

Habermas et Althusser : critique de l'idéologie scientiste et critique de l'humanisme idéologique

Jacques Aumètre

Volume 15, numéro 1, printemps 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027040ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027040ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Aumètre, J. (1988). Habermas et Althusser : critique de l'idéologie scientiste et critique de l'humanisme idéologique. *Philosophiques*, 15(1), 141–167.
<https://doi.org/10.7202/027040ar>

Résumé de l'article

Les hommes sont-ils sujets ou assujettis à la structure objective du monde naturel et social ? Est-ce l'idéologie ou la critique de l'idéologie qui les fait sujets ? Les deux, selon Marx, car les hommes ne sont pas libres mais le deviennent à travers l'histoire, dialectiquement, en se libérant de la nécessité qui les conditionne. Depuis, le marxisme s'est scindé, un matérialisme objectif y affrontant un idéalisme subjectif, et aujourd'hui Althusser retourne le socialisme scientifique contre l'utopie communiste, à l'inverse d'Habermas. Une critique scientiste de l'humanisme idéologique s'oppose alors à une critique humaniste de l'idéologie scientiste. Et s'il fallait plutôt critiquer ensemble humanisme et scientisme comme les deux versants contraires mais complémentaires d'un même rationalisme métaphysique et idéologique ?

**HABERMAS ET ALTHUSSER :
CRITIQUE DE L'IDÉOLOGIE
SCIENTISTE ET CRITIQUE
DE L'HUMANISME IDÉOLOGIQUE ***

par Jacques Aumètre

RÉSUMÉ. Les hommes sont-ils sujets ou assujettis à la structure objective du monde naturel et social ? Est-ce l'idéologie ou la critique de l'idéologie qui les fait sujets ? Les deux, selon Marx, car les hommes ne sont pas libres mais le deviennent à travers l'histoire, dialectiquement, en se libérant de la nécessité qui les conditionne. Depuis, le marxisme s'est scindé, un matérialisme objectif y affrontant un idéalisme subjectif, et aujourd'hui Althusser retourne le socialisme scientifique contre l'utopie communiste, à l'inverse d'Habermas. Une critique scientiste de l'humanisme idéologique s'oppose alors à une critique humaniste de l'idéologie scientiste. Et s'il fallait plutôt critiquer ensemble humanisme et scientisme comme les deux versants contraires mais complémentaires d'un même rationalisme métaphysique — et idéologique ?

ABSTRACT Are men subjects or are they subjected to objective structure of natural and social world ? Is it ideology or criticism of ideology which makes them subjects ? Both, according to Marx, because men aren't but become free through history, dialectically, being liberated from necessity which determines them. Since, marxism has been splitting up into an objective materialism fronting a subjective idealism, and today Althusser, at the opposite of Habermas, returns scientific socialism against communist utopia. Then, a scientist criticism of ideological humanism is opposed to a humanist criticism of scientistic ideology. So, shouldn't we criticize both humanism and scientism as two contrary but complementary sides of a single metaphysical — and ideological — rationalism ?

* Cet article est une version raccourcie et remaniée du texte « La question du sujet dans les critiques marxistes de l'idéologie », paru dans *L'efficacité du symbolique II. Approches politiques et sémiologiques*, Cahiers Recherches et Théories, Collection « Symbolique et idéologie », Montréal, Département de philosophie, UQAM, 1987.

L'idéologie, pour les marxistes, n'est pas seulement à théoriser, mais aussi et surtout à critiquer comme mystification au service d'une domination et d'une exploitation dites « de l'homme par l'homme ». Dès lors, parler d'idéologie, c'est dire qu'il y a des hommes dominés et exploités par d'autres hommes, dans le cadre d'un système social divisé en classes antagoniques, à cause du processus d'appropriation, par une minorité, du travail de la majorité. Et puisque ce processus de domination et d'exploitation des travailleurs par les propriétaires des moyens de travail nécessite une mystification idéologique qui le masque ou maquille pour le justifier, c'est dire qu'il y a des hommes mystifiés — la majorité, voire la totalité si les mystificateurs sont eux-mêmes mystifiés... De toute façon, on ne saurait, dans le marxisme, analyser les processus sociaux, et notamment idéologiques, en ignorant l'action des hommes sur la nature et dans la société, en la traitant comme si elle était réductible au mouvement des choses.

Mais il y a diverses manières, à la limite contraires, de concevoir l'action historique des hommes, selon que l'on privilégie leur asservissement ou leur affranchissement par rapport à la structure du système social. Alors apparaissent les divergences, dans le marxisme, sur la détermination de l'humanité comme subjectivité. Ces hommes auxquels rapporte la mystification idéologique, faut-il les dire sujets au sens d'êtres libres d'agir, de faire l'histoire, non seulement acteurs mais auteurs de leur action et ayant donc autorité sur le monde — potentiellement sinon actuellement — ou au sens d'être assujettis — éternellement — à une structure objective de l'action ? Quel discours, au juste, les fait sujets et les rend libres : l'idéologie ou, au contraire, la critique de l'idéologie ? En fin de compte, la critique de l'idéologie libère-t-elle la subjectivité des hommes ou libère-t-elle les hommes de la subjectivité ? La question du sujet s'avère ainsi centrale dans les critiques marxistes de l'idéologie, car toute théorie de l'idéologie s'y fonde sur une théorie du sujet, qu'elle soit subjectiviste ou objectiviste, qu'elle considère la subjectivité de l'homme comme réelle ou comme imaginaire, principe de la critique de l'idéologie ou conséquence de l'idéologie, au contraire.

Cette alternative est celle que proposent aujourd'hui Habermas et Althusser. D'un côté, Habermas, dans le cadre d'une reconstruction méta-marxiste, entreprend une critique humaniste de l'idéologie

scientiste comme suprême et ultime idéologie historique ; de l'autre, Althusser, dans le cadre d'une reconstitution néo-marxiste, élabore une critique scientiste de l'humanisme idéologique comme fondement éternel de toute idéologie. Pourquoi et comment le marxisme a-t-il pu aboutir à ce clivage sur la question du sujet, générateur d'un antagonisme radical des perspectives critiques sur l'idéologie ? Sans doute faut-il, préalablement à l'examen de cette divergence, remonter à sa source, chez Marx lui-même, pour rappeler très brièvement la manière dont il avait uni ce qu'Habermas et Althusser ont séparé et opposé : les deux versants, subjectif et objectif, d'un même rationalisme dialectique¹.

Pour Marx, les hommes ne sont pas des sujets libres, mais le deviennent à travers l'histoire en se libérant des nécessités naturelles et sociales qui les conditionnent, en progressant dialectiquement vers l'autodétermination consciente et volontaire des individus librement associés pour la maîtrise du monde, au terme d'une révolution communiste faisant coïncider la rationalité libre de la société avec la liberté rationnelle des individus. Or, tant que n'advient pas la fin de l'histoire (... de la lutte des classes), l'idéologie, au sein des sociétés de classes, mystifie les hommes, soit en faisant abstraction de l'histoire, parce qu'elle naturalise la

1. Essayons, sans trop anticiper sur les développements à venir, de préciser d'emblée ce que nous entendons par « humanisme » et « scientisme », puisque toute notre argumentation va tourner autour de cette opposition conceptuelle. Par humanisme, nous entendons toute théorie philosophique qui fait de l'homme l'être suprême ou le sens et la valeur suprêmes de l'être, mesure de toute chose et fondement du monde, origine et fin de l'histoire, bref, toute doctrine qui défie l'homme. L'humanité de l'homme — individuelle et/ou sociale, naturelle et/ou historique, intellectuelle et/ou morale — s'y définissant essentiellement et/ou existentiellement par la liberté rationnelle d'être, de (se) faire, de (se) penser, l'humanisme entend libérer rationnellement l'homme, comme sujet, de toute aliénation objectivante. Par scientisme, nous entendons toute théorie philosophique qui fait de la science la seule forme valable et véritable, parce qu'objective, de connaissance, voire de pensée, bref, toute doctrine qui absolutise la science, parfois, mais pas toujours, comme si elle était capable, à terme, d'éliminer notamment la religion, la métaphysique et la morale. La scientificité de la science s'y définissant par la rationalité nécessaire qu'elle trouve et/ou met dans le monde, le scientisme entend soumettre rationnellement l'homme à l'ordre et aux lois du monde. Ce qu'humanisme et scientisme ont pourtant en commun, c'est le rationalisme — d'un côté subjectif, libre, de l'autre objectif, nécessaire — que Marx a rendu dialectique, pour dépasser l'opposition entre science du sujet et science de l'objet comme entre sujet de la science et objet de la science, mais qu'Habermas et Althusser ont infléchi, l'un vers l'herméneutique, l'autre vers l'analytique.

structuration objective des sujets, soit en faisant de l'histoire abstraite, parce qu'elle spiritualise la subjectivation des structures objectives. Ce spiritualisme subjectif n'est que la contrepartie du naturalisme objectif, son contraire complémentaire, le supplément d'âme d'un monde chosifié, la réaction imaginaire et illusoire des hommes à leur réelle réification. La liberté des sujets n'est qu'apparente, mais la nécessité des structures objectives aussi².

