

Hervé Oulc'hen

## Un moment machiavélien dans la théorie. Sur Althusser

---

### Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

Hervé Oulc'hen, « Un moment machiavélien dans la théorie. Sur Althusser », *Cahiers du GRM* [En ligne], 8 | 2015, mis en ligne le 30 décembre 2015, consulté le 31 décembre 2015. URL : <http://grm.revues.org/707>

Éditeur : Marco Rampazzo Bazzan

<http://grm.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://grm.revues.org/707>

Document généré automatiquement le 31 décembre 2015. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© GRM - Association

Hervé Oulc'hen

## Un moment machiavélien dans la théorie. Sur Althusser

- 1 Machiavel représente bien plus, pour Althusser, qu'un simple auteur à commenter dans le cadre d'un cours d'histoire de la philosophie<sup>1</sup>. Il est celui qui va l'amener à affiner sa conception de la pratique politique. Pourquoi se tourner du côté de Machiavel pour chercher l'intelligibilité adéquate à la pratique politique ? Non pas pour y trouver l'esquisse d'une philosophie de la praxis, comme chez Gramsci ou chez Sartre. Mais d'abord parce que cette mise en intelligibilité semble faire défaut, ou être laissée en creux chez Marx lui-même, chez qui Althusser peine, selon ses propres dires, à trouver une théorie de la politique et de l'État, ainsi qu'il le souligne en 1978 dans « Marx dans ses limites »<sup>2</sup>. Il voit néanmoins dans les « classiques du marxisme » une distinction à approfondir entre *l'État* conçu comme appareil répressif, et le pouvoir *politique* conçu comme enjeu de prise et de conservation. L'État et le pouvoir sont passibles de deux modes d'approches différents. D'un côté, la définition de l'État comme appareil répressif appelle son approfondissement du côté d'une théorie structurale de la reproduction et des appareils idéologiques d'État (AIE). D'un autre côté, la théorie du pouvoir politique comme *enjeu* pratique (plutôt que comme objet théorique) appelle son approfondissement du côté d'une pensée de la conjoncture.
- 2 En ce sens, dans sa préface de 2009 à la réédition de « Machiavel et nous », Étienne Balibar note une différence significative entre un « "althussérisme de la structure", centré sur l'efficace des rapports sociaux, aussi bien économiques qu'idéologiques », et un « "althussérisme de la conjoncture", centré sur l'inattendu des rencontres historiques entre des circonstances et des forces politiques »<sup>3</sup>. Balibar précise que cet écart entre structure et conjoncture, entre une surdétermination nécessaire de la « pratique sociale » suivant ses différents modes – dont on a la cartographie esquissée dans *Pour Marx* –, et l'accent mis sur la contingence des rencontres historiques explorées dans « Machiavel et nous », renvoie à un seul et même problème, qui était déjà au centre de *Pour Marx* : celui de l'inégalité ou de la non-contemporanéité des rapports de forces matériels au sein d'une formation sociale donnée, impossible à ramener au format d'une totalité expressive.
- 3 La théorie des AIE relève pleinement de l'althussérisme de la structure, même si la conjoncture matérielle est déjà sous-jacente aux pratiques idéologiques, qui s'emploient précisément à convertir la contingence en nécessité, en reproduisant les cadres de légitimation aptes à assurer cette conversion continuée. Soit l'exemple fameux de l'interpellation policière : par le simple geste de me retourner, je convertis quasi immédiatement l'arbitraire des rapports sociaux en nécessité, en justification sociale d'exister (ou en « sociodicée » au sens de Bourdieu). En me retournant, je me constitue socialement comme un « bon sujet » docile, branché en dernière instance sur l'appareil de production (et ce quand bien même j'éprouverais intérieurement la mauvaise conscience d'être un mauvais sujet). L'idéologie préforme des modes de subjectivation dans lesquelles il n'y a plus qu'à se « reconnaître », en se laissant simplement interpellé. Et on a ainsi affaire, avec l'idéologie, à une structure qui, grâce à ses sujets qui « marchent tout seuls », s'auto-reproduit en intégrant l'événement, en ne lui laissant que très peu le loisir de se manifester pour lui-même.
- 4 Il en va tout autrement avec la pratique politique interrogée dans « Machiavel et nous » : on peut la définir comme *la synthèse d'un problème et d'une tâche*. En effet, Machiavel nous offre « une certaine façon de penser la politique, non pour elle-même, mais sous la forme de la position d'un problème et de la définition d'une tâche historique »<sup>4</sup>. On a donc d'un côté une exigence d'objectivation de la conjoncture, c'est-à-dire une mise à plat de la « distribution » des multiplicités aléatoires matérielles avec lesquelles compter ; et de l'autre, une exigence de définition de la tâche à accomplir face à cette conjoncture. Cette disjonction au sein de l'althussérisme de la conjoncture entre le problème à objectiver et la tâche à remplir implique une nette reformulation de la question de la coupure épistémologique, chère à l'althussérisme

