (à cause en partie de cette dernière circonstance et aussi pour d'autres raisons tenant aux thèmes qui me courent par la tête ces temps-ci) à peu près *la seule personne à pouvoir écrire quelque chose de sensé et d'important sur lui*. Il s'agit d'un bouquin de Michel Foucault intitulé : *Histoire de la folie à l'âge classique* (Plon)⁴⁸.
- Et le 25 septembre : « Fini donc de lire ce livre (une traduction italienne est en cours me dit Foucault, ce matin même au téléphone) stupéfiant, étonnant, génial, un fouillis et pourtant une lumière, plein de vues et d'éclairs, de traits de nuit et d'éclats d'aube, ce livre crépusculaire comme Nietzsche mais lumineux comme une équation... je finirai (maintenant que je l'ai fini) sûrement par en parler, mais ce ne sera pas facile, puis faut que je le mette en rapport avec pas mal de choses pour en parler de façon valable »⁴⁹.
- 21 Il nous faut également remarquer qu'« un texte sur Pascal » est mentionné dans la lettre du 24 septembre, c'est-à-dire entre ces deux lettres du 22 et du 25, et perdu, de même que

les « cinq pages denses et serrées » sur Foucault, parce que le livre de Foucault commence par citer Pascal : « Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou »⁵⁰ et aussi parce qu'Althusser semble, dans ses deux exposés sur Foucault, être particulièrement impressionné par la « préface » au début de laquelle cette phrase des *Pensées* est placée : il justifie le titre de son premier exposé « Origine de l'histoire » en se référant à cette préface : « cf. Foucault, préface, p. III-IV et V / séparation-mère, matrice de l'histoire » (OH). C'est qu'Althusser ne lit pas forcément le thème, *Histoire de la folie*, comme s'il s'agissait d'une histoire *de la folie*, mais comme s'il était question d'histoire générale ou même de l'*histoire en tant que telle* :

[J]'hésite, de tout ce qui m'est venu de la lecture de Foucault, à en faire un article, ou (ce qui serait, je crois, plus intéressant) à l'intégrer à un ouvrage (qui pourrait d'ailleurs être ma thèse sur la pensée politique des XVI^e au XVIII^e s[iècle] [...]) j'ai mille choses en tête sur le livre de Foucault, que j'élargirai finalement dans un cours gigantesque, où je traiterai un certain nombre de thèmes qui me sont essentiels (actuellement) : le thème de l'origine de la philosophie pour Nietzsche (et à ce sujet le thème de tous les « objets » repoussés par une civilisation dans sa propre constitution); le thème de l'archéologie d'une science (comment se constitue le champ des objets dont une science fera, par rupture, son propre champ)⁵¹.

En fait il intitule son deuxième exposé « Foucault et la problématique des origines » et tente d'examiner « une pensée qui se réfère au modèle de l'*origine de* (l'histoire) » (FP).

- 22 Curieuse « problématique » dans la mesure où pour Althusser « Foucault récuse, avec le modèle du sujet, il doit récuser le modèle de l'origine. (Ce qui n'est pas tout à fait le cas en réalité. – Tentation) » (FP). Ce qui nous renvoie à la question de l'origine chez Hegel dont Althusser parlera en 1968 :

L'origine, indispensable à la nature téléologique du procès (puisqu'elle n'est que la réflexion de sa Fin) doit être niée dès l'instant où elle est affirmée (...). Cette exigence implacable (affirmer et, dans le même moment, *nier* l'origine), Hegel l'a assumée de manière consciente dans la théorie du commencement de la Logique : *l'Être est immédiatement non-Être*. Le commencement de la Logique est la théorie de la nature non originaire de l'origine. La Logique de Hegel est l'Origine affirmée-niée : première forme d'un concept que Derrida a introduit dans la réflexion philosophique, la *rature*⁵².

- 23 Cette ambiguïté de l'origine hégélienne ne peut manquer de nous ramener à celle du dispositif conceptuel de Machiavel, de ce « tourniquet des concepts » où assurément l'Être (du concept) est immédiatement non-Être (du concept), de ce dispositif pour saisir l'« événement pur » qui est le « commencement à partir de rien », *origine d'origines* peut-on dire, pour le saisir seulement dans la *limite* de toute « anthropologie philosophique » débouchant sur la « philosophie de l'histoire », dans cette limite faisant la « solitude absolue » de Machiavel et de Montesquieu. En effet Althusser remarque la solitude d'*Histoire de la folie* : « cf. fin de la préface. "ce livre un peu solitaire". Il s'agit aussi d'une solitude théorique »⁵³ (FP), en nous indiquant vers où la limite est déplacée par rapport au « continent-Histoire ». La place solitaire est déplacée « *de la limite à l'abîme* » : « Le projet fondamental de Foucault consiste à substituer à une recherche horizontale qui suit l'histoire dans son déroulement, immanente, une recherche *verticale* » (FP). L'« origine » de l'histoire, son « commencement absolu », ne formant plus son *bout* en dépit du statut originaire, *tombe* du « déroulement » horizontal dans l'« abîme » : « L'abîme est autre chose, il n'est pas le contraire de... » (FP), une *autre chose qui n'est pas simplement opposée à son autre*, et donc qui ne connaît plus ni les deux directions *contraires* trouvées dans Machiavel (« il marche du côté opposé où il tire ») ni l'« anachronisme » particulier de

Montesquieu. Disons que cette origine est *solitaire* parce que rien n'en, découle à la différence du Néant hégélien qui, étant identique en soi à l'Être, produit le tout du monde et l'histoire en tant que telle : Hegel n'est pas solitaire du tout, aurait pu dire Althusser. Aux yeux du philosophe, l'abîme séparé de l'histoire et mis *au-dessous* d'elle devient, par sa solitude devant l'histoire *du dessus*, par son non-rapport à elle, le lieu de la folie foucauldienne comme « absence d'œuvre » : « La folie est "absence d'œuvre", par opposition à l'histoire qui est œuvre » (FP). La « solitude théorique » doit maintenant coïncider avec la folie et donc, pour Althusser, avec son délire. Serait-ce ce qu'il retrouve après coup en septembre dans son cours sur Machiavel, et dont il ne s'était pas aperçu au moment du cours ?

- 24 À telle définition élargie de la « folie » *par opposition à l'histoire*, Foucault aurait donné son accord puisqu'il dit lui aussi, rapprochant « histoire » et « œuvre » : « L'histoire n'est possible que sur fond d'une absence d'histoire »⁵⁴. Quant à Althusser, il aurait paraphrasé cette phrase, en écrivant : « L'histoire de la folie n'est qu'une pseudo-histoire » (OH). Mais, alors que dans la préface de Foucault le terme d'« abîme » n'apparaît pas en réalité, on y trouve plein de mots althussériens, ceux de l'Althusser antérieur et ultérieur : « coupure », « distance prise »⁵⁵, et surtout « vide »⁵⁶, « rien », « nuit »..., et tous ces mots sont introduits pour décrire le « partage originaire »⁵⁷ de la raison et de la folie, et, aux yeux d'Althusser lisant la préface, l'« abîme ». Ce « partage » se rattache certainement chez Foucault à la « retombée » verticale, mais il est lié à l'« oubli » qui était plutôt pour Althusser un vécu : « J'oublie tout [...], j'oublie même que je l'oublie »⁵⁸. Qu'il soit oublié ou qu'il tombe par lui-même de l'histoire, le « partage originaire » *et solitaire* ne doit constituer en tout cas qu'une *origine* particulière, radicalement séparée de ce dont elle est l'origine, et l'« abîme » identifié à ce « partage » doit aussi constituer un temps particulier par rapport au temps déroulé comme histoire : un temps séparé de l'histoire. Et, si dans ce temps de partage se fait « l'échange de la folie et de la raison »⁵⁹, « la décision qui lie et sépare à la fois raison et folie »⁶⁰, ce temps constitue le *noyau* du lien de ces contraires. Ceci n'est pas sans nous faire penser au titre qu'Althusser voulait originellement⁶¹ donner à « Contradiction et surdétermination », son article publié en 1962 dans *La Pensée* : « Le temps des noyaux ». Les contraires liés par ce noyau althussérien appelé ici « surdétermination » n'étaient, pour le dire d'un mot, que l'histoire du « dia-mat » et la « politique » de Mao.
- 25 Éclairée par l'« échange » sourd entre Foucault et Althusser, la phrase de Pascal citée au tout début du livre : « Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou », semble dire telle quelle la conjonction *délirante* du cours d'Althusser : celle des *deux* « délires » de Machiavel (de son État) et d'Althusser (de son état) faisant en effet l'un l'autre « le tour » de l'autre. Le « partage originaire », objet théorique du livre de Foucault, se laisse lire de même, chez Althusser, comme celui entre délire théorico-objectif et délire subjectif.
- 26 Ce qui nous paraît significatif pour lire Althusser, c'est pourtant le fait qu'il ne voit pas seulement dans le livre de Foucault l'isolement absolu de l'« abîme » ou du « partage originaire », mais aussi le passage « *de l'abîme à la limite* » : « ce grand silence [= l'absence d'œuvre] est un "marmonnement confus", des "mots sans langage" » (FP)⁶², « une sorte de bruit de fond *réel* » (*ibid.*) dont il parle comme « des retours du refoulé » (*ibid.*), c'est-à-dire d'une façon explicitement freudienne très peu présente en réalité dans la terminologie de la préface de Foucault où le rapport du « partage originaire » à l'« histoire » ou à la « culture occidentale » est assimilé à la « tragédie » de Nietzsche et

appréhendé en un mot sous le terme de « structure ». Alors que c'est le travail de Foucault, suivant Nietzsche et Artaud, qui fait « venir à la surface du langage de la raison un partage et un débat qui doivent nécessairement demeurer en deçà »⁶³, chez Althusser le « refoulement » et le « retour du refoulé », tout en étant « tous deux inconscients », sont capables de se transformer en « dialectique de l'histoire » d'où naît non pas « le va-et-vient perpétuel entre le résultat et l'origine » chez certains « fous » philosophico-littéraires (Althusser n'oublie pas d'évoquer le nom de Hölderlin), mais « l'ensemble de ce qui permet le saut : constitution dans la discontinuité » (FP) : « *L'Histoire de la folie* concerne très peu les fous sinon par hasard » (*ibid.*). Notre philosophe tente de lire le livre de son ancien élève comme un livre sur l'Histoire tout court dont les « symptômes » forment une histoire de la folie.