Il s'agit donc, pour Marx, de construire une science de l'histoire démystificatrice qui rapporte les structures du monde objectif à l'action des sujets, mais des sujets réels, empiriques, concrets, dont la libération serait conçue sur une base matérialiste — une science matérialiste du sujet, c'est-à-dire du devenir-sujet de l'humanité, de sa libération historique comme domination de l'objectivité du monde naturel et social. Il faut que les hommes se sachent conditionnés pour savoir se déconditionner. Il leur faut savoir le pourquoi et le comment de leur aliénation pour pouvoir agir en connaissance de cause afin de se désaliéner. Le fondement de l'histoire est matériel, mais non sa fin qui le transcende comme libération de ce conditionnement matériel de l'existence. Le matérialisme de Marx, objectif quant aux conditions, qui ne sont que des moyens, est subjectif quant aux fins de l'histoire. Si Marx entend dépasser conjointement l'idéalisme dialectico-historique de Hegel et le matérialisme mécanico-physique de Feuerbach, c'est pour rendre le matérialisme actif, transformateur, créatif, c'est-à-dire subjectif. Son matérialisme dialectico-historique conçoit le devenir historique comme une dialectique sujet/objet transcendant la matérialité fondamentale du monde, allant « au-delà », dit-il carrément³.

2. Voir *L'idéologie allemande* et les « Thèses sur Feuerbach » qui en constituent l'indispensable complément. De nombreux autres écrits, de la maturité comme de jeunesse, vont, bien entendu, dans le même sens.

3. Rappelons cette déclaration décisive du Marx réputé « scientifique » : « À la vérité, le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures ; il se situe donc, par sa nature même, au-delà de la production matérielle proprement dite (...) c'est au-delà que commence l'épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin, le véritable règne de la liberté qui, cependant, ne peut fleurir qu'en se fondant sur ce règne de la nécessité » (*Le Capital*, in Œuvres II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1968, p. 1487, 1488).

Originellement objective (naturelle, donc nécessaire), la rationalité dialectique de l'histoire devient finalement subjective (consciente et volontaire, donc libre). Aussi la science critique de l'histoire que Marx oppose à l'idéologie relève-t-elle à la fois d'un scientisme, critique de la subjectivation des structures objectives, et d'un humanisme, critique de la structuration objective des sujets. Mais dans cette science de l'histoire qui englobe l'ensemble des sciences humaines, l'humanisme finit par primer sur le scientisme, puisque dialectiquement la fin prime sur l'origine comme la totalité sur la partie, et que la science y coïncide avec la conscience de classe du prolétariat, le seul sujet objectif de l'histoire, car le seul dont l'intérêt particulier s'identifie à l'intérêt universel de l'humanité qu'il a pour mission de libérer en se libérant. C'est dire que Marx oppose à l'idéologie, fausse (con)science de toute société de classes, la (con)science vraie de ce sujet historique de la libération qu'est le prolétariat révolutionnaire, générateur d'humanité depuis l'inhumanité même de sa condition sous le capitalisme — la (con)science matérialiste d'un sujet matériel, par conséquent. Reste alors à examiner la scission qui s'est produite, après Marx, dans la critique de l'idéologie, entre l'humanisme et le scientisme, conduisant Habermas à un subjectivisme sans matérialité (sauf inessentielle), et Althusser à un matérialisme sans subjectivité (sauf imaginaire et illusoire).

Habermas, pour sa part, cherche à ressusciter le projet de libération de la subjectivité, mais en le dégageant du cadre matérialiste où Marx l'avait enraciné. En effet, il vise lui aussi une sorte de révolution humanisatrice du monde, même s'il n'envisage plus l'instauration de la société sans classes comme le terme d'un processus violent de lutte armée contre la bourgeoisie passant par la dictature du prolétariat, mais plutôt comme l'horizon d'une révolution démocratique pacifique où les hommes tendraient à récupérer en fait ce qui leur appartient en droit : le pouvoir de s'auto-déterminer. Il s'agit, comme pour Marx, « de rendre impossible tout ce qui existe indépendamment des individus », de leur association libre, consciente et volontaire. Par contre, Habermas considère que si les hommes peuvent et doivent s'émanciper, se délivrer de toute autorité étrangère à leur volonté générale rationnellement orientée vers le bien commun, ce n'est pas en tant que travailleurs, au niveau de l'organisation économique de la production, mais en

tant que citoyens, au niveau de l'organisation politique de la communication. Mieux : le développement exponentiel des forces productives jusqu'à l'atteinte d'une société d'abondance et de consommation de masse, non seulement n'engendre pas l'émancipation humaine, mais l'empêche radicalement, comme le prouve assez l'évolution du capitalisme contemporain.

Le tort de Marx, pour Habermas, c'est d'avoir rabattu l'interaction communicationnelle entre les hommes sur l'action productive des hommes transformant la nature. Or, le travail productif, parce qu'il implique une domination appropriatrice de la nature, renvoie à un intérêt de connaissance manipulatoire qui relève d'une rationalité technique, tandis que l'interaction communicationnelle renvoie à un intérêt de connaissance émancipatoire qui relève d'une rationalité éthique⁴. De la sorte, rapporter et réduire le procès éthico-politique de communication au procès technico-économique de production, revient à subordonner « le gouvernement des hommes » à « l'administration des choses », l'ordre des valeurs ayant la liberté pour fin à l'ordre des faits ayant la nécessité pour cause. Il faut, selon Habermas, renverser cette hiérarchie, soumettre au contraire l'infrastructure économique à la superstructure politique pour contrecarrer l'actuelle technicisation de la politique qui tend à dépolitiser la population soumise aux experts réputés seuls compétents. Car, à partir de la domination de la nature, on ne saurait arriver automatiquement à l'émancipation de l'humanité, surtout maintenant que la science et la technique sont devenues non seulement la principale force productive, mais aussi la principale idéologie légitimatrice des rapports de production capitalistes.

Habermas reprend, comme point de départ de son analyse critique du monde contemporain, la thèse de Marcuse selon laquelle la force libératrice de la technologie (instrumentalisation des choses), s'est retournée contre la libération (instrumentalisation des hommes). Mais il la reprend différemment, de manière à combattre le technicisme du monde contemporain non par un anti-technicisme irrationnel, mais par une critique rationnelle de la technique qui la relativise face à l'éthique, conformément à une

4. Pour alléger la terminologie, nous proposons de rendre ici *Zweckrationalität* — que l'on traduit habituellement par « rationalité par rapport à une fin » — par « rationalité technique », et *Wertrationalität* par « rationalité éthique ».

nature humaine qui est double et le reste à travers l'histoire : *homo loquax/homo faber*.

L'alternative proposée à la technique existante, c'est-à-dire le projet de la nature comme partenaire et non plus comme objet, renvoie à l'alternative d'une autre structure d'action : elle renvoie à l'interaction médiatisée par des symboles, par opposition à l'activité rationnelle par rapport à une fin. Mais cela veut dire que ces deux projets sont des projections du travail et du langage, des projets de l'espèce humaine dans son ensemble, et non d'une époque particulière, d'une classe déterminée, d'une situation susceptible d'être dépassée⁵.