de la structure : dès lors qu'on s'emploie, comme Machiavel, à penser non plus « sur » mais « sous » la conjoncture, ou « dans » la conjoncture (en l'occurrence, celle du morcellement de l'Italie, appelant l'unité comme problème et comme tâche)<sup>5</sup>, on peut dire comme le souligne Pierre-François Moreau que « c'est la politique, et plus exactement la pratique politique qui gouverne la rupture, en détermine le lieu et lui assigne son sens »<sup>6</sup>.

- 5 A l'aune de ces considérations préalables, je me propose d'interroger le « moment machiavélien » dans la théorie althusserienne de la pratique, en examinant successivement trois déplacements théoriques significatifs qu'opèrent les textes d'Althusser sur Machiavel, à propos des notions d'objectivité, d'utopie et de subjectivité.

## De l'objet à l'objectif

- 6 Dans son cours, Althusser compare la pratique théorique de Machiavel à celle de Montesquieu, deux auteurs à qui on attribue souvent la paternité d'une nouvelle science de la politique<sup>7</sup>. Montesquieu propose un discours sans sujet ni destinataire, comme l'est toute pratique théorique à prétention scientifique ; si l'on peut dire qu'il a introduit une coupure épistémologique, celle-ci s'est déroulée sur le seul plan de la processualité théorique, dans la manière dont le discours énonce les lois de son objet. Althusser cite à cet égard la préface à *De l'esprit des lois* : « J'ai posé les principes et j'ai vu les *cas* particuliers s'y plier d'eux-mêmes, les histoires de toutes les nations n'en être que les *suites* »<sup>8</sup>. D'une part, le sujet (Montesquieu) « s'absente en personne » de sa propre pratique théorique, derrière la production scientifique du concept de « lois » comme rapports nécessaires entre les choses, et derrière l'auto-subsumption des cas particuliers sous des lois dont ils ne sont plus que les « suites ». D'autre part, le processus théorique ne s'adresse à aucun destinataire en particulier. Une telle éclipse du sujet est rendue problématique, en revanche, dans le « dispositif théorique » institué par Machiavel, puisque chez lui, la théorie se voit parasitée et « démembrée » en son cœur par la pratique qu'elle appelle.
- 7 En un sens pourtant, le discours de Machiavel est *aussi* un discours sans sujet, au sens où il énonce des lois objectives, des « thèses » sur l'histoire et la politique, dont chacun (c'est-à-dire aucun sujet en particulier) peut se servir. Althusser distingue ainsi trois thèses successives à la base du dispositif théorique machiavélien. (i) Une thèse « matérialiste » selon laquelle le cours des choses (humaines comme naturelles) est immuable et soumis aux mêmes lois, ce qui a pour conséquence de rendre le monde intrinsèquement connaissable, et de fonder la possibilité d'une objectivation des conditions de la pratique. (ii) Une thèse « aléatoire »<sup>9</sup> (qui contredit la première thèse), selon laquelle toutes les choses sont soumises à la fortune, instable par définition – ce qui a pour effet de rendre le monde transformable, et de fonder la possibilité de révolutions, de changements de régimes politiques. (iii) Une thèse empruntée à Polybe sur le caractère cyclique de la succession des modes de gouvernement dans l'histoire, qui semble être la solution à la contradiction patente entre les deux premières thèses.
- 8 Althusser décèle entre ces trois thèses un jeu subtil de négations, constitutives du dispositif théorique : la négation de la première thèse, sur l'immuabilité et la connaissabilité du monde, est niée par la seconde thèse, sur la variabilité et la transformabilité du monde, qui n'en constitue pas pour autant une contradiction dans les termes, mais bien plutôt une détermination positive. La lecture symptomale qu'Althusser applique au texte machiavélien s'interroge non pas sur la lettre des thèses (ce qui aurait pour effet de nous les rendre contradictoires), mais sur la manière dont elles fonctionnent dans leur couplage, dans leur combinaison : chaque thèse ajoute une nouvelle détermination à la thèse qui la précède, loin de simplement la nier. On a donc une première thèse matérialiste qui énonce les lois de l'objectivité, en l'absence de laquelle la seconde thèse sur la fortune « ne fonctionnerait que sur le mode aléatoire du relativisme subjectif » ; or précisément grâce à cette première thèse d'objectivité, la seconde thèse, qui en est à la fois la négation et la détermination, « pose l'objectivité, c'est-à-dire l'intelligibilité du changement universel »<sup>10</sup>. On a ainsi affaire à une détermination réciproque de l'objectivité et du hasard, de sorte qu'on peut dire qu'il n'y a d'objectivité effective qu'aléatoire, de même qu'il n'y a de hasard qu'objectif. La combinaison articulée des deux premières thèses permet une approche historique par variations comparées des