Figure de « l'histoire » dans FP

On peut trouver cette figure dessinée à la main dans FP. Il s'agit d'une restitution par Balibar de l'un des cinq dessins qu'Althusser a écrits sur le tableau noir.

- 27 Il semble que cette figure, avec des « noyaux », représente bien la conception de l'histoire dans « Contradiction et surdétermination » et qu'Althusser se la rappelle quand il dit dans son cours de 1978, en identifiant le « ça » freudien avec ce qui détermine l'histoire en dernière instance : « Ça pense dans le réel même, depuis les rapports de production jusqu'aux rapports politiques et idéologiques, ça pense dans la lutte de classe »⁶⁴. Quoiqu'il en soit, pour Althusser, l'Histoire est devenue en 1962 celle de la scansion par des « noyaux », des « retours » du « partage originaire », des « conjonctions » *délirantes* des « délires », et la Politique a été définie par conséquent comme un « geste », terme extrait de la préface de Foucault⁶⁵, qui la scande par cette « autre tour de folie » dont parle Pascal. Après Montesquieu – *La politique et l'histoire*, Althusser a abouti à son « partage originaire » qui lie et sépare à la fois le « continent-Histoire » et son « abîme ».

Spinoza

- 28 D'un côté, il ne fait guère de doute que la redéfinition du problème de Machiavel, formulée dans la lettre à Franca du 29 septembre, a été précédée et rendue possible par la rencontre avec *L'Histoire de la folie*. Mais, d'un autre côté, si Althusser n'avait pas connu déjà cet « abîme » et son « partage originaire » à lui de cet « abîme » et de l'histoire, et encore celui propre à Foucault de la raison et de la folie, aurait-il pu dire : « Je suis (...) à peu près la seule personne à pouvoir écrire quelque chose de sensé et d'important » sur Foucault ? Une appropriation à ce point démesurée aurait-elle été possible si le Foucault d'Althusser n'avait pas en quelque sorte été précédé par son Machiavel ? Dans *L'Histoire de*

la folie, il aurait dû reconnaître ce qu'il savait déjà et qui s'était déjà rapporté à Machiavel. Le « noyau » de lien *thématique* entre Foucault et Machiavel ne se trouve tel quel ni dans le livre de Foucault ni dans le cours sur Machiavel. Si on ne se contente pas de recourir à l'expérience personnelle d'Althusser de la « folie », à son « propre délire », il faut croire que quelque chose les a médiatisés l'un et l'autre pour réaliser dans la lettre du 29 septembre le jeu pascalien du « délire » faisant de « mon état » « un autre tour » du nouvel État.

- 29 Il en existe en effet deux indices qui tous deux concernent Spinoza. Premièrement, dans la lettre du 13 juillet 1962, Althusser écrit à Franca : « Après l'art moderne, ce sera Spinoza, c'est décidé, je vais essayer de le travailler très sérieusement pour en faire un livre, qui ne manquera pas de soulever les protestations de tous les interprètes classiques (épouvantablement idéalistes en général) de France »⁶⁶. N'ayant pas encore entamé l'*Histoire de la folie*, et tardant à terminer le futur « Contradiction et surdétermination » entamé en juin, il était alors en train de rédiger un texte sur le théâtre⁶⁷ et avait un projet sur la peinture : « Je suis en plein maintenant dans l'approche théorique des problèmes de la peinture »⁶⁸. Si ce projet est accompli, « ce sera Spinoza, c'est décidé ». Excepté un cas anecdotique⁶⁹, c'est la première mention importante de Spinoza non seulement dans les lettres à Franca, mais aussi dans les textes d'Althusser antérieurs à l'article « Sur la dialectique matérialiste » dans lequel le « processus de la pratique théorique » est analysé d'une manière quasi-spinozienne à travers la division en trois « Généralités » – forme althussérienne des trois « genres de connaissance ». Deuxième indice : le cours sur Machiavel tournait en un sens entièrement autour de l'évaluation que lui consacre Spinoza dans le chapitre I du *Traité Politique* (TP) d'après laquelle il est l'un des « hommes très pénétrants, habiles et rusés qui ont établi des institutions ou en ont traité »⁷⁰, évaluation qu'Althusser traduit en « pénétration d'un expérimental, et non celle d'un théoricien » ; « pénétration d'un praticien, et non celle d'un philosophe »⁷¹. À partir de là, il s'est proposé, comme nous avons vu, de comprendre comment le *dispositif conceptuel sans concept théorique* de Machiavel était possible. Et il a conclu que l'on pouvait trouver chez Machiavel « l'équivalent de l'entreprise de Spinoza, qui voulait “établir par des raisons certaines et indubitables ce qui s'accorde le mieux avec la pratique” »⁷². Le Machiavel d'Althusser était donc dès le début « avec Spinoza ».
- 30 Les archives personnelles de Louis Althusser contiennent en effet une note intitulée « Sur Machiavel et Spinoza »⁷³ qui devait servir à la préparation du cours sur Machiavel de 1962 : elle est précisément le commentaire du TP de Spinoza, et toutes les phrases citées dans le cours s'y trouvent. Dans les archives, on trouve aussi un gros dossier de notes⁷⁴ (475 feuilles !) consacré à toutes les œuvres de Spinoza, ce qui témoigne que la décision rapportée à Franca était bien réelle, et nous permet tout naturellement de supposer que, combinées en grande partie d'une façon systématique pour se doter d'un ensemble en ordre alphabétique, elles ont été écrites, ou au moins rassemblées en dossier, vers 1962-1963. L'année qui a été pour Althusser celle de Machiavel, Marx-Mao et Foucault a donc sans doute été aussi celle de Spinoza.
- 31 Pour nous, un va-et-vient est en droit possible entre la note « Sur Machiavel et Spinoza », le cours sur Machiavel et les deux exposés sur Foucault, à partir du moment où la lecture par Althusser du TP dans cette note met bel et bien au point le rapport de la raison et de la folie dans la théorie de l'État de Spinoza. Le TP prend, y écrit-il, des « préceptes pratiques » de Machiavel comme une « donnée » indubitable et essaye de le « fonder », en le « déduisant de l'essence de l'homme ». À cette fin, Spinoza met « entre parenthèses »

les motifs des hommes ; il les considère seulement comme « des moyens, en eux-mêmes indifférents (peu importe que ce soit vertu ou *passion*, *raison* ou *folie*), mais considérées seulement dans leur rapport avec la fin qu'ils servent : l'État »⁷⁵. Althusser emprunte une phrase au chapitre II du *TP* : « Qu'il soit sage ou insensé, l'homme est toujours une partie de la nature », et la paraphrase ainsi : « il y a une racine commune aux deux possibilités mises entre parenthèses (la raison, la passion-folie) » ; « cette "indifférence" est fondée au niveau même de la puissance de la nature, qui se manifeste tantôt par la raison, tantôt par la folie dans les hommes ». Bien évidemment, cette racine commune n'est que le *conatus*, la « *potentia* de l'individu » de Spinoza. Étant ou bien passion-folie ou bien raison, elle constitue « la même essence sous deux formes différentes ». Rien de surprenant dans cette affirmation, en tant qu'interprétation du *TP*, si on n'a pas lu au préalable les deux exposés d'Althusser sur l'*Histoire de la folie*. Et même si on ne l'a pas fait, il est possible de prendre pour un symptôme la réduction opérée dans ce texte de la *passion* à la *folie* – identification qui pourrait être beaucoup plus significative que l'« indifférence » de la raison et de la folie pour mettre en question, comme Foucault, la notion vague, et donc forte, réellement pratiquée dans l'histoire, de « déraison ».