Pour Marcuse, en effet, il faut changer radicalement la science et la technique, car il faut changer le rapport des hommes à la nature pour changer le rapport entre les hommes. Dans les deux cas, il s'agit d'abolir la domination ; et la rationalité dominatrice, restreinte et passagère, peut et doit être historiquement dépassée par une rationalité libératrice. Pour Habermas, il ne faut pas subordonner l'interaction humaine à l'action humaine sur la nature, sous peine d'étendre la domination de la nature à l'humanité, comme cela s'est produit jusqu'ici, au point que le contrôle technique de l'action par succès/échec s'est aujourd'hui substitué au contrôle éthique par approbation/réprobation. C'est seulement sur le plan supérieur de la communication que peut et doit se réaliser historiquement une rationalité libératrice, pourvu que lui soit soumise la rationalité dominatrice qui caractérise le plan inférieur de la production. Le projet d'une libération de la nature avec l'humanité à travers un dialogue, une communication et une compréhension mutuelle, ce projet que Marcuse hérite du romantisme s'avère beaucoup trop mystique pour Habermas. Il ne s'agit pas de supprimer la rationalité technique, historiquement indépassable, ni même de la sublimer grâce à une technologie douce, écologique, mais de limiter et subordonner cette rationalité technique forcément dure, dominatrice, à la rationalité éthique libératrice⁶.

Mais qu'il s'agisse de supprimer le royaume de la nécessité ou seulement de le subordonner au royaume de la liberté, dans une optique dualiste plutôt que moniste, on a affaire à un parti pris

5. J. HABERMAS, *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Denoël-Gonthier, 1978, p. 15, 16.

6. Voir, pour H. MARCUSE, *Éros et civilisation*, Paris, Minuit, 1963, et *L'homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968.

pour l'humanité, pour la libération historique de l'aliénation, commandant une critique humaniste de l'idéologie scientiste qui justifie-mystifie à présent la domination et l'exploitation capitalistes au nom de la croissance économique comme base matérielle de l'accroissement du bien-être des hommes. Car la rationalisation scientifique et technique du monde contemporain n'est pas neutre politiquement, c'est le comble du capitalisme, de son économisme, de son productivisme. La domination de la nature, qu'elle soit ou non nécessaire, n'est en tout cas pas suffisante pour garantir la libération de l'humanité. Marx l'a sans doute pressenti, mais il a persisté malgré tout — et ses disciples orthodoxes bien plus encore — à fonder la libération sur la production. Aussi a-t-il combattu le capitalisme sur son propre terrain, avec ses propres armes, prisonnier de son économie et de son idéologie de l'économie, comme d'ailleurs la plupart des penseurs socialistes et communistes. Or, désormais, la science et la technique, investies dans l'économie et inverties en idéologie, de libérantes sont devenues aliénantes, par retournement du moyen contre la fin, de sorte qu'il convient désormais de fonder la libération sur la communication.

Pour Habermas, ce qui définit le passage des sociétés traditionnelles aux sociétés modernes, c'est ce renversement structurel de la hiérarchie éthique/technique, au nom d'une croissance économique illimitée à laquelle est soumis le cadre institutionnel que construisent les autorités politiques, morales et religieuses. Est-ce à dire que, pour restaurer le primat de l'éthique sur la technique, il faille régresser jusqu'aux sociétés traditionnelles, en-deçà du capitalisme ? Nullement, car l'éthique qui régnait alors était une éthique aristocratique réservant le pouvoir d'État à une élite, alors qu'Habermas ambitionne la reconstruction d'une éthique, mais démocratique cette fois, au-delà du capitalisme. À vrai dire, la révolution qui mit fin à l'ancien régime aristocratique était déjà, originellement, la révolution démocratique qu'Habermas souhaite ressusciter aujourd'hui. Mais originellement aussi, elle a été détournée par la bourgeoisie érigée en avant-garde du peuple, qui l'a accaparée à son profit et engagée peu à peu sur la voie d'une rationalisation technicienne dont nous connaissons l'aboutissement.

Aussi s'agit-il à présent, pour Habermas, de reprendre cette révolution démocratique humanisatrice du monde là où la bourgeoisie

l'a abandonnée — à l'origine — et de remettre la technique au service de l'éthique, mais d'une éthique démocratique humaniste, cette fois. Ce qui oblige à rompre avec le matérialisme économique et le rationalisme scientifique et technique de l'idéologie bourgeoise, dont Marx et ses disciples orthodoxes surtout ont hérité, reprenant le funeste projet de dominer la société comme la nature, qui a mené à l'utilisation instrumentale et stratégique des hommes comme des choses, soit à la déshumanisation du monde, d'Ouest en Est.

Faire l'histoire de façon volontaire et consciente — Marx avait à coup sûr considéré que le problème consistait à maîtriser dans une perspective proprement pratique le processus de l'évolution sociale, jusque-là incontrôlée. Mais d'autres l'ont compris comme un problème d'ordre technique : ils veulent contrôler la société de la même manière que la nature, en la reconstruisant selon le modèle des systèmes autorégulés de l'activité rationnelle par rapport à une fin et du comportement adaptatif. Cette orientation n'est pas le fait des seuls technocrates de la planification capitaliste, il en est de même pour les technocrates du socialisme bureaucratique⁷.

Peu importe, en effet, que le mode de production soit capitaliste ou socialiste, si le mode de communication est technocratique ou bureaucratique, si la discussion démocratique sur les choix de société est éliminée, l'opinion publique manipulée et la masse de la population aliénée à une élite d'experts qui prétendent s'abstenir de tout choix libre entre des possibles et obéir eux-mêmes à une pure et simple nécessité objective que dicterait « l'ordre des choses ».

Si l'idéologie est une mystification au service de la domination et de l'exploitation, nul doute que la science et la technique soient devenues la principale idéologie du monde contemporain, à la fois

7. J. HABERMAS, *ibid.*, p. 64. Pour combattre l'idéologisation scientiste du marxisme, Habermas propose de « remplacer le couple forces productives et rapports de production par celui, plus abstrait, de travail et d'interaction » (*ibid.*, p. 59) et reconstruire sur cette base « plus générale » le matérialisme historique. Le problème, qui n'est pas seulement d'abstraction ou de généralité, c'est que ce remplacement opère un déplacement d'une opposition infrastructurale à une opposition entre infrastructure et superstructure, qui implique un reniement du matérialisme historique étant donné le privilège accordé à la communication sur la production. Si Habermas voulait contester l'économisme de Marx sans renoncer au matérialisme, il lui aurait fallu considérer la superstructure comme aussi matérielle que l'infrastructure, et considérer surtout les conséquences de la matérialité du langage pour une libération de la communication...

plus et moins idéologique que toutes les idéologies de classe de jadis, car elle ne démystifie, avec sa critique de la culture traditionnelle essentiellement religieuse, qu'en remystifiant, en rejetant la rationalité éthique dans l'irrationnel, pour réduire toute rationalité à la seule rationalité technique et dépolitiser ainsi la domination et l'exploitation.

D'un côté, la conscience technocratique est « moins idéologique » que toutes les idéologies antérieures, car elle n'a pas la puissance opaque d'un aveuglement qui se contente de donner l'illusion d'une satisfaction des intérêts. D'un autre côté, l'idéologie aujourd'hui plutôt transparente qui domine implicitement à l'arrière-plan et fétichise la science, est plus irrésistible et va beaucoup plus loin que les idéologies de type ancien parce que, masquant les problèmes de la pratique, elle justifie non seulement l'intérêt partiel d'une classe déterminée à la domination et que concurrentement elle réprime le besoin partiel d'émancipation d'une autre classe, mais encore parce qu'elle affecte l'intérêt émancipatoire de l'espèce dans son ensemble⁸.

Récapitulons. Pour Habermas, comme pour Marx, les hommes deviennent des sujets libres à travers l'histoire, en se libérant des structures objectives auxquelles ils sont assujettis. Mais contrairement à Marx, Habermas fonde la communauté rationnelle libre à venir sur une communication rationnelle libre des citoyens, non sur une production rationnelle libre des travailleurs, car la domination de la nature, si elle est nécessaire, n'est pas suffisante à la libération de l'humanité et la rend même impossible lorsque la raison instrumentale et stratégique colonise le cadre institutionnel de la société.

8. J. HABERMAS, *ibid.*, p. 55. Signalons qu'Habermas emploie toujours le terme « pratique » au sens kantien d'éthique pour l'opposer à « technique » comme la décision d'un vouloir à l'application d'un savoir. Signalons aussi, au passage, que nous avons un peu simplifié ici la problématique d'Habermas en la ramenant à ce dualisme d'inspiration kantienne, réactualisé par Dilthey, Rickert, etc. contre le positivisme dans les sciences humaines sociales. Habermas complique en effet son dualisme de base en dédoublant à son tour la rationalité éthique face à la rationalité technique. Dans sa terminologie, face aux « sciences empirico-analytiques » relevant d'un intérêt de connaissance manipulateur renvoyant au « modèle technocratique », il y aurait donc à la fois des « sciences historico-herméneutiques » relevant d'un intérêt de connaissance interprétatoire renvoyant au « modèle décisionniste » et des « sciences critiques » relevant d'un intérêt de connaissance émancipatoire renvoyant au « modèle pragmatique ». Cependant, cette complication qu'introduit alors Habermas nous semble n'avoir pour motif que la rivalité, dans la lutte contre le positivisme, de l'herméneutique et de la dialectique, comme l'indique sa controverse avec Gadamer dont il craint un traditionalisme et un irrationalisme conservateur — cf. H.G. GADAMER, *L'art de comprendre*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.