phénomènes politiques. La troisième thèse ajoute une nouvelle détermination à la seconde, dans le mouvement même, encore une fois, où elle semble la nier : c'est la thèse selon laquelle « le changement s'effectue selon des formes, celles des gouvernements, pensées dans la permanence du cycle infini des révolutions »<sup>11</sup>.

- 9 Althusser mentionne, enfin, la « position » de Machiavel (qui n'est pas exactement une « quatrième thèse »). Par rapport à la troisième thèse, la position proprement machiavélienne opère un tout autre type de négation que celles que nous avons rencontrées jusqu'ici : la négation n'est plus simplement détermination, mais *complet déplacement de la thèse précédente*. En quoi consiste ce déplacement ? Le problème que pose Machiavel n'est plus celui des bons ou mauvais gouvernements existants ou ayant existé dans le cycle de l'histoire ; c'est celui d'un mode de gouvernement à venir, radicalement nouveau, dont l'impératif est de *durer*, et d'échapper au cercle de l'assujettissement et de la corruption dans lequel la théorie cyclique de l'histoire maintient les peuples. Althusser décrit ainsi cette ultime forme de négation par « position » plutôt que par « thèse » :

Cette fois, la négation n'est pas une négation terme pour terme, non-A contre A, elle contient un écart : c'est une *contre-position positive*, où le terme nouveau n'est pas déterminé par une simple négation formelle, mais par un contenu différent, introduit sous la forme de la négation (...). Dans cette position, il y a un écart significatif, un vide, un saut dans le vide théorique, une anticipation (...). Machiavel ne se contente plus de se donner les conditions théoriques de la possibilité de penser son discours sur l'histoire et la politique, l'objectivité, la « dialectique » aléatoire, les formes dans le devenir ; il va au-devant de ce qu'il veut dire : *son « objet » est en fait un objectif déterminé*<sup>12</sup>

- 10 Althusser enregistre ainsi un passage *de l'objet à l'objectif* au cœur du dispositif théorique machiavélien. En se focalisant sur l'objectif, la théorie se positionne pour se projeter en avant d'elle-même, dans une pratique qu'elle anticipe. Contrairement à l'objet, l'objectif n'est pas déterminable moyennant le jeu processuel de négation-détermination réciproque des thèses les unes par les autres. L'ultime négation qui détermine un terme nouveau, enté sur un contenu matériel extérieur à la théorie, n'est donc plus formelle ni intra-théorique.

- 11 Si l'on oppose les trois premières thèses d'un côté, et la position de Machiavel de l'autre, on a alors un dispositif théorique disjoint entre ce qu'on pourrait appeler, d'un côté, une *surdétermination théorique de l'objet*, par combinaison articulée de thèses hétérogènes, et, de l'autre côté, une *sous-détermination théorique de l'objectif*, par écart et déplacement vers la pratique qui, du point de vue de la théorie, reste un dehors indéterminé et aléatoire. La construction de l'objet théorique (la politique et ses lois) est surdéterminée par un agencement de thèses multiples et à première vue contradictoires. Les thèses ne font sens que par leur combinaison articulée, qui leur permet de jouir d'une efficacité et d'une autonomie relatives au sein du dispositif : ainsi, il y a bien place, chez Machiavel, pour une théorie générale de l'immuabilité du monde, pour une théorie générale de la fortune, pour une théorie générale du cycle historique<sup>13</sup>. En revanche, la détermination de l'objectif (un État nouveau qui soit apte à durer) est sous-déterminée par la théorie, puisqu'elle reste suspendue à ces « inconnues » que sont la conjoncture et la pratique à venir. Il s'agit, précise Althusser, d'inconnues *absolues*, et non pas d'inconnues au sens géométrique du terme, que la résolution de l'équation par raisonnement analytique permettrait de connaître<sup>14</sup>. L'objectif, c'est ce qui, dans la théorie, se dérobe au format de l'objet, au format du concept ou concret-de-pensée ; c'est ce qui vient court-circuiter le procès de production théorique lui-même, en nous mettant du coup aux prises avec un concret-*réel*.