- 32 C'est, dans cette note en tout cas, par la « théorie du *conatus* » *généralisant et neutralisant* des conduites humaines, et supprimant ainsi la différence de la raison et de la folie, que « Spinoza fonde, bien en deçà de Machiavel, les réflexions de Machiavel » ; que « cette généralisation représente, en théorie, l'équivalent de la démarche constante de Machiavel ». Nous pourrions pourtant trouver cela étrange par rapport au cours qui dit : « On n'a nullement affaire chez Machiavel à l'équivalent d'une théorie *anthropologique génétique* comme on la trouvera chez Hobbes ou chez Spinoza »⁷⁶. Il se peut certes qu'Althusser ait laissé ouverte ici la possibilité de remplir par la théorie spinozienne du *conatus* « l'absence de déduction génétique des formes sociales et politiques à partir d'une théorie de la nature humaine »⁷⁷ chez Machiavel, c'est-à-dire de compléter l'« échec » de Machiavel, provenant du « caractère *factice* de l'anthropologie machiavélienne »⁷⁸, par l'anthropologie de Spinoza. Mais, comme nous l'avons déjà constaté, cet « échec » avait la positivité paradoxale de faire « ressortir par contraste la spécificité de la réflexion politique classique »⁷⁹ qui ne se pose jamais « le problème de la constitution des États nationaux et de l'avènement de la monarchie absolue »⁸⁰, et d'être lui-même « le témoin imaginaire d'un événement réel ou le témoin réel d'un événement imaginaire » : cette « constitution »-là, cet « avènement »-là⁸¹. Ladite « réflexion politique classique », dont Hobbes fait sans nul doute partie pour Althusser, n'implique-t-elle pas la « théorie du *conatus* » ? Dans le cours, c'est l'absence de « fondement » anthropologique, philosophique, théorique des analyses politiques ou l'impuissance à les « fonder » « par une véritable anthropologie »⁸², qui fait, elle aussi « par contraste » en quelque sorte, ressortir la positivité de la pensée machiavélienne. Alors, que peut réellement faire cette « théorie du *conatus* », censée fonder ses réflexions, pour Machiavel ? Fonder *autrement* ? L'univocité du terme (fonder/fondement) s'est-elle perdue entre ces deux moments de la réflexion d'Althusser ? En fin de compte, qui peut « fonder », qu'est-ce qui peut être fondé, et dans quel sens ? Chose symptomatique, le mot « *conatus* » n'apparaît jamais dans le cours, et un fragment autour du cours semble partager avec nous une certaine perplexité : « Un seul auteur peut-être échappe alors à cette tentation [de la pensée politique classique] : Spinoza. Sa théorie de la nature humaine [est] en fait quasi réfutée par son usage. Que reste-t-il de la théorie de la nature humaine dans une pensée qui considère la politique comme appartenant à l'imagination (...) et tendant inconsciemment à la production de formes sociales qu'il n'est pas possible de déduire d'une véritable

origine anthropologique (dans le contrat) ? (...) que reste-t-il d'une anthropologie originaire ? »⁸³.

- 33 Entre « Sur Machiavel et Spinoza » et le cours sur Machiavel, on constate une autre disparition : la folie ou l'« indifférence » de la raison et de la folie comme problème. Dans le cours, les concepts de l'« anthropologie machiavélienne » – *virtù, fortune*, voire même le « désir infini » rapporté implicitement à la *cupiditas* de Spinoza⁸⁴ – ne se lient pas du tout à la folie, tout en étant regroupés en « passions » : on n'y trouve pas la moindre identification de la passion à la folie. L'« indifférence » censée dans la note « fonder » la démarche machiavélienne n'existe donc tout simplement plus dans le cours et, ne posant aucun problème, elle est mise entre des « parenthèses » qui la « neutralisent ». Et nous, lisant les deux exposés sur Foucault, savons déjà que la différence mise « entre parenthèses » de la raison et de la folie a été découverte par Althusser chez Foucault ou, pour le dire précisément, dans l'« abîme ». Que cet « abîme » travaillait dans le cours sans être nommé, c'est-à-dire d'une façon plutôt appropriée en ce qui le concerne, ce serait cela que notre philosophe a redécouvert dans la lettre du 29 septembre avouant le « délire » du cours. Le cours pouvait être « délirant » parce que le *conatus* était en quelque sorte *tombé d'avance* de l'« horizontalité » du cours. Alors, il doit y avoir dans le cours un symptôme du « retour du refoulé », un « marmonnement » émis du fond de l'« abîme ». Ce serait cela, l'« État nouveau » dont seule l'« impuissance théorique » de Machiavel peut témoigner ; dont seule sa « situation d'isolement » peut lui donner « la perception »⁸⁵ et lui faire appréhender la nécessité *possible-impossible*. Et aussi quelques formes d'État situées dans le cours comme « cas-limites »/« situations-limites » dans l'histoire⁸⁶. Ils se trouvent tous au terme d'une saisie théorico-historique, d'où commence, selon le Foucault d'Althusser, la chute verticale vers l'« abîme ».
- 34 L'État comme « marmonnement confus » *du monde* : il nous semble qu'Althusser le met en question dans « Sur Machiavel et Spinoza » ou, plus encore, que cet État-là, sa composition interne balbutiante, constitue un problème majeur de la note, alors que le cours ne définit l'« État nouveau » que comme une chose à advenir, ne le regarde que par son côté événementiel, c'est-à-dire par rapport à l'histoire. « Je puis considérer indifféremment (“ne reconnaître aucune différence en ce moment”) les passions et la raison *dans l'État* et dans le jeu de ses institutions, donc dans son essence », parce que cela est nécessaire « pour rendre compte de la pratique », qu'« un gouvernement de sages est impossible et que l'État doit être organisé (en fait) indépendamment des motifs subjectifs de ses membres (TP 4) »⁸⁷. Le règne de la raison chez tous les hommes « supprime le besoin même de l'État ». Loin d'être elle-même l'« absence d'œuvre », l'« indifférence » de la raison et de la folie *produit et fait durer* l'État et ses institutions. « Notre raison » (Althusser n'enlève jamais ces guillemets lorsqu'il se réfère à cette expression du TP) « coïncide alors avec l'imagination ! » : avec l'imagination qui, « se prenant pour le tout » du monde, renversant « l'ordre du monde », *coïncide par nature avec la déraison*. Cet « alors », indiquant dans le TP le moment du jeu de « notre raison » (« nous voulons que tout soit dirigé d'une façon conforme à *notre raison* », autrement dit d'une façon « ridicule, absurde ou mauvaise »), a dû renvoyer Althusser à la genèse de l'État, à ce fait même que l'État existe et dure.
- 35 « Notre raison », induisant l'État, est en soi « mauvaise » et donc *folle, mais c'est la même raison* qui l'affirme, et donc « ce que la raison affirme être mauvais ne l'est point, si l'on considère l'ordre et les lois de l'univers », dit Spinoza à Althusser. D'une part, l'État paraît, aux yeux d'Althusser, être l'existence en soi de « notre raison » identifiée à la

déraison, ce qui l'amène à se poser la question : il faut « voir si au fond “notre raison” = notre nature (humaine) n'est pas totalement différente de la “raison” à laquelle le sage doit prétendre ». Il y répond immédiatement : « Oui car la raison du sage (2^e et 3^e genre) est justement l'intelligence de la nécessité de “notre raison” (c'est-à-dire de “notre nature”) à partir de Dieu (dans la forme du 2^e genre et dans celle du 3^e genre), c'est-à-dire à partir de ce qui n'est pas “notre raison” ». Mais, d'autre part, « l'ordre et les lois de l'univers » nous assurent déjà que l'État en tant que tel n'est en rien « mauvais », et exige que nous récusions catégoriquement l'« utopie du roi-philosophe » : « Tous les hommes ne sont pas vertueux, mais les gouvernants le seraient... [ce qui est] impossible ». La « raison du sage » doit donc faire partie de « notre raison », et vice versa. Il semble d'une part qu'il y ait deux raisons, mais d'autre part qu'il n'y en ait qu'une, ce dont Althusser tire la conséquence suivante : « Spinoza raisonne sur une société de démons » impossible. Et il l'écrit en partant de la « démarche constante de Machiavel » qui consiste à examiner « le pathologique comme la révélation de l'essence normale ». Dès lors, se répondant « oui » à lui-même, il a dû se proposer immédiatement de comprendre comment ce « oui » était possible pour Spinoza, autrement dit comment la différence absolue entre déraison (« notre raison ») et raison (« raison du sage » : intelligence à partir de Dieu) était à la fois affirmée et déniée chez lui tout comme l'État de Machiavel à la fois « pathologique » et « normal » dans la nature, « défavorable » et « favorable » dans la conjoncture. Foucault fera d'ailleurs découvrir très bientôt à Althusser la même question sous la forme d'un « échange de la folie et de la raison ».