Or, à la suite des idéologies religieuses traditionnelles qui asservissaient déjà les hommes à une transcendance substantielle, l'idéologie scientifique et technique moderne empêche de plus en plus le devenir-sujet de l'humanité, sa libération, parce qu'en soumettant les rapports de communication aux rapports de production, elle objective à nouveau les sujets et leur intersubjectivité à travers des structures objectives d'assujettissement. C'est donc à la critique de l'idéologie que revient la tâche de retrouver les sujets et leur intersubjectivité objectivés sous les structures, de révéler le fondement humain de l'organisation sociale en la dépouillant de son caractère naturel, donc nécessaire — une critique humaniste de l'idéologie scientiste qui reconnaît certes l'existence d'un conditionnement naturel des hommes, mais non le caractère naturel du conditionnement social, et qui prétend les en délivrer en soumettant le procès de production au procès de communication des individus réunis par-delà toute division sociale du travail.

La critique de l'idéologie d'Habermas, qui rapporte le monde objectif institué à l'action instituante des sujets humains, ne saurait être dite « scientifique », par conséquent, que si l'on spécifie qu'elle relève de sciences humaines sociales critiques de l'aliénation humaine sociale, n'ayant ni les mêmes buts ni les mêmes méthodes que les sciences naturelles qui ont donné naissance à l'idéologie scientiste (ou positiviste) de la connaissance objective axiologiquement neutre. Au niveau de la connaissance comme de l'action, selon Habermas, le rationalisme objectif des sciences naturelles doit être limité et subordonné au rationalisme subjectif des sciences humaines sociales qui se constituent à travers l'autoréflexion libératrice de la subjectivité, en, par et pour la subjectivité. Bien qu'il l'ait pressenti, Marx a lui-même trop subi l'influence du scientisme de l'idéologie bourgeoise et la « scientificisation » ultérieure du marxisme a entraîné son idéologisation, c'est-à-dire son retournement contre-révolutionnaire en mystification au service de la domination d'une techno-bureaucratie socialiste qui a rejoint celle du capitalisme quant à ses effets déshumanisants. C'est pourquoi il faut désormais réviser le marxisme dogmatique et le remplacer par un méta-marxisme critique qui soit un humanisme intégral, débarrassé du scientisme et de l'économisme qui le pervertissaient encore chez Marx.

Aussi ne doit-on pas s'étonner de ce qu'Habermas remonte alors de Marx non seulement à Hegel, comme c'était le cas pour Lukacs, Korsch ou Gramsci, mais à Kant et Rousseau, une fois la libération de la subjectivité dégagée du cadre de la science matérialiste de l'histoire, et l'idéal démocratique coupé des moyens de réalisation que lui fournissait le socialisme scientifique. Ni s'étonner non plus que l'utopie d'un dialogue social sans violence soit alors suspendue à l'intervention historique de l'intelligentsia, jugée seule capable d'impulser une révolution culturelle qui subvertisse la rationalisation scientifique et technique du monde. En effet, avec l'évolution technocratique du capitalisme, s'efface le caractère de classe du pouvoir, de son économie, de son idéologie et, par suite, de la lutte pour le pouvoir. L'antagonisme de classe se trouve neutralisé grâce à l'arbitrage d'un État régulateur de l'économie de marché et compensateur des inégalités dues au libre-échange, de sorte que la révolte ne saurait plus venir du prolétariat intégré au système capitaliste de production-consommation de masse, ni même d'un sous-prolétariat marginalisé, mais seulement des intellectuels, et surtout des jeunes intellectuels, des étudiants qui, à la fois favorisés matériellement et défavorisés culturellement, récusent la légitimation de la domination capitaliste par l'enrichissement économique au prix d'un asservissement au monde du travail, de la compétition, de la rentabilité et du profit⁹.

Toutefois, en privilégiant ainsi la superstructure culturelle par rapport à l'infrastructure matérielle et en accordant à l'intelligentsia plutôt qu'au prolétariat le privilège de représenter l'humanité sur la voie de sa libération, il est certain qu'Habermas renonce à l'enracinement matériel de la subjectivité et revient vers l'idéalisme philosophique que Marx condamnait, à son époque, jusque chez les jeunes hégéliens de gauche qui, selon lui, ne parvenaient pas à critiquer et révolutionner le réel mais juste sa représentation, et se bornaient donc à réinterpréter le monde au lieu de le transformer. Nul doute, par conséquent, que Marx dénoncerait dans cette « théorie critique » de l'École de Francfort,

9. Nous ne saurions qu'effleurer ici les thèses d'Habermas sur le capitalisme technocratique. À ceux que surprendrait la surestimation assez nette du rôle social historique de la jeunesse étudiante, rappelons que ce texte date de 1968 et qu'il reste, à cet égard, conjoncturellement marqué.

d'Horkheimer et Adorno à Marcuse et Habermas, un nouvel avatar de « l'idéologie allemande », et qu'il refuserait catégoriquement cette révision idéaliste du marxisme qui le fait régresser vers un humanisme abstrait, spéculatif ou normatif et, de ce fait, idéologique, et qui le fait renier la théorie scientifique matérialiste de l'histoire comme la pratique révolutionnaire matérielle qui lui correspond.

Si Habermas retourne aujourd'hui l'utopie communiste de la libre association des individus contre le socialisme scientifique afin de moraliser la politique, c'est exactement l'inverse qui se produit avec Althusser : une « scientificisation » de la politique grâce au retournement de la science matérialiste de l'histoire contre l'idéal de libération de la subjectivité qui l'empoisonnait encore chez Marx, un Marx encore trop prisonnier de l'idéologie, malgré la coupure épistémologique qu'il avait amorcée. Devenir plus « marxiste » que Marx lui-même : telle est la gageure qui préside à l'entreprise althussérienne. En effet, bien qu'il ne le proclame pas ouvertement, Althusser ne croit absolument pas à la révolution communiste qu'a imaginée Marx, sous l'influence de téléologies ou d'eschatologies religieuses, pour rendre les hommes maîtres de leur destin. En outre, il considère ce désir d'autodétermination consciente et volontaire, auquel Marx lui-même a succombé, comme l'obstacle épistémologique majeur que la science marxiste de l'histoire doit désormais surmonter, sous peine de retomber dans l'idéologie, et plus exactement dans l'humanisme qui réside au cœur de toute idéologie. Car cet humanisme idéologique empêche les hommes de connaître le déterminisme historique qui les conditionne et, ce faisant, les empêche d'agir en connaissance de cause, c'est-à-dire en agents des structures objectives du monde naturel et social. Autrement dit, la croyance en la liberté ou en la libération, est non seulement fausse mais mauvaise en tant qu'elle ne saurait servir qu'à un asservissement irrationnel des hommes agissant sans savoir la raison de leurs agissements.

On aura tout de suite compris que pour Althusser, qui tire la pensée politique de Marx vers la science, aux antipodes d'Habermas qui la tire vers la morale, les hommes ne sont ni ne deviennent des sujets libres d'agir, de faire l'histoire. Les hommes ne sont libres ni en fait, ni en droit, ni actuellement, ni potentiellement, et l'histoire ne consiste pas en un devenir-sujet de l'humanité, en une libération de la subjectivité maîtrisant le monde objectif. Ce ne sont pas les

hommes qui font l'histoire, c'est l'histoire qui fait les hommes. Si Althusser qualifie l'histoire de « processus sans sujet », cela ne signifie pas toutefois que l'histoire se fait sans les hommes, mais qu'ils y sont nécessairement seconds, dérivés et dépendants, effets de ces causes que sont les structures sociales qui commandent leur action de l'intérieur comme de l'extérieur. Ce ne sont donc pas d'imaginaires sujets sociaux — qu'on les appelle « peuples », « races », ou même « classes » — qui font l'histoire, mais les structures sociales réelles dont ils sont porteurs, purs et simples supports, en dernière instance, des infrastructures économiques des sociétés, les modes de production.