- 12 Dès lors, la visée de l'objectif pratique n'est passible ni d'une raison analytique – qui dissoudrait la synthèse entre la tâche et le problème dans un concept déterminable a priori ; ni d'une raison dialectique – qui envisagerait l'objectif comme une synthèse expressive et totalisante de conditions antérieures, éventuellement imputables à une praxis subjective ou collective (si l'on suit la lecture gramscienne de Machiavel). Althusser renvoie dos-à-dos ces deux modes d'être de la raison, l'analytique et le dialectique – opposition qui, on le sait, constitue le nerf du débat entre Sartre et Lévi-Strauss dans les années 1960 – pour proposer une troisième modalité, irréductible aux deux premières : celle de la *raison aléatoire*. La pratique (la pratique politique,

du moins) relève d'une intelligibilité aléatoire, ce qui constitue un véritable défi pour la théorie, comme le souligne Althusser dans le passage suivant, qui synthétise bien son propos :

Mais nous sommes alors en face d'une pensée exceptionnelle. D'un côté des conditions définies avec la dernière précision, depuis l'état général de la conjoncture italienne, jusqu'aux formes de la rencontre entre la Fortune et la *virtù* et aux exigences du processus de la pratique politique ; de l'autre l'indécision totale sur le lieu et le sujet de la pratique politique. Ce qui est frappant est que Machiavel tient fermement les deux bouts de la chaîne, bref, pense et pose cet écart théorique, cette espèce de contradiction, sans vouloir lui proposer dans la pensée, sous la forme d'une notion ou d'un rêve, une réduction ou une solution théorique quelconque. Cette pensée de l'écart tient au fait que Machiavel non seulement pose, mais pense *politiquement* son problème, c'est-à-dire comme une contradiction dans la réalité, qui ne peut être levée par la pensée, mais par la réalité, c'est-à-dire par le surgissement nécessaire mais imprévisible, inassignable dans le lieu, le temps, et la personne, des formes *concrètes* de la *rencontre* politique dont seules les conditions générales sont définies. Place est ainsi faite, dans cette théorie qui pense et maintient l'écart, pour la pratique politique, place lui est faite par cet agencement de notions théoriques écartelées, par le décalage entre le défini et l'indéfini, le nécessaire et l'imprévisible. Ce décalage pensé et non résolu par la pensée, c'est la présence de l'histoire et de la pratique politique dans la théorie même<sup>15</sup>.

- 13 Il y a donc un écart ou un « décalage » interne à la théorie qui, *d'un strict point de vue théorique*, restera sans solution. Le décalage en question est justement ce qui sépare l'objet de l'objectif.

## Une utopie théorique

- 14 L'indétermination épistémique quant à la rencontre entre le sujet pratique et la conjoncture n'en est pas moins précédée, on le voit, par une combinaison articulée de thèses théoriques rigoureuses, appuyées en outre sur un matériau historique précis permettant de *prouver la possibilité matérielle* – bien qu'elle reste totalement aléatoire<sup>16</sup> – d'un Prince nouveau. Machiavel invoque ainsi l'exemple historique de César Borgia qui, n'étant politiquement « rien » au départ, n'en a pas moins fondé une principauté entièrement nouvelle. Le matériau historique permet l'élaboration d'une *théorie générale* de la conjoncture et de l'histoire.
- 15 Althusser insiste beaucoup, également, sur la manière dont Machiavel revisite l'Antiquité latine. Ce n'est pas une Antiquité reproduite idéologiquement à travers des rites de célébration dans les beaux-arts, la littérature, la philosophie ou le droit, qui intéresse Machiavel. Ce qui retient son attention, c'est l'Antiquité oubliée de la politique :