- 36 En tout cas, notre philosophe a décidé en juillet « de travailler très sérieusement [sur Spinoza] pour en faire un livre ». Interroger Spinoza avait dû paraître nécessaire et urgent au philosophe qui venait de terminer le cours sur Machiavel. Le problème de Spinoza avait enfin dû se nouer pour lui à travers le cours, préparant la rencontre des deux penseurs des XVI^e-XVII^e siècles avec Foucault, et de lui-même avec Foucault. Mais, en même temps, nous savons bien que ce projet, comme beaucoup d'autres de ce genre, a avorté et que ce qu'il reste comme lecture spécifiquement althussérienne de Spinoza est assez fragmentaire : « trois Généralités », « causalité immanente » et « structurale », « idéologie » à la fois comme imagination et comme monde vécu, etc. sur lesquels il ne fait, dans ses différents travaux publiés, qu'avouer sa dette théorique à l'égard de Spinoza, sans en expliquer le détail. Pour les lecteurs d'Althusser, Spinoza constitue sûrement, avec Machiavel, une grande œuvre absente de l'auteur. En outre, à la différence du cas de Machiavel, certains cours sur Spinoza, réellement donnés à l'ENS et entourés, déjà de son vivant, d'une aura légendaire, n'ont pas été archivés par Althusser⁸⁸. Les 475 pages de notes archivées, faites en grande partie de citations, ne constituant pour l'auteur que de la matière à réflexion, il nous est finalement impossible de rétablir à partir d'elles une quelconque unité du Spinoza de Louis Althusser.
- 37 Cela ne nous interdit toutefois pas de découvrir dans ces notes quelques pages fort significatives pour notre propos qui se contente d'étudier le Spinoza d'Althusser en rapport avec son Machiavel – Machiavel sur qui son cours nous a déjà enseigné qu'il thématise le « commencement à partir de rien » et qu'il se rapportait à cet objet théorique comme le « témoin imaginaire de l'événement réel » et/ou comme le « témoin réel de l'événement imaginaire ». Or, avant de devenir le problème machiavélien, le « commencement à partir de rien » était pour Althusser un problème plutôt hégélien, et depuis longtemps : son mémoire de DES, « Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel », prend en réalité la *Grande Logique* comme une « ontologie »⁸⁹ dont le pouvoir ontologique

de produire le monde entier se tient à son « commencement » qui est à la fois un « néant pur »⁹⁰ et une entité du Logos même, et dont, « comme dans l'Évangile de saint Jean », « tout est issu »⁹¹. Nous avons vu d'une part que ce « commencement » était devenu machiavélien en perdant toute sa capacité autoproduitive par rapport au monde, donc son intra-historicité, et en se faisant absolument « solitaire » et « impuissant » par rapport à l'histoire comme œuvre. D'autre part, nous savons aujourd'hui que ce « commencement » machiavélien deviendra pour Althusser en 1982 celui de Spinoza :

Je soutiendrai la thèse que l'objet de la philosophie est pour Spinoza le vide. Thèse paradoxale, quand on voit la masse de concepts qui sont « travaillés » dans l'*Éthique*. Il suffit pourtant de remarquer *comment il commence*. Il avoue dans une lettre : « *Moi je commence par Dieu* » (...) [Il commence] par cet *au-delà de quoi il n'existe rien*, et qui, d'exister ainsi dans l'absolu, sans aucune relation, *n'est lui-même rien*. Dire « je commence par Dieu », ou par le Tout, ou par la substance unique, et laisser entendre « je ne commence par rien », c'est au fond la même chose : quelle différence entre le Tout et rien ? Puisque rien n'existe hors le Tout⁹².

Alors, pourquoi ne pas chercher dans les notes sur Spinoza, quelles qu'en soient les dates, au-delà de l'« indifférence » quant à la théorie de l'État entre Machiavel et Spinoza, la possibilité d'un rapprochement du « commencement » machiavélien et de la « cause »/« substance » spinozienne ? Ne faudrait-il pas lire les notes sur Spinoza depuis cette supposition ?

- 38 Disons, pour aller vite, que lues de ce point de vue certaines de ces notes semblent à la fois lier immédiatement le « commencement » et la manière étrange (imaginaire et réelle) de le saisir chez Machiavel, et nécessiter ce « délire » qu'Althusser découvrira après coup dans son cours. Ces notes sont intitulées respectivement « image / enchainement des images » et « imagination »⁹³, et nous pouvons lire l'ensemble comme une interrogation visant à comprendre comment Spinoza saisit son « commencement » – qu'Althusser fait déjà correspondre à la « cause » absente. Le cœur de la réflexion d'Althusser porte sur la proposition 9 et sa démonstration dans *Éthique* IV⁹⁴, citées et commentées presque phrase par phrase dans la note « imagination » :

PROPOSITION IX

Une affection dont nous imaginons que la cause est actuellement présente est plus forte que si nous n'imaginions pas la présence de cette cause [1] (nous numérotions).

DÉMONSTRATION

Une imagination est une idée par laquelle nous considérons une chose comme présente (Scolie de la Prop. 17, p. II) [2], mais qui indique plutôt l'état du corps humain que la nature de la chose extérieure (Coroll. 2 de la Prop. 16, p. II). Une affection est donc une imagination (Déf. Gén. des Aff.), en tant qu'elle indique l'état du corps. Mais une imagination est plus intense (Prop. 17, p. II) aussi longtemps que nous n'imaginons rien qui exclut l'existence présente de la chose extérieure [3] ; donc une affection aussi, dont nous imaginons que la cause est actuellement présente, est plus intense ou plus forte que si nous n'imaginions pas la présence de cette cause [4]. C.Q.F.D.

- 39 Ce qui caractérise la lecture que fait Althusser de cette proposition, c'est qu'il la rattache au célèbre rêve de Spinoza du « brésilien noir et crasseux », en en déduisant que « l'image n'existe comme telle qu'à la condition de ne pas être réduite par le réel existant ».

Un matin, alors que le ciel s'éclairait déjà et que je m'éveillai d'un rêve très pénible, les images qui s'étaient présentées à moi durant mon sommeil se sont offertes à mes yeux avec autant de vivacité que s'il se fût agi d'objets réels, en particulier celle d'un Brésilien noir et crasseux que je n'avais jamais vu auparavant. Cette image disparaissait en grande partie lorsque, pour me distraire par un autre objet, je fixais mes yeux sur un livre ou quelque autre chose : mais dès que je m'en détournais et

que je ne fixais plus rien avec attention, la même image du même Éthiopien m'apparaissait avec la même vivacité à plusieurs reprises, jusqu'à ce que, peu à peu, elle eût disparu⁹⁵.

- 40 Althusser entend ce rêve comme une illustration de la « présence » de la prop. 9, car il conclut son commentaire des phrases [1]-[4] en évoquant sans doute le rêve en question : « Tout le problème de Spinoza oscille entre une théorie de l'hallucination générale et une théorie de la perception actuelle comme modèle originel... ou plutôt c'est pour lui la même chose : indispensable pour sa théorie de l'imagination !!! » : il n'y a aucune différence, lorsqu'il s'agit de l'imagination, entre le rêve « les yeux ouverts »⁹⁶ et la perception réelle d'un objet réel et, qui plus est, « le fond primordial [de l'imagination / de l'affection] c'est l'hallucination et le rêve !!! ». Cette remarque, Althusser la déduit directement de la phrase [3], comme si elle lui annonçait qu'il n'y a en principe « rien qui exclut l'existence présente » du « brésilien noir et crasseux » et que ce qui cause l'affection n'est que ce « rien » particulier : le « rêve » et l'« hallucination ». Dans le récit du rêve, Spinoza parle d'une « affection » dont il imagine « que la cause est actuellement présente » [1], à la fois à cause du fait que l'image ne disparaît pas parce qu'elle est une image (elle ne disparaît que *par hasard* et « peu à peu ») et que, l'image durant, *je ne peux pas imaginer qu'il y a une (autre) cause qui exclut sa présence actuelle*. D'où, directement, Althusser dit de la phrase [3] : « Autrement dit : cette imagination de la cause actuelle revient à la non-imagination de la cause excluant la présence actuelle... c'est-à-dire le fond primordial c'est l'hallucination et le rêve !!! ». Il n'oublie pas de se référer ici à la définition des « images » donnée dans la Partie II : « Nous appelons images des choses les affections du corps humain dont les idées nous représentent les choses extérieures comme nous étant présentes, *même si elles ne reproduisent pas les figures des choses* » (scolie de la prop. 17, nous soulignons), et il la connecte au scolie 1 de la prop. 17 de la Partie III : le scolie *parlant en soi de la chose qui n'est pas actuellement présente* : « Le corps n'éprouve aucune affection qui exclue l'existence de la chose, et ainsi le corps est affecté de l'image de cette chose de la même manière que si elle était présente », mais il le lit *comme s'il parlait de l'impossibilité pour le corps de cesser – une fois que ça commence – de rêver les yeux ouverts, ou qu'il parlait de la puissance de l'hallucination pure* ; de son « indifférence » avec la perception réelle. L'hallucination ou la perception, « c'est pour lui – pour Spinoza comme pour Althusser – la même chose ». Contrairement à Descartes, il rejette le problème de choisir l'une pour expulser l'autre et affirme l'oscillation entre les deux comme un fait indivisible de l'imagination.
- 41 Si telle est l'imagination pour lui, Althusser a dû, remarquant la phrase [2] qui permet d'assimiler l'imagination à l'idée, la rapporter à une thèse du *Traité de la réforme de l'entendement* qu'il ne cessera, sa vie durant, de reprendre : *habemus enim ideam veram*. Il note en fait aussi le scolie de la prop. 17 de la Partie II, à laquelle la phrase [2] renvoie : « L'âme n'est pas dans l'erreur parce qu'elle imagine ; mais elle est dans l'erreur, en tant qu'elle est considérée comme privée d'une idée qui exclue l'existence de ces choses qu'elle imagine comme lui étant présentes ». Rêvant les yeux ouverts, Spinoza est en fait privé d'« une idée qui exclue l'existence » du « brésilien noir et crasseux » et il est alors dans l'erreur. Mais « les imaginations de l'âme considérées en elles-mêmes ne contiennent aucune erreur » (même scolie) et donc, finalement, aussi longtemps qu'on imagine, avoir une idée vraie ou être dans l'erreur, « c'est pour lui la même chose ». Ainsi pouvons-nous constater que l'indiscernabilité entre raison et déraison est ici transférée dans celle entre idée vraie et erreur que nous retrouverons chez Althusser quelques

années plus tard dans la fameuse définition de l'idéologie : à la fois reconnaissance et méconnaissance d'un objet réel⁹⁷.