Dès lors, dans le cadre de la science althussérienne, les hommes ne sont plus sujets qu'au sens d'assujettis à la structure du système social, soit en dernière instance aux rapports de production qui structurent l'activité des forces productives et, par conséquent, toutes leurs pratiques d'agents de la structure, de représentants empiriques d'une structure empiriquement absente. Mais les hommes sont inconscients de cette structure qui les détermine à agir nécessairement comme ils agissent, car la conscience réflexive où se constitue le sujet exige une occultation de cette causalité structurale nécessaire. Si donc les hommes sont réellement assujettis, ils sont imaginairement libres, et ce avec autant de nécessité car, en tant qu'êtres de culture, ils désirent, s'imaginent et croient être libres de s'assujettir, alors que l'histoire se contente de les faire passer du royaume de la nécessité naturelle à celui de la nécessité sociale où règnent la loi et l'ordre symboliques du langage. Voilà, d'ailleurs, la véritable source de l'idéologie selon Althusser, non pas empirique, comme chez Marx, mais transcendante : l'illusion d'une liberté souveraine de l'homme au monde comme être-au-langage — liberté d'action, de communication et de création qui conférerait à l'homme autorité sur le monde. D'où la critique scientiste de l'humanisme idéologique que propose Althusser pour dénoncer cette illusion de la liberté et délivrer les hommes de leur subjectivité imaginaire, du moins au plan de la connaissance sinon de l'action. Mais il convient de souligner d'emblée que cette illusion transcendante propre à l'esprit humain, éternelle et essentielle à l'humanité, n'a plus rien à voir avec le fait historique de la division de la société en classes antagoniques, issue de la division sociale du travail, surtout entre travail intellectuel et

travail manuel. Par voie de conséquence, l'idéologie, présente depuis toujours et à jamais dans la vie sociale des hommes, existerait même dans une société sans classes (si une telle chose pouvait et devait exister...) où elle resterait nécessaire à la socialisation des individus, à leur intégration et adaptation sociales sur la base d'un consentement à la soumission des individualités.

Althusser s'écarte ainsi de Marx peut-être plus encore qu'Herbas, dans la mesure où sont alors évacués histoire, lutte des classes, propriété privée, capitalisme, révolution, bref, toute empirie. C'est qu'il entend combler une lacune chez Marx. Il y a certes, chez Marx, quoique juste esquissée, une théorie des idéologies, des idéologies particulières pensées comme idéologies de classe, mais il n'y a pas de théorie de l'idéologie en général — ou plutôt il y en a une, avoue Althusser, « mais... elle n'est pas marxiste », ajoute-t-il audacieusement pour justifier son intention d'élaborer une théorie de l'idéologie plus « marxiste » que celle de Marx, et d'y subordonner la théorie des idéologies que Marx n'a fait qu'ébaucher. Tout cela ne manque pas d'ambition et l'on se doute que, pour décoller ainsi de l'empirie, Althusser a besoin de prendre appui sur de tout autres théoriciens : Freud et Lacan, avec, à l'arrière-plan, Spinoza. Althusser rompt alors résolument avec la problématique de Marx qui risque d'entraîner vers un historicisme et un humanisme historique contraires à toute scientificité, malgré le cadre matérialiste où elle inscrit l'histoire humaine.

Pour Althusser, il ne faut pas partir d'idéologies particulières — comme Marx de l'idéologie bourgeoise — qui sont apparues et disparaîtront au cours de l'histoire et qui possèdent une histoire relativement autonome, d'ailleurs, mais de l'idéologie en général, de l'humanisme idéologique comme fondement de toute idéologie, qui n'est pas historique mais éternel, au sens d'omnihistorique ou de transhistorique, car il ne relève pas de l'histoire humaine mais de la nature humaine : « l'homme est par nature un animal idéologique ».

Or, la thèse que je voudrais défendre, tout en reprenant formellement les termes de *L'idéologie allemande* (« l'idéologie n'a pas d'histoire ») est radicalement différente de la thèse positiviste-historiciste de *L'idéologie allemande*. Car, d'une part, je crois pouvoir soutenir que les idéologies ont une histoire à elles (bien qu'elles soient déterminées en dernière instance par la lutte des classes) ; et d'autre part, je crois pouvoir

soutenir en même temps que l'idéologie en général n'a pas d'histoire, non en un sens négatif (son histoire est en dehors d'elle), mais en un sens absolument positif (...) l'idéologie est éternelle, tout comme l'inconscient¹⁰.

Althusser va s'occuper essentiellement de cette idéologie en général face à la science en général, dans une société en général, anhistoriquement. Et s'il maintient pourtant que l'idéologie mystifie-justifie la domination, il s'agit de la domination en général de la société sur les individus, non de telle ou telle domination de classe à travers l'histoire.

Que nous dit alors Althusser de l'idéologie en général ? Essentiellement, que « l'idéologie interpelle les individus en sujets », qu'elle constitue les agents de fait en sujets de droit, maîtres de leur agir, libres et responsables. Mais au préalable, Althusser énonce deux thèses supplémentaires qui vont préciser la portée de la thèse centrale sur le subjectivisme ou l'humanisme idéologique : d'une part, « l'idéologie est une "représentation" du rapport imaginaire des individus à leurs conditions matérielles d'existence » ; d'autre part, « l'idéologie a une existence matérielle », dans les pratiques sociales des individus, organisées par les appareils idéologiques d'État. Pour Althusser, Marx a eu raison de qualifier la représentation idéologique d'imaginaire, illusoire et inadéquate car idéalisatrice du réel, encore que ce ne soit pas du tout pour les raisons qu'il donne, mais il a eu tort de tenir cette représentation illusoire pour ineffective et inefficace, sans effet sur la réalité qui la cause¹¹. Les

10. L. ALTHUSSER, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », in *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 113, 114. La référence à Freud sert ici essentiellement à déshistoriciser l'idéologie et, par conséquent, à éterniser mystification et domination, le « pessimisme » de Freud triomphant ainsi de l'« optimisme » de Marx, contrairement à ce qui s'était passé de Reich à Marcuse, dont le freudo-marxisme fut assurément le repoussoir du lacano-althussérisme.

11. Avec sa thèse sur la matérialité de l'idéologie, Althusser, prétend rejeter ce qu'il appelle le « positivisme » du Marx de *L'idéologie allemande*. Quoique juste, d'une certaine manière, cette accusation est plaisante, de la part d'Althusser, quand on sait à quel point il verse lui-même dans le positivisme — non plus, il est vrai, au sens d'empirisme mais d'objectivisme. À vrai dire, ce qui gêne surtout Althusser, dans l'empirisme de Marx, c'est qu'il l'entraîne vers un historicisme contraire à la scientificité structurale. La thèse sur l'imaginarité de l'idéologie le confirme. Cette fois, Althusser accuse Marx non plus de « positivisme » mais d'« herméneutique », ce qui est assurément encore plus condamnable du point de vue d'une scientificité structurale. Malgré les apparences, Althusser corrige Marx ici aussi, en précisant que si la représentation idéologique du réel est imaginaire, c'est qu'elle n'est pas représentation

représentations idéologiques ne se réduisent pas à des ombres fantômatiques et fantasmatiques du réel, parce que l'imaginaire des sujets se matérialise dans leurs pratiques, leurs croyances s'incarnent, s'incorporent à leurs comportements codifiés, ritualisés et administrés au sein des appareils idéologiques¹². Si la croyance idéologique est coupée de la connaissance scientifique, elle n'est, par contre, pas coupée de l'action historique. À la coupure épistémologique entre vraie et fausse connaissance ne correspond donc pas, chez Althusser, de coupure praxéologique entre bonne et mauvaise action qui rendrait, comme chez Marx, la révolution corrélative de la science pour combattre l'idéologie pratiquement comme théoriquement, de sorte que la critique de l'idéologie se limite cette fois à une affaire théorique, l'affaire de la science ou de la philosophie scientifique critiquant la fausseté de la connaissance.

Chez Althusser, en effet, la science s'oppose à l'idéologie comme le rapport réel des hommes au monde conçu dans la connaissance s'oppose à leur rapport imaginaire vécu dans la croyance. La croyance idéologique est « reconnaissance-méconnaissance » spéculaire du sujet humain dans le monde objectif où il se réfléchit comme dans un miroir. Au principe de la fantasmagorie idéologique, il y a le fantasme égologique du sujet maîtrisant l'objectivité. Le renversement idéaliste du réel en et par sa représentation idéologique — qu'il ne faut pas historiciser comme Marx l'a fait — vient de ce qu'éternellement la conscience,

du réel mais du rapport imaginaire des hommes au réel. Or, c'est « par nature », transhistoriquement, que l'homme, « animal idéologique », a un rapport imaginaire au réel, cela n'a rien à voir avec la prétendue aliénation réelle qu'il subirait au cours de l'histoire. C'est donc bien l'historicisme, et même l'humanisme historiciste de Marx que vise surtout Althusser, ce que va confirmer sa thèse principale sur la subjectivité de l'idéologie.

12. Ce concept d'« appareils idéologiques d'État » nous semble avoir trois fonctions. D'abord, du côté de la théorie de l'idéologie en général, qui est fondamentale, il assure la matérialité de l'idéologie et laisse sous-entendre que, de l'éternité de l'idéologie, on doit conclure, contre Marx, à l'éternité des appareils idéologiques d'État, donc de l'État. Ensuite, du côté de la théorie des idéologies particulières, il permet de corriger l'économisme marxiste, de revaloriser la superstructure comme sphère, elle aussi matérielle, de la reproduction, mais en la centrant sur l'État et en étatissant toutes les institutions sociales de manière léniniste. Enfin, il sert conjoncturellement à une récupération marxiste-léniniste du mouvement contestataire de la jeunesse étudiante des « sixties », en rapportant à la lutte des classes la crise du principal appareil idéologique d'État aujourd'hui : l'École.

au lieu de refléter le monde, se reflète elle-même en lui, et s'y réfléchit non telle qu'elle est réellement, mais telle qu'elle désire, s'imagine et croit être, à savoir au centre du monde, à titre de libre souverain. C'est en subjectivant la structure objective du monde, en en faisant un Sujet absolu, que les sujets finis se réfléchissent spéculairement dans le monde. De là découle la spécularité duelle de toute relation intersubjective : entre le Sujet absolu et les sujets finis, entre les sujets finis et dans les sujets finis. C'est dire que, contrairement à ce que croyait Marx, l'idéologie ne représente pas (imaginativement) le monde réel, ni même le rapport réel de l'homme à ce monde, mais représente (réellement) le rapport imaginaire de l'homme au monde, dont l'idéalité se matérialise à travers des pratiques sociales d'appareils. Entre les deux thèses préalables et la thèse principale, Althusser intercale encore deux autres thèses qui assurent rigoureusement la transition : « Il n'est de pratique que par et sous une idéologie » et « Il n'est d'idéologie que par et pour des sujets ».

Cette fois, Althusser aborde directement la question de la subjectivité encore sous-jacente aux réflexions préliminaires. Toute idéologie, quelles que soient ses déterminations régionales et de classe, est fondamentalement humaniste ou subjectiviste, idéologie de l'homme ou du sujet comme fondement du monde. Mais pourquoi cette subjectivation de la structure du monde et de ses agents ? Pour l'assujettissement à la structure du monde de ces agents ! Après le « quoi » (l'imaginaire) et le « comment » (la matérialité), Althusser nous montre le « pourquoi » de l'idéologie (la subjectivation-assujettissement) qui récupère la définition marxiste de l'idéologie comme mystification-justification de la domination :

l'individu est interpellé en sujet libre pour qu'il se soumette librement aux ordres du Sujet, donc pour qu'il accepte librement son assujettissement, donc pour qu'il accomplisse tout seul les gestes et les actes de son assujettissement. Il n'est de sujets que par et pour leur assujettissement¹³.

Pour illustrer sa thèse centrale sur l'idéologie en général, Althusser est forcé de se servir d'une idéologie particulière : le christianisme. Du moins la choisit-il au mieux, puisqu'en effet le

13. L. ALTHUSSER, *ibid.*, p. 133.

christianisme est la plus humaniste des religions, qu'il a ouvert la voie à l'humanisme athée et qu'il a, comme tel, valeur d'archétype pour Althusser. C'est à l'occasion de cette illustration qu'il démonte le mécanisme paradoxal de la subjectivation-assujettissement, en rapport avec celui de la reconnaissance-méconnaissance conscientielle du sujet.

Quel discours tient le christianisme ? Essentiellement celui-ci : Dieu s'adresse à vous, hommes, vous appelle pour vous rappeler votre dette de créatures envers votre Créateur et vous commander d'obéir à sa Loi d'Amour pour rembourser votre dette et vous racheter, étant entendu qu'Il vous a créés sujets, libres de vous soumettre ou non à son Ordre. Toute la mystification idéologique tient ici à l'invention d'un Sujet absolu — Dieu, mais aussi, à la limite, l'Humanité, ce Dieu des athées — qui fait à la fois reconnaître et méconnaître l'assujettissement des hommes comme sujets finis : « reconnaître », parce que les sujets se savent assujettis, mais « méconnaître » parce qu'ils croient s'assujettir librement à un Sujet-Dieu, ce qui occulte leur assujettissement nécessaire à la structure du monde. La persuasion l'emporte généralement sur la coercition, de sorte que l'idéologie, clé de la servitude volontaire, constitue généralement l'arme décisive du pouvoir pour éviter ou évacuer les conflits sociaux, et assurer ainsi la reproduction des rapports de production comme rapports de domination et d'exploitation. C'est pourquoi les idéologies de classe particulières, que l'on rencontre au cours de l'histoire, n'ont eu qu'à concrétiser diversement l'humanisme abstrait de l'idéologie en général, dont le mécanisme de subjectivation-assujettissement était utilisable pour perpétuer tous les pouvoirs de classe.

Mais qu'on ne s'y trompe pas. Il n'y a, chez Althusser, aucun impératif moral de libération de la servitude qui supposerait un libre choix entre des possibles, comme chez Habermas. Du point de vue qu'il revendique, celui de la science, tout ce qui est nécessaire et l'approbation ou la réprobation de ce qui est nécessairement n'a aucun sens. La domination de la bourgeoisie était nécessaire hier, celle du prolétariat le sera demain, et surtout celle de la société sur les individus le sera toujours, même dans une société sans classes où l'on ne saurait supprimer toute domination. Ce qu'Althusser critique, dans l'idéologie, ce n'est donc pas l'asservissement qu'elle entraîne, c'est l'illusion d'un libre assujettissement

des sujets finis à un Sujet absolu tout à fait fictif. Il reproche à l'idéologie de ne reconnaître l'asservissement des hommes qu'en le méconnaissant, en en donnant une fausse représentation, une idée inadéquate à la réalité, imaginative et non rationnelle. La science, au contraire, et elle seule, fait connaître adéquatement la réalité selon sa nécessité, en l'occurrence la nécessité historique de telle ou telle domination de classe particulière, comme l'éternelle nécessité de la domination en général de la totalité sur les parties. Aussi la science dévoile-t-elle ce que l'idéologie voile du réel, à savoir l'assujettissement nécessaire des hommes à la structure objective du monde naturel et social, qu'elle démystifie en rapportant les hommes au monde comme à l'ensemble de leurs conditions matérielles d'existence. Bref, Althusser ne condamne pas l'assujettissement des hommes, mais la croyance irrationnelle en un libre assujettissement. Rien de plus, rien de moins. Rien de plus, car la science ne « libère » les hommes que de l'illusion de la liberté, donc aussi de la spiritualité, de la volonté, de la finalité et, en fin de compte, de la subjectivité. Rien de moins, car en connaissant la causalité nécessaire de ce qui est, les hommes agissent en connaissance de cause et conforment ainsi leur existence à leur essence — du moins les sages, car la masse s'avère incapable d'une telle sagesse et demeure vouée aux errements de l'imagination et des passions. C'est exactement ce qu'enseignait Spinoza et c'est bien pour rattacher Marx à Spinoza qu'Althusser le détache de Hegel et Kant, car Spinoza symbolise, chez les philosophes modernes, la critique la plus radicale de l'humanisme, de la métaphysique du sujet au nom d'une « substance » universelle et éternelle qu'Althusser change en « structure » pour la remettre au goût du jour.

Récapitulons. Pour Althusser, contrairement à Marx, et a fortiori à Habermas, les hommes ne deviennent pas des sujets libres à travers l'histoire. Sans doute se sont-ils libérés de bien des formes particulières de domination, mais jamais ils ne se libéreront de la domination en général. La liberté n'est pas une possibilité de la nature humaine à réaliser historiquement, c'est une impossibilité essentielle parce que l'être-au-monde de l'homme est un être-au-langage et que l'homme n'est pas maître mais esclave du langage, de sorte qu'il ne transcende la nécessité naturelle, avec le langage, que pour retomber sous le coup d'une nécessité culturelle, celle d'une organisation symbolique de la vie qui l'oblige au refoulement.