42 Ce qui nous intéresse davantage ici, c'est que notre philosophe prête une attention particulière au mot « plus », qui apparaît quatre fois dans les phrases [1], [3] et [4], et qu'il insiste non moins sur l'*intensité* d'une « affection » éprouvée que sur l'essence interne de la « présence » (hallucination et/ou perception, vrai et/ou faux). Commentant la phrase [2], il écrit : « Mais... degré de la présence ! », en appelant à la phrase [1] et en soulignant ensuite le syntagme « plus intense » dans la phrase [3] (« une imagination est *plus intense* aussi longtemps que nous n'imaginons rien *qui exclut l'existence présente* de la chose extérieure »). Si « une affection dont nous imaginons que la cause est actuellement présente est plus forte que si nous n'imaginions pas la présence de cette cause » [1], l'affection dont nous imaginons que *le rien entre existence et non-existence est actuellement présent comme sa cause* est d'autant plus forte que nous ne pouvons jamais rien imaginer « qui exclut » [3] le rien (d'où est née l'« horreur du vide »⁹⁸ dans le Hegel d'Althusser)⁹⁹. Cette imagination peut être *la plus intense*, puisque le rien ne fait pas par lui-même finir cet « aussi longtemps », qu'il ne le fait que *par hasard* et « petit à petit » comme dans le rêve de Spinoza, et qu'il donne par conséquent à cette imagination sa *nécessité* propre, en ce sens qu'elle n'a pas besoin d'autre chose qu'elle-même pour exister. Althusser écrit dans une autre note : « Les degrés d'intensité de l'affection [varient] selon que la chose est imaginée comme nécessaire, contingente, possible ». S'il en est ainsi, l'affection la plus forte, faut-il le préciser, est par nature *délirante* puisqu'elle est causée par le rien, c'est-à-dire qu'elle n'est causée par rien. Elle est la plus forte quand le rien en est la cause. L'imagination dispose de la force hallucinatoire culminant au délire, sans perdre en rien la vérité qu'elle avait à son début : *habemus enim ideam veram*. On peut lire dans cette autre note : « La force est bien originaire, quelle que soit la modalité de l'image, ou plutôt sa modalité : réelle, passée, future, est *seconde* par rapport à sa force hallucinatoire originaire !!! l'hallucination première ». Au « commencement » l'hallucination ; c'est sa « force » qui rend possible de saisir la nécessité du « commencement à partir de rien » au-delà et en deçà de toute modalité réelle de l'image.

43 Séparé de toutes choses réelles, accessible par la connaissance de sa nécessité de *causa sui* et aperçu dans l'affection la plus intense comme dans la béatitude spinozienne ou l'horreur hégélienne, ce rien imaginé, le degré à la fois zéro et maximum de l'imagination, ne précède-t-il pas en soi la substance unique, ne prélude-t-il pas à son avènement à *moi* ? N'est-il pas alors déjà un travail de la « cause absente », de la causalité immanente et structurale ? La Cause du monde ne travaille-t-elle pas d'une façon primordiale et originaire dans l'hallucination qui est déjà substantiellement un « troisième genre de connaissance » ? Il aurait fallu se demander quelle est la différence, pour l'Althusser de la note, entre le *vrai* troisième genre de connaissance et le témoignage imaginaire et/ou réel de Machiavel, dans la mesure où l'État nouveau ou son « commencement à partir de rien » constitue sûrement un rien imaginé et partage le caractère fantasmagorique avec le « brésilien noir et crasseux » qui, lui aussi, est un « événement » réel et imaginaire. Et, pour lui, il aurait fallu se dire, lisant Spinoza, et bien avant de l'annoncer à Franca le 29 septembre : « J'avais le sentiment hallucinatoire (d'une façon irrésistible) de ne rien développer d'autre que mon propre délire », parce que, selon Spinoza, *j'avais raison*, c'était la seule façon d'accéder *les yeux ouverts* à l'objet de Machiavel. La lettre à Franca aurait été la version althussérienne de la lettre de Spinoza nous apprenant par avance qu'il faut être délirant pour commencer à partir de rien. Mais,

s'il en est ainsi, il y a une différence non négligeable entre les deux lettres ou plutôt entre Machiavel et Spinoza. Chez ce dernier, le rêve s'est produit exactement comme un rêve, tandis que pour Althusser ou pour Machiavel, il a fallu pour rêver l'effort de maintenir ses yeux ouverts dans le travail, de partir consciemment de conditions « entièrement défavorables » et de déclarer ouvertement l'« impuissance théorique » de soi et des autres ; il a fallu *définir* en effet *cet effort comme la politique* – ce qui donne une réponse à la question du cours : qu'en est-il de Machiavel comme « théoricien » de la politique ?

- 44 Mais, pour Althusser, cet effort aurait dû être justifié par Spinoza lui-même, parce que notre philosophe, annotant l'appendice au chapitre 1 d'*Éthique* IV (« Tous nos efforts ou désirs suivent de la nécessité de notre nature »), intitule cette partie de la note « Désir et Raison », titre qui ne nous indique rien d'autre que l'indiscernabilité entre raison et déraison dans l'essence hallucinatoire de l'imagination, et qui définit par conséquent chez Althusser « notre nature ». L'effort : « *conatus = cupiditas* » ne consiste pour lui qu'à suivre l'indiscernabilité délirante jusqu'au moment de saisir le commencement absolu. Mais c'est le Spinoza de la même lettre qui, aux yeux d'Althusser, doit préconiser à Machiavel de suivre cette voie :

Les effets de l'imagination qui procèdent des causes corporelles ne sauraient jamais être les présages d'événements à venir parce que leurs causes n'enveloppent l'idée d'aucune chose future. Mais au contraire les effets de l'imagination ou images qui tirent leur origine de la constitution de l'esprit peuvent être le présage de quelque événement futur parce que l'esprit est capable de pressentir confusément ce qui doit advenir¹⁰⁰.

Chez Machiavel en effet, selon Althusser, alors que les effets de l'imagination qui procèdent de conditions *corporelles* « entièrement défavorables » en Italie n'ont pas pu poser « le problème de la constitution des États nationaux et de l'avènement de la monarchie absolue », les effets de l'imagination ou images qui tirent leur origine de la constitution de *l'esprit d'un « empiriste de génie »* capable de déclarer la « théorie », la sienne y comprise, impuissante, ont pu témoigner de l'« événement futur », en être le « présage ».

- 45 Mais force nous est alors de constater une fois encore la différence pour Althusser entre le couple Machiavel-Spinoza et le Foucault d'*Histoire de la folie*, parce qu'il est évident que pour ce Foucault l'« échange de la folie et de la raison », qu'Althusser a trouvé dans l'hallucination et n'hésiterait pas à qualifier de « délire », ne peut constituer aucun genre de connaissance : il n'est qu'un objet soit théorique, et donc constitué par la connaissance de Foucault, soit réel et réduit dans l'âge classique « au silence par un étrange coup de force »¹⁰¹. Il n'est donc pas question de partir de ce silence pour « pressentir ce qui doit advenir », ni de lui donner une forme historique. Ce silence ne se rapporte à l'histoire qu'indirectement ; il ne la détermine que *via* l'« abîme » : « L'histoire n'est possible que sur fond d'une absence d'histoire »¹⁰². La forme qu'on peut rechercher dans l'histoire n'est que celle d'un « étrange coup de force » infligé à cet échange. Par contre, l'absence, le rien ou le vide de Machiavel-Spinoza peut et doit introduire par lui-même, par sa « force hallucinatoire originaire » et par sa forme éclatante de « rêve », une coupure dans la continuité et de l'histoire et de l'imagination normales : une coupure qui, conjointe directement à la Cause unique du monde, rend possible le « commencement absolu ». N'ayant plus, de même que l'absence foucauldienne, le moindre pouvoir constituant sur l'histoire, le fond primordial et vide de Machiavel-Spinoza chez Althusser fait tout de même acte de pouvoir en défaisant ce dont il est le fond : l'histoire. Ici le silence émerge avec force dans l'éclat qui brise une œuvre dite histoire, en donnant une forme à cet

« échange de la folie et de la raison », et donc à lui-même. Certes, la forme est imprévisible et reste à inventer, mais cela détermine le futur comme indéterminé : c'est, comme nous l'avons vu, « une pensée qui considère la politique comme appartenant à l'imagination (...) et tendant inconsciemment à la production de formes sociales qu'il n'est pas possible de déduire d'une véritable origine anthropologique »¹⁰³ : *inconsciemment*, donc sans en connaître par avance le résultat.