L'inconscient, tel que conçu par Freud et Lacan, irréductible et indépassable, témoigne assez de l'assujettissement du sujet à une structure langagière objective qui en fait un sujet barré, coupé, divisé. La subjectivité libre, consciente et volontaire, ne sera jamais qu'imaginaire, en un sens à la fois spinoziste et freudo-lacanien du terme.

L'idéologie, qui représente le rapport imaginaire des hommes au monde réel, est justement ce qui constitue les hommes en sujets. Il n'est d'idéologie que par et pour les sujets, et réciproquement, il n'est de sujets que par et pour l'idéologie. La science, au contraire, ne connaît pas de sujets mais seulement des agents de structure qui s'imaginent sujets en reconnaissant-méconnaissant leur réel assujettissement à la structure¹⁴. Si le rôle mystificateur de l'idéologie est de recouvrir les structures objectives sous les sujets, la tâche démystificatrice de la science est de les y découvrir. Althusser reconstruit ainsi l'opposition marxiste de la science à l'idéologie, mais en retournant le scientisme de Marx contre son humanisme — à l'inverse d'Habermas — et donc en réduisant sa critique de l'idéologie à une critique de la subjectivation des structures objectives, alors qu'elle était aussi critique de la structuration objective des sujets — à quoi la réduit au contraire Habermas. D'où, chez Althusser, une critique scientiste de l'humanisme idéologique, aux antipodes de la critique humaniste de l'idéologie scientiste chez Habermas. Mais, ni d'un côté, ni de l'autre, on ne retrouve le projet global de Marx qui était d'élaborer une science matérialiste de l'histoire comme devenir-sujet libérateur de l'humanité.

Althusser adopte donc une position strictement inverse à celle d'Habermas : l'idéologisation du marxisme tient à son humanisation, non à sa scientificisation, de sorte qu'il convient à présent de restaurer le marxisme orthodoxe contre les hérésies révisionnistes rattachant Marx à Hegel ou Kant. Reste que ce matérialisme de la subjectivité qu'Althusser prend pour une faiblesse logique, faisait la force dialectique de Marx, la contradiction entre le fondement et la fin y étant orientée vers son dépassement historique. Nul n'est tenu, bien sûr, de croire à cette dialectique historique

14. « Tout discours scientifique est par définition un discours sans sujet, il n'y a de "sujet de la science" que dans une idéologie de la science » (*ibid.*, p. 123) — tout comme de « science du sujet », puisque l'histoire n'a pas plus de sujet praxique que la science de l'histoire de sujet épistémique.

libératrice de l'aliénation, sans doute profondément métaphysique¹⁵. Mais il est sûr que Marx y a cru, et qu'il s'est tenu à cette croyance. Nul doute, par conséquent, qu'il condamnerait aujourd'hui sans appel la décapitation althussérienne du marxisme réduit à un matérialisme scientifique coupé de la subjectivité révolutionnaire, et qu'il répéterait, pour fustiger les élucubrations scolastiques d'Althusser sur son prétendu « antihumanisme théorique », que « la question de l'attribution à la pensée humaine d'une vérité objective n'est pas une question de théorie, mais une question pratique ».

Il est temps, pour conclure, de faire le point sur cette confrontation et de rouvrir la discussion à une profondeur où nos protagonistes ne se sont pas aventurés. Ce qu'Habermas et Althusser ont surtout repris de Marx, c'est la conception de l'idéologie comme mystification-justification de la domination. Mais disparaît chez eux la détermination de classe de l'idéologie et du pouvoir qu'elle sert, quoique très différemment, puisque chez Habermas disparaît le caractère de classe d'une idéologie particulière et d'une seule, celle du monde contemporain, tandis que chez Althusser ce caractère de classe disparaît au niveau de l'idéologie en général mais réapparaît au niveau de toutes les idéologies particulières, y compris celle qui domine aujourd'hui. Aussi Althusser s'écarte-t-il de Marx bien moins qu'Habermas lorsqu'il rapporte toutes les idéologies particulières à la lutte des classes, mais bien plus, par contre, lorsqu'il éternise l'idéologie en général pour la rendre historiquement

15. Juste un mot sur cette notion d'aliénation, bête noire d'Althusser qui ne se réclame de Marx que pour acclamer en lui le Galilée de l'histoire. S'il est une notion antiscientifique, strictement idéologique, à bannir du marxisme, c'est bien cette notion d'aliénation qui est au cœur de la métaphysique humaniste du sujet. Elle suppose, en effet, l'existence d'un soi originaire de la subjectivité, vivant dans une pure et simple présence à soi, à son propre, à son essence, dans une pleine unité et identité à soi, qui, secondairement, deviendrait autre que soi, se séparerait de soi et s'opposerait à soi (aliénation), et qui, tertiairement, reviendrait à soi, se réapproprierait, réintégrerait et se reconcilierait avec soi (désaliénation). Toute l'histoire serait alors un devenir-revenir de l'être-sujet, un retour à soi en et par le détour de l'autre où il s'objective et se chosifie. Or, pour Althusser, bien entendu, ce soi originel-final (s'aliénant-désaliénant) n'existe pas, son unité est divisée, son identité altérée et sa présence même différée, depuis toujours et à jamais. Il n'y a donc pas de libération historique de l'aliénation puisqu'il n'y a pas d'aliénation historique, puisque c'est de toute éternité qu'il n'est de soi qu'ouvert à l'Autre, de sujet qu'assujéti à la Structure objective de l'intersubjectivité et du rapport de la subjectivité au monde objectif.

indépassable, même dans une société sans classes, en éternisant le rapport imaginaire des hommes au monde et leur subjectivation-assujettissement. Or, n'oublions pas que, pour lui, cette théorie de l'idéologie qui lui est propre prime sur la théorie des idéologies qu'il hérite de Marx, même s'il joue souvent sur les deux tableaux pour brouiller les pistes, critiquant l'humanisme comme idéologie, tantôt de l'humanité, tantôt de la bourgeoisie.

Si Habermas critique le scientisme, jusque chez Marx, d'un point de vue historique, à cause de l'évolution technocratique du capitalisme contemporain, c'est surtout transhistoriquement qu'Althusser critique l'humanisme, à cause de la nature culturelle, symbolique et langagière de l'humanité. Là réside l'apport essentiel d'Althusser, par rapport à celui d'Habermas, dans la radicalisation du doute à l'égard d'une libération historique de l'humanité. Habermas avait dissipé l'illusion d'une émancipation humaine fondée sur la domination scientifique et technique de la nature à travers l'économie. Althusser a refermé la porte de sortie que s'était laissée Habermas en reportant l'espoir de libération du plan de la production au plan de la communication ; il a rejeté dans l'imaginaire idéologique le rêve d'une communication rationnelle libre, exempte de domination. Althusser porte à son comble la désillusion : de par leur nature d'êtres-au-langage, appartenant à un langage qui ne leur appartient pas, les hommes ne sauraient pas plus s'émanciper comme citoyens que comme travailleurs, malgré l'évolution de l'histoire universelle vers une société sans classes, car cette histoire ne les fait pas passer de la nécessité à la liberté mais d'une nécessité naturelle à une nécessité culturelle où leur libre subjectivité reste parfaitement imaginaire. Aussi, pour Althusser, est-ce l'idéologie qui constitue les hommes en sujets, tandis que pour Habermas c'est la critique de l'idéologie. Quant à Marx, pour qui c'était les deux à la fois — l'idéologie constituant les hommes en sujets idéels, mais la critique de l'idéologie en sujets matériels — il jugerait non dialectiques les critiques croisées de l'humanisme idéologique et de l'idéologie scientiste qui découlent du statut de la subjectivité chez Althusser et Habermas, et estimerait qu'au lieu de faire avancer le marxisme, elles le font reculer, du côté althussérien vers un matérialisme objectif, et du côté habermassien vers un idéalisme subjectif, qu'il prétendrait avoir déjà dépassés.

Dans la mesure où Habermas et Althusser, tout en critiquant Marx, se réclament encore de lui, il fallait présenter d'emblée les critiques que Marx leur aurait, selon nous, retournées. Mais il ne faudrait pas y voir le signe, de notre part, d'un rejet pour cause d'infidélité à Marx, d'Habermas et d'Althusser renvoyés dos à dos, comme si leurs critiques respectives n'étaient pas justifiées. Elles nous paraissent au contraire fort justes, mais non le fait qu'Habermas critique l'idéologie scientiste au nom d'un humanisme et Althusser l'humanisme idéologique au nom d'un scientisme. Car humanisme et scientisme nous semblent à critiquer ensemble, comme les deux versants contraires mais complémentaires d'un même rationalisme à remettre en question globalement, que ce soit chez Marx, dans l'idéologie particulière au monde moderne ou dans l'idéologie en général.

Revenons d'abord sur Habermas. Comment nier la légitimité de sa critique du scientisme ? Comment nier que le monde moderne se caractérise par une rationalisation scientifique et technique de la société qui détruit la culture traditionnelle avec ses normes et ses valeurs qualitatives ; que ce processus modernisateur culmine avec l'actuelle technocratisation du capitalisme — comme du socialisme qui l'imite ; que la technique refoule l'éthique et dépolitise l'action de l'État ; que la lutte des classes s'efface avec l'intégration du prolétariat au système de production-consommation capitaliste ; que la croissance économique asservisse le cadre institutionnel et réifie la vie sociale ; que la science et la technique soient devenues non seulement la principale force économique mais la principale forme idéologique du capitalisme ; et que la domination de la nature, génératrice du bien-être matériel, se soit retournée contre la libération de l'humanité ? Bref, comment nier que c'est le scientisme, l'idéologie de la science, de sa vérité objective, neutre, absolue, qui mystifie-justifie à présent la domination mondiale du capitalisme, de son économisme et de son productivisme ? Comment nier, en outre, que Marx ait hérité largement de l'idéologie bourgeoise qu'il combattait, de son scientisme et de son économisme, comme le prouvent assez les textes où il salue l'œuvre révolutionnaire de la bourgeoisie et déclare que le prolétariat n'a plus qu'à compléter et accomplir cette œuvre libératrice en retournant désormais contre la bourgeoisie ses propres armes (scientifiques et techniques), sur son propre terrain (économique), pour tenir les

promesses de libération de l'humanité qu'elle a trahies ? Non, décidément, les critiques d'Habermas ne manquent pas de pertinence.

Revenons ensuite sur Althusser, dont les critiques inverses devraient être incompatibles avec celles d'Habermas. Comment nier, pourtant, la légitimité de sa critique de l'humanisme ? Comment nier que les hommes, tout naturellement, désirent, s'imaginent et croient être au centre du monde, mesure de toute chose et moteur de l'action historique créatrice, tendanciellement maîtres d'eux-mêmes comme de l'univers naturel et social ; que cette liberté souveraine de l'homme au monde soit illusoire, car le langage dont se tisse le lien social n'est pas un instrument à la disposition de l'homme pour maîtriser le monde, ce que signale l'existence de l'inconscient qui voue tout sujet à la division ; que le sujet humain se méconnaisse en se reconnaissant dans le monde objectif, en y reconnaissant son œuvre ; et que la subjectivation des hommes serve à leur assujettissement à une structure sociale objective, grâce à l'idéologie immanente aux pratiques sociales que règlent des appareils idéologiques d'État ? Comment nier, par conséquent, que l'humanisme qui gît au fond de l'imaginaire social des individus ait été utilisé par tous les pouvoirs de classe, au cours de l'histoire, pour mystifier-justifier leur domination comme résultat d'une libre soumission ? Et comment nier, en outre, que Marx ait été hanté, surtout dans sa jeunesse, par ce rêve métaphysique, éternel car essentiel à l'humanité, d'autodétermination consciente et volontaire des individus librement associés ? Décidément, les critiques d'Althusser non plus ne manquent pas de pertinence.

Sans doute les critiques d'Habermas et d'Althusser se laissent-elles difficilement comparer, dans la mesure où l'une est historique et l'autre pas. Mais peut-être la différence de niveau est-elle moins importante qu'il n'y paraît, puisque pour Habermas la rationalité technique appartient à la nature humaine, même si le scientisme ne s'impose et l'emporte qu'historiquement, avec la modernité bourgeoise, à la faveur de l'industrialisation, et que pour Althusser l'humanisme ne devient explicite qu'avec l'idéologie bourgeoise de la propriété privée librement échangeable de la force de travail, même s'il fournissait déjà implicitement la base de toutes les idéologies auparavant. Quoi qu'il en soit de l'importance de cette différence de niveau et de la légitimité du niveau, historique ou

non, où chacun se place, on peut cependant accorder une certaine pertinence aux critiques que chacun adresse.

Ce qui en manque passablement, en revanche, c'est ce qu'ils opposent naïvement à ce qu'ils critiquent de manière simpliste, faute de saisir l'équivocité, la duplicité, la paradoxalité du pouvoir et de l'idéologie à travers laquelle il s'exerce. D'un côté, Habermas s'aveugle sur le fait que l'humanisme auquel il adhère constitue l'autre face du scientisme qu'il récuse dans le monde moderne ; que l'éthique y subsiste avec la technique comme « le cœur d'un monde sans cœur », « son arôme spirituel », « opium du peuple », aurait dit Marx ; que le capitalisme en se technocratisant ne cesse pas d'être libéral, de valoriser l'individu, la liberté individuelle d'entreprise et d'échange, de promouvoir une éthique du mérite et de la responsabilité indispensable au fonctionnement du monde des affaires ; et que l'idéologie démocratique du sujet de droit continue ainsi de contrebalancer la technostructure de l'État gestionnaire. De l'autre côté, Althusser s'aveugle tout autant sur le fait que la métaphysique du sujet se double de tout temps d'une métaphysique de la substance, du système ou de la structure qui rend l'homme dépendant et serviteur de puissances objectives ; que l'imaginaire fait coexister les illusions du fatalisme avec celles du volontarisme et de l'activisme ; et que l'idéologie contribue ainsi à asservir les hommes à la structure sociale au nom de la nécessité comme au nom de la liberté.

Bref, les critiques qu'Habermas et Althusser font, respectivement du scientisme et de l'humanisme, bien que légitimes, s'avèrent tout à fait simplificatrices de par leur unilatéralité, comme les positions respectives dont elles découlent, chacun préconisant ce que l'autre récuse, tous deux aveugles à la secrète mais profonde complicité de ce qu'ils opposent. Habermas occulte ainsi l'idéologie de sa morale humaniste et Althusser celle de sa science structuraliste, croyant tout bonnement « sortir » de l'idéologie, l'un par engagement pour la libération de l'humanité, l'autre par neutralité axiologique et objectivisme cognitif. Hélas, il n'est pas si facile de « sortir » du processus de mystification-justification de la domination, autrement dit du rapport de la raison au vouloir-pouvoir. Sans doute est-il même impossible d'en « sortir » purement et simplement.

En tout cas, après Nietzsche et Heidegger, il est devenu très difficile de croire qu'une « sortie » de l'idéologie — ou, comme ils

diraient plutôt, du nihilisme ou de la métaphysique, mais peu importe ici — qu'une « sortie » de cette scène et de la représentation qui s'y joue, nous soit offerte, côté cour, par une science (de la nécessité), ou côté jardin, par une morale (de la liberté). Aussi sommes-nous à présent extrêmement sceptiques devant ces retours unilatéraux au dogmatisme de Spinoza ou au criticisme de Kant — dont Hegel, au prix des mésinterprétations que l'on sait, avait effectué un dépassement dialectique légué à Marx — comme si l'on avait manqué, ici ou là, l'unique porte de sortie empêchant de s'enfoncer dans l'impasse dialectique de la métaphysique. Depuis Nietzsche et Heidegger, en effet, et dans leur sillage, se sont multipliées les déconstructions généalogiques de la morale et de la science, y décelant deux versions inverses, subjective et objective, d'un même rationalisme métaphysique à la recherche d'une absolue maîtrise de l'Être. Elles obligent à penser le déploiement impérialiste de la technique non seulement comme le déclin de la métaphysique mais comme son destin, son ultime et suprême destination, et à penser l'installation de l'homme à la tête du monde comme le fondement d'une organisation technicienne qui non seulement le subjectivise mais l'assujettit. C'est pourquoi les critiques habermassienne du scientisme et althussérienne de l'humanisme demandent désormais à être reprises, détachées de leur contexte, pour être combinées dans le cadre d'une critique globale du rationalisme de la métaphysique — et de l'idéologie — que ni Habermas, ni Althusser, pas plus que Marx, n'ont su mener.

*Département de philosophie,
Université du Québec à Montréal.*