Conclusion

- 46 Si la « force hallucinatoire originaire » réalise le contact avec la Cause, Althusser a dû faire dans son cours sur Machiavel une expérience que Spinoza désigne dans le scolie de la prop. 23 d'*Éthique* V : « *Sentimus experimurque nos aeternos esse* » (nous sentons et nous éprouvons que nous sommes éternels). Les lettres à Franca nous informent que cette expérience « métaphysique »¹⁰⁴ est arrivée parfois à Althusser et elles en donnent un exemple impressionnant :

J'ai vraiment vécu plusieurs mois avec une extraordinaire capacité de contact à vif avec des réalités profondes, les sentant les voyant les lisant dans les êtres et la réalité comme à livre ouvert. Souvent repensé à cette chose extraordinaire, — en pensant à la situation de ces quelques rares dont je vénère le nom, Spinoza, Marx, Nietzsche, Freud, et qui ont dû, nécessairement, avoir ce contact pour pouvoir écrire ce qu'ils ont laissé : autrement je ne vois pas comment ils eussent pu soulever cette couche énorme cette pierre tombale qui recouvre le réel... pour avoir avec lui ce contact direct qui brûle encore en eux pour l'éternité¹⁰⁵.

- 47 Coupure ou « commencement à partir de rien » à *travers* le « contact à vif avec des réalités profondes » ? La figure de l'« histoire » qu'Althusser a dessinée pour les auditeurs de son séminaire sur Foucault nous amène à répondre par la positive, d'autant que l'on peut identifier ces « réalités profondes » avec l'« abîme ». Mais une note écrite le 6 juin 1967¹⁰⁶, c'est-à-dire à l'époque où il lançait le « Groupe Spinoza », nous montre un tout autre travail de la coupure qui nous permet de lire autrement ce « contact » avec le réel raconté à Franca :

On peut avoir l'illusion qu'il y a continuité « émanante » entre les « ordres » ainsi posés [Substance / attribut / modes infinis / modes finis]. Or, ce qu'on constate, c'est une *discontinuité* entre les ordres ainsi posés (des « coupures ») corrélative de la *détermination par la substance*. Ce qui est décisif c'est la « coupure » entre les ordres (les moments) (ou qu'on les appelle comme on voudra). *Transcendance = coupures*. *Causalité immanente = causalité dans* les « ordres » déterminés par ces « coupures ».

- 48 Ici la coupure est la structuration même du monde : elle le divise en « régions » et les structure *en tout*, mais « il y a des coupures non pas dans la Substance mais à propos de la Substance (...) à propos de ce qui peut en être dit et pensé » ; « le "*Faktum*" de ces "coupures" est (...) *inscrit par avance* dans la Substance », ce qui nous sépare *éternellement* de la Substance et nous apprend que c'est cette séparation-coupure qui est l'effet absolu de la cause unique ou la cause immanente elle-même. Commencer par la Substance unique est donc commencer par cet écart qui, en se divisant en « coupures », constitue le rien transcendantal. C'est pourquoi Althusser dira un jour que « dire "je commence par la substance unique" ou laisser entendre "je ne commence par rien", c'est au fond la même chose » ; « l'objet de la philosophie est pour Spinoza le vide »¹⁰⁷. *Nous sommes éternels dans le vide d'une coupure originaire*. La continuité progressive de l'histoire n'est alors qu'imaginaire ou même illusoire, il n'y a en réalité aucune coupure dans l'histoire, parce

que l'histoire n'est en quelque sorte pour Althusser qu'un mode *infini* de la coupure originaire, de l'unique coupure éternelle. Les coupures infinies constituent l'histoire au sens fort du terme, autrement dit deviennent elles-mêmes un processus *ontologique* de constitution. Spinoza préinscrit le « *Faktum* » (action) des coupures dans la Substance, mais, en affirmant *Deus sive Nature*, il « ne préinscrit dans la Substance aucune des “coupures” qu'il pose pourtant comme déterminées par l'essence de la Substance (attributs, modes infinis, modes finis) ». Ces deux côtés apparemment contradictoires mais substantiellement inséparables (*Natura Naturans* et *Natura Naturata*, l'actif et le passif, ne sont qu'une seule et même chose dans la Substance) assurent l'unité ontologique de l'histoire et déterminent la constitution historique, comme nous l'avons vu plus haut, dans la conjonction-union à la fois toujours réalisée et toujours à venir : dans et comme ce « et » coupant le présent du processus en deux, s'opère le premier travail de la séparation-coupure. Compte tenu aussi du laps de temps très court entre le texte pour la revue soviétique (25 avril) et cette note (6 juin), nous pouvons dire que la séparation-coupure et la conjonction-union tendaient en réalité à s'identifier chez Althusser à cette époque : couper ou unir, « c'est au fond la même chose » indiquant pour lui le partage originaire qui produit l'histoire.

- 49 Mais le philosophe nous atteste qu'aux alentours de la période où il écrivait l'article pour la revue soviétique, il s'était avisé ne pas savoir « ce qu'est la politique »¹⁰⁸. Althusser ne pouvait pas se satisfaire de cette ontologie dans la mesure où elle concernait la politique ou, plus précisément, parce qu'elle était plutôt *historique* que politique. Pourquoi ? La coupure originaire entre la substance unique et l'histoire comme mode infini doit nécessairement, selon la note sur l'« imagination », dégrader la « force » originaire de la substance : « sa modalité : réelle, passée, future est *seconde* par rapport à sa force hallucinatoire originaire ». Tant qu'il s'agit du « degré d'intensité », l'histoire nous *affecte* moins que l'expérience de l'éternité que la politique doit viser si elle se fie au « Machiavel » d'Althusser. Séparant histoire et politique, la coupure module l'intensité ontologique. Ainsi, lorsqu'il disait à Franca : « je ne savais pas ce qu'est la politique », notre philosophe devait *sentir et éprouver* qu'il savait déjà ce qu'était la politique : il avait su par Machiavel-Spinoza que dans la politique « *sentimus experimurque nos aeternos esse* ».
- 50 Si « politique » est l'autre nom de l'expérience métaphysique de l'éternité, alors, à l'évidence, c'est *trop* pour pouvoir la pratiquer. Althusser trouve en effet cela « délirant », et il arrive aussi que l'expérience du contact avec l'éternité se dévoile comme son contraire, le manque douloureux et même schizophrénique de « contact », comme dans le cas de Jacques Martin, son ami cher suicidé en 1963.

[Martin] devait penser que j'avais, moi, avec les choses et les gens, ce contact qui lui était impossible. Ici je ne parle pas simplement de ce que chacun peut entendre par contact ou par manque de contact dans son expérience personnelle (nous pouvons tous, j'ai aussi, tu as aussi, chacun à notre manière cette défaillance ou cette difficulté). Mais le manque de contact de la schizophrénie ou de ses prémisses est toute autre chose, elle est une scission perpétuelle, une vitre devant le regard, un abîme ouvert devant soi¹⁰⁹.

Tant qu'on s'affronte directement à une « scission perpétuelle, une vitre devant le regard, un abîme ouvert devant soi », l'expérience de la schizophrénie ne présente pas de différence avec celle du « contact à vif avec des réalités profondes » qu'on éprouve dans le vide d'une coupure originaire ; « ce que chacun peut entendre par contact ou par manque de contact » peut être l'un et l'autre, parce que, encore une fois, « c'est au fond la même

chose » si l'on éprouve la coupure ou si c'est avec une « scission perpétuelle », un « abîme » qu'on doit entrer en contact. Expérience impossible dans le plein de l'histoire.

- 51 Là s'établit pourtant chez Althusser le problème qui ne cessera d'être indiqué par le nom de « politique », et qui s'approche de la « politique » qu'il a peut-être découverte dans l'*Histoire de la folie* de Foucault. Comment *traiter durablement et tant bien que mal*, qu'il s'agisse de la coupure-abîme ou du « délire »-« folie », le *trop* de l'histoire qui ne perd jamais sa « force hallucinatoire originaire » – cet excès pour la pratique, cet excès à subir ? Foucault a abordé le problème en considérant qu'à l'âge classique un « étrange coup de force » s'était exercé pour le réduire au silence : la force qui voulait le contrôler à distance sans en toucher le trait d'union interne (raison et/ou folie), qui entreprenait de l'enfermer tout entier dans l'asile comme il était *au fond, sur ce fond*, impossible de couper nettement le trait constitutif. Althusser l'a peut-être fait, pour sa part, en considérant que « la philosophie avait un rapport organique avec la politique »¹¹⁰ à tel point que le « théoricisme » devait être adopté ou rejeté *politiquement* selon le cas. Le rapport, comme nous le savons bien aujourd'hui, était organique aussi, dans son cas *personnel*, avec la psychanalyse : de toute façon, il a dû présumer que pour contrôler le « fond primordial » trop fort et délirant de la « politique » ou pour pratiquer la « cure philosophique » et la « cure analytique »¹¹¹ à l'égard de ce « fond » inconscient, il fallait le jeu du « *conatus = cupiditas* » partant de l'extérieur du même fond, puisque nous sommes coupés bon gré mal gré de cela, de la Coupure éternelle, dans l'histoire. Chez Foucault comme chez Althusser, la politique est située dans un écart au vide troublant, tout en s'en distanciant selon deux objectifs presque opposés : ne lui permettre que le « marmonnement confus » ou lui faire « faire bouger quelque chose »¹¹² ; le transformer en « absence d'œuvre » ou l'embarquer pour œuvrer dans l'histoire générale et personnelle. Ces objectifs sont-ils d'ailleurs opposés, si Machiavel a échoué, s'il a pu échouer, si « un étrange coup de force » à l'âge classique n'est parvenu tout au plus *qu'à* enfermer des fous ? Foucault dira en fait, longtemps après, en se retournant vers cette histoire étrange, que « la vérité » de la folie « ne facilite pas la vie au droit et surtout pas au droit pénal »¹¹³. S'emparant du témoin transmis par son ami, Althusser reprend ses mots : « nous avons tous cette défaillance ou cette difficulté » ; c'est elle qui rend possible une Politique dans l'Histoire.

NOTES

1. Archives IMEC, ALT2. A9-01.01. Une traduction anglaise de ce texte par G.M. Goshgarian a été publiée dans L. Althusser, *The Humanist Controversy and Other Writings*, London-New York, Verso, 2003. D'après l'introduction de Goshgarian, le numéro en question de *Voprosy Filosofii* a été consacré au cinquantenaire de la Révolution d'octobre. La revue était dirigée à cette époque par Mark Borisovich Mitin et c'est donc lui qui avait proposé officiellement à Althusser d'écrire cet article.

2. Dossier « Groupe Spinoza », Archives IMEC, ALT2. A11-03~05.

3. Notre hypothèse n'exclut pas qu'Althusser ait envisagé la possibilité, sur laquelle nous reviendrons, de réconcilier par sa « théorie » les deux partis, chinois et soviétique ; de convaincre réellement par son article les intellectuels dirigeants du parti soviétique, parce que cette

« théorie », comme nous le verrons, affirmait la nécessité d'une « conjonction-union ». Ce qui est certain au niveau politique, c'est seulement que la publication de ce texte correspondait chez Althusser à un double jeu entre le parti français et ses amis « maoïstes ».

4. Dans une note en bas de page de la version traduite et publiée par Goshgarian (voir notre note 1), on peut trouver une référence à Mao. Il semble qu'Althusser ait ajouté cette note pour la publication en France : elle ne se trouve pas dans la version originale peut-être envoyée à la revue soviétique.

5. Les deux articles sont repris dans L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996.

6. L. Althusser, « Lettre à Charles Bettelheim du 21 janvier 1965 », Archives IMEC, ALT2. C1-042.

7. L. Althusser, « Sur la dialectique matérialiste », in *Pour Marx*, op. cit., p. 219.

8. L. Althusser, « Réponse à une critique », in *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, Paris, Stock/IMEC, 1995, p. 383.

9. L. Althusser, « L'objet du *Capital* », in *Lire « Le Capital »*, rééd. Paris, PUF, 1996, p. 387-388. Voir aussi L. Althusser, « Sur Lévi-Strauss », in *Écrits philosophiques et politiques*, tome II, op. cit., p. 424-426. La notion de « combinatoire » s'oppose chez Althusser à celle de « combinaison » qu'on doit considérer comme un quasi-synonyme de « conjonction ».

10. Étienne Balibar retrouve ce *speech act* concernant le « nous » dans le « contrat social » de Rousseau. Voir son « *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist : le mot de l'esprit* », in *Citoyen-Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011.

11. Dossier « Théorie marxiste et parti communiste », Archives IMEC, ALT2. A7-01.09~11 ; Dossier « Union théorie / pratique », ALT2. A7-02.01~06 ; Dossier « Théorie marxiste et C », ALT2. A7-03.01~05.

12. La fameuse « autocritique » commence dans la préface, rédigée en automne 1967, à des éditions étrangères de *Pour Marx*. ALT2. A4-04.09~10.

13. L. Althusser, « Lettre à Emmanuel Terray du 27 janvier 1969 », dans le dossier « Groupe Spinoza », op. cit.

14. L. Althusser « Soutenance d'Amiens » (1975), in *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 132.

15. Jacques Rancière constate d'une façon critique le même rôle *politique* du « théoricisme » d'Althusser. Voir sa *Leçon d'Althusser*, Paris, La Fabrique, 2012.

16. L. Althusser, « Lettre du 6 décembre 1967 », in *Lettres à Franca*, Paris, Stock/IMEC, 1998, p. 754.

17. L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959, p. 52.

18. *Ibid.*, p. 56.

19. *Ibid.*, p. 54.

20. *Ibid.*, p. 52.

21. *Ibid.*, p. 116.

22. *Ibid.*, p. 15.

23. *Ibid.*, p. 118.

24. *Ibid.*, p. 112.

25. *Ibid.*, p. 123.

26. *Ibid.*, p. 121.

27. *Idem.*

28. L. Althusser, « Machiavel et nous », in *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, op. cit., p. 44.

29. L. Althusser, *Montesquieu*, op. cit., p. 121.

30. L. Althusser, « Machiavel et nous », op. cit., p. 59.

31. L. Althusser, *Montesquieu*, op. cit., p. 123.

32. L. Althusser, « Machiavel et nous », op. cit., p. 114.

33. L. Althusser, « Machiavel (1962) », in *Politique et Histoire de Machiavel à Marx : Cours à l'École normale supérieure 1955-1972*, Paris, Seuil, 2006, p. 197-198.

34. *Ibid.*, p. 199.

35. *Ibid.*

36. Nous soulignons.
37. *Ibid.*, p. 198.
38. *Ibid.*, p. 240.
39. *Ibid.*, p. 243.
40. *Ibid.*, p. 244.
41. *Ibid.*
42. *Ibid.*, p. 247.
43. *Ibid.*, p. 246.
44. *Ibid.*, p. 247.
45. L. Althusser, « Lettre du 29 septembre 1962 », in *Lettres à Franca*, op. cit., p. 224.
46. La lettre à Franca datée du 23 janvier rapporte déjà certainement cet « étrange état où je suis » constaté pendant le cours, mais Althusser y ajoute : « Je ne sais absolument pas sur quoi ça va déboucher !! absolument pas. Pour l'instant toujours au travail *forcé*. Insensible, toujours insensible » (*ibid.*, p. 151). C'est qu'Althusser n'est pas encore parvenu au moment du cours à formuler son « problème central ».
47. Dossier « Séminaire 1962-1963 », Archives IMEC, ALT2. A40-02.01~03. Le document est composé des notes qu'Étienne Balibar a prises pendant le séminaire et déposées à l'IMEC. On peut lire le programme : « 1— *Origine de l'Histoire* : mardi 6 novembre Nietzsche (Villégier) ; mardi 13 novembre Husserl (Lewandowski) ; mardi 20 novembre Foucault (Althusser). 2— *archéologie d'une Science* ; mardi 27 novembre Philosophie classique (Miller) ; mardi 4 décembre Bachelard (Rabant) ; mardi 11 décembre Canguilhem (Macherey) ; mardi 18 décembre Foucault (Althusser) ». D'après les souvenirs d'Étienne Balibar, il est certain qu'Althusser a présenté ses deux exposés sur Foucault sous les titres qu'il leur a donnés : « Origine de l'histoire » (20 novembre) ; « Foucault et la problématique des origines » (18 décembre), mais le programme a dû être suspendu à la fin du mois de décembre. En tout cas, Balibar n'a pas présenté l'exposé prévu pour le 16 janvier. Nous indiquons les deux exposés d'Althusser en abrégé dans le corps du texte : OH et FP.
48. L. Althusser, *Lettres à Franca*, op. cit., p. 211. Nous soulignons.
49. *Ibid.*, p. 215.
50. Dans la « Préface » qui ne figure que dans l'édition originale de 1961. Nous pouvons la lire aujourd'hui dans M. Foucault, *Dits et écrits*, t. I, Paris, Gallimard, 1994, pp. 159-167.
51. L. Althusser, « Lettre du 5 octobre 1962 », in *Lettres à Franca*, op. cit., p. 228.
52. L. Althusser, « Sur le rapport de Marx à Hegel » (1968), *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1972, p. 69.
53. La citation de Foucault par Althusser n'est pas précise. La phrase correcte est : « Cette tâche qui ne pouvait manquer d'être un peu solitaire » (M. Foucault, *Dits et écrits*, t. I, op. cit., p. 167).
54. M. Foucault, *Dits et écrits*, t. I, op. cit., p. 163.
55. « Lénine et la philosophie » définit en 1968 la philosophie par ce mot, comme le « vide d'une distance prise ».
56. Foucault a-t-il pu lire le mémoire de DES d'Althusser datant de 1947 : « Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel » (*Écrits philosophiques et politiques*, t. I, op. cit.) ? Ce passage de Foucault : « La plénitude de l'histoire n'est possible que dans l'espace, vide et peuplé en même temps » (M. Foucault, *Dits et écrits*, t. I, op. cit., p. 163) se laisse lire comme si elle était extraite de ce mémoire.
57. M. Foucault, *Dits et écrits*, t. I, op. cit., p. 161.
58. L. Althusser, « Lettre du 19 septembre 1961 », in *Lettres à Franca*, op. cit., p. 14.
59. M. Foucault, *Dits et écrits*, t. I, op. cit., p. 160.
60. *Ibid.*, p. 161.
61. Cf. la lettre à Franca du 27 septembre 1962, rédigée deux jours après l'achèvement de la lecture du livre de Foucault, L. Althusser, *Lettres à Franca*, op. cit., p. 219.

62. Le « marmonnement confus » est incorrectement cité : Foucault parle de « marmonnement du monde » (M. Foucault, *Dits et écrits*, t. I, *op. cit.*, p. 164).
63. *Ibid.*, p. 166.
64. « Cours sur le mode d'exposition de Marx », mars 1978, Archives IMEC, ALT02. A28-01.05.
65. Dans l'exemplaire personnel d'Althusser de l'*Histoire de la folie*, le terme de « geste », apparaissant à plusieurs reprises dans la préface, est enrobé ou souligné quasi-systématiquement par Althusser, ainsi que ceux de « partage » et d'« origine »/« originaire ». Cet exemplaire constitue à lui seul un document d'archives impressionnant.
66. L. Althusser, *Lettres à Franca*, *op. cit.*, p. 186.
67. L. Althusser, « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste) », paru dans *Esprit* de décembre 1962, et repris dans *Pour Marx*, *op. cit.* Sur notre lecture de ce texte, cf. François Matheron et Yoshihiko Ichida, « Althusser mémoire Benjamin passages... », in *Anthropologischer materialismus & materialismus der begegnung*, Berlin, Xenomoi Verlag, 2014.
68. *Ibid.* S'agit-il de « Devant le surréalisme : Alvarez-Rios » (*Écrits philosophiques et politiques*, t. II, *op. cit.*), publié dans *Lettres françaises* (novembre-décembre 1962) ? Probablement pas, car c'est le bref compte rendu d'une exposition de ce peintre cubain. Et Althusser ne connaît pas encore les œuvres de Leonardo Cremonini qu'il découvrira à la Biennale de Venise de 1964, et auxquelles il consacrera « Cremonini, peintre de l'abstrait » (1964-1966, *ibid.*), son texte principal sur la peinture.
69. L. Althusser, Lettre du 28 novembre 1961, *Lettres à Franca*, *op. cit.*, p. 121.
70. Ce passage est cité par Althusser dans le cours, cf. *Politique et Histoire*, *op. cit.*, p. 197.
71. *Ibid.*
72. *Ibid.*, p. 235.
73. Archives IMEC, ALT2. A32-01.12, 6f, dactyl.
74. Archives IMEC, ALT2. A60-08.
75. Nous soulignons.
76. L. Althusser, *Politique et histoire*, *op. cit.*, p. 238, nous soulignons.
77. *Ibid.*, p. 240.
78. *Ibid.*
79. *Ibid.*, p. 244.
80. *Ibid.*, p. 245.
81. *Ibid.*, p. 246.
82. *Ibid.*, p. 238.
83. *Ibid.*, p. 252.
84. Cf. « Spinoza : l'homme est son désir » (*Ibid.*, p. 237).
85. *Ibid.*, p. 244.
86. *Ibid.*, pp. 211-212.
87. Pour le *Traité politique* de Spinoza, Althusser utilise la traduction réalisée par Ch. Appuhn, aujourd'hui disponible chez Garnier Flammarion.
88. Voir la présentation par François Matheron à L. Althusser, *Politique et Histoire*, *op. cit.*, p. 19.
89. L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, *op. cit.*, p. 104.
90. Terme de Hegel cité par Althusser. *Ibid.*, p. 106.
91. *Ibid.*, p. 103.
92. L. Althusser « Le courant souterrain du matérialisme... », in *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, *op. cit.*, p. 549.
93. Archives IMEC, ALT02. A60-08.
94. Althusser utilise la traduction d'Appuhn, aujourd'hui disponible chez Garnier Flammarion.
95. B. Spinoza, « Lettre XVII », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1955, p. 1115-1116. Dans la note, Althusser ne cite pas cette lettre mais il en donne la référence.

96. Il existe dans le même dossier une note sur le « rêve “les yeux ouverts” » dans laquelle Althusser renvoie le thème au *Traité de la réforme de l'entendement*, 54.
97. Cf. L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (1969), in *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976. Mais la même opposition (reconnaissance/méconnaissance) qui définit l'idéologie se trouve déjà en 1967. Cf., L. Althusser, « La querelle de l'humanisme » (1967) in *Écrits philosophiques et politiques*, t. II., *op. cit.*
98. Cf. le chapitre II de « Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel » : « La nature du vide lui-même est d'avoir horreur de soi, de ne pas se supporter et de s'évacuer lui-même, en voyant qu'il porte en lui sa propre plénitude » (L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, *op. cit.*, p. 108). Par sa propre plénitude, le rien n'est jamais exclu par rien.
99. C'est le cas où l'on a conscience d'être en train de rêver ; le cas du « rêve les yeux ouverts » de Spinoza. Certes, il n'y a là rien qui permette de distinguer entre existence et non-existence, mais ce rien est maintenant imaginé ; il cause l'imagination.
100. B. Spinoza, « Lettre XVII », *Œuvres*, *op.cit.*, p. 1116. Toni Negri analyse cette lettre dans le chapitre V de son *Anomalie Sauvage*, traduit de l'italien par Fr. Matheron, Paris, PUF, 1982.
101. M Foucault, *Histoire de la Folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 56.
102. M. Foucault, *Dits et écrits*, t. I, *op. cit.*, p. 163.
103. L. Althusser, *Politique et histoire*, *op. cit.*, p. 252.
104. Pierre-François Moreau consacre son Spinoza, *L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994 à la lecture de cette formule énigmatique. Le dernier chapitre de ce livre est intitulé « Une expérience métaphysique ? ».
105. 21 février 1964, *Lettres à Franca*, p. 524. Sur d'autres exemples et nos commentaires les concernant, voir François Matheron et Yoshihiko Ichida, « Althusser mémoire Benjamin passages... », *op. cit.*
106. La note a été rédigée après une discussion avec Stanislas Breton. ALT2. A32-01.11.
107. L. Althusser « Le courant souterrain du matérialisme... » (1982), *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, *op. cit.*, p. 549.
108. L. Althusser, « Lettre du 6 décembre 1967 », in *Lettres à Franca*, *op. cit.*, p. 754.
109. L. Althusser, « Lettre du 27 septembre 1963 », in *Lettres à Franca*, *op. cit.*, p. 452.
110. L. Althusser, « Lettre du 6 décembre 1967 », in *Lettres à Franca*, *op. cit.*, p. 754.
111. L. Althusser, « Notes sur la philosophie », in *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, *op. cit.*, p. 339-340.
112. *Ibid.*
113. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai : Fonction de l'aveu en justice*, *Cours de Louvain 1981*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2012, p. 11.

RÉSUMÉS

Dès son premier livre de 1959, *Montesquieu. Politique et Histoire*, l'objet théorique d'Althusser a été la « conjoncture » historico-politique – objet qui est au centre non seulement de ses deux livres majeurs de 1965, *Pour Marx* et *Lire le Capital*, mais aussi de ses travaux de l'époque autocritique qui a commencé en 1967. Cette continuité dans laquelle l'auteur n'a eu en aucun moment, en dépit d'une identification claire de son objet, la certitude de détenir une théorie achevée a été pourtant caractérisée par un tournant décisif en 1962. Il a été produit par la lecture intensive et sérielle de

Machiavel, de Spinoza et de Foucault, et il constitue une sorte de « partage originaire » du philosophe Louis Althusser, en s'accompagnant d'une conception singulière du « troisième genre de connaissance » comme « hallucination ».

INDEX

Mots-clés : conjoncture, commencement, délire, folie, troisième genre de connaissance, Montesquieu, Machiavel, Foucault, Spinoza

Thèmes : philosophie politique, philosophie française contemporaine, marxisme

Index chronologique : années soixante

Index géographique : France

AUTEUR

YOSHIHIKO ICHIDA

Yoshihiko Ichida est philosophe et professeur à l'Université de Kobé, Japon. Il est auteur notamment d'*Althusser, une philosophie de la conjonction*, 2010 (en japonais) et de *La politique ontologique*, 2014 (en japonais : recueil d'articles). Ses articles en français peuvent être consultés sur le site de la revue *Multitudes* (www.multitudes.net).