L'Antiquité qu'il invoque n'est pas l'Antiquité universelle, c'est celle *dont on ne parle pas* : pour pouvoir recourir à cette Antiquité-là il se donne la première et la refuse dans un même mouvement. De cette négation sort la détermination : à savoir l'Antiquité politique, celle de la pratique politique, la seule qui puisse être mise en rapport de comparaison théorique avec le présent politique, pour permettre la compréhension du présent, la définition de l'objectif politique, et des moyens d'action politiques. À partir de là commence un incessant va-et-vient entre le passé et le présent, une comparaison interminable (au sens où une analyse est interminable : comme l'action politique, jamais achevée, toujours à reprendre si on veut qu'elle dure) entre l'Antiquité, et avant tout Rome, centre des centres du passé, *l'exemple par excellence de la durée d'un État*, et les temps présents, et avant tout l'Italie, centre des centres de la misère politique<sup>17</sup>.

- 16 Il y a donc deux Antiquités qui s'excluent mutuellement. L'Antiquité « universelle » des principes et des modèles à laquelle nous aimons nous identifier, selon la dynamique idéologique de reconnaissance et de méconnaissance mêlées, tend à refouler l'Antiquité politique. À l'inverse, le refus de cette Antiquité sublimée – pensons, dans un autre ordre d'idées, à la critique que fait Vernant du « miracle Grec » – fait apparaître l'autre Antiquité, celle de la pratique politique, dont on ne voulait pas parler. Des deux Antiquités, seule l'Antiquité de la pratique politique constitue un point d'appui adéquat à la compréhension du présent, en permettant des va-et-vient effectifs et fructueux entre le passé et le présent. Loin de tomber dans l'écueil d'un repli identificatoire sur un passé fantasmé, ces va-et-vient sont mis au service de la détermination de l'objectif politique. Faute de disposer d'une pratique au présent qu'elle ne peut que projeter au-delà d'elle-même, la théorie peut néanmoins aller chercher dans le passé des exemples avérés de cette pratique introuvable, mais à condition de revenir aussitôt au présent.

- 17 Althusser précise qu'on n'en a jamais fini avec ces aller-retours entre l'Antiquité politique et le présent : le caractère interminable de l'analyse (qui empêche précisément d'envisager l'Antiquité comme une fin, comme un modèle de perfection à imiter) est fonction du caractère intrinsèquement inachevé de l'action politique elle-même, telle qu'elle s'impose à nous au présent comme objectif aléatoire. Du coup, l'Antiquité est moins invoquée par Machiavel comme un bel objet fini à contempler ou à imiter, que comme un réservoir inépuisable de schèmes pratiques prompts à faire durer un État. Rome n'est pas convoquée pour sa puissance d'interpellation axiologique, comme le régime le meilleur, mais comme l'exemple-type de l'État qui a su s'inscrire dans la durée, ce qui ne peut manquer d'interpeller ceux qui, comme Machiavel en son temps, sont aux prises avec la déconfiture politique de l'Italie. Althusser précise : « Rome, c'est donc la position d'un problème résolu : le problème même de l'Italie pour Machiavel »<sup>18</sup>.
- 18 C'est d'abord le problème politique tel qu'il se pose au présent qui définit le sens que l'on donne à l'Antiquité, et non l'inverse. Le rapport à l'Antiquité appelle ainsi une forme d'histoire récurrente au sens bachelardien du terme, mais transposée sur le terrain de la pratique : c'est le problème tel qu'il se pose au présent, avec toutes ses données aléatoires, qui éclaire le passé, et qui nous dévoile la « vérité effective » de l'Antiquité réelle, tout en sanctionnant dans un même mouvement le caractère idéologique de l'Antiquité « universelle ».
- 19 Sur ce point, il est significatif qu'Althusser interprète l'expression « vérité effective de la chose » en un sens spinoziste, qui n'est pas sans faire écho à l'importance qu'il donne par ailleurs aux deux motifs chers à Spinoza de la vérité comme norme d'elle-même et du faux, et de la possession par l'entendement d'une idée vraie « en effet ». Ainsi, Machiavel « dit le vrai, qui désigne le faux, pour condamner le faux, et frayer sa voie au vrai »<sup>19</sup>. Le dire-vrai machiavélien est entièrement gouverné par le problème politique que pose le présent. Il a une dimension normative et récurrente à l'égard du passé : une certaine idée de l'Antiquité, qui est en même temps une idéologie morale de la politique, se voit sanctionnée sous l'effet de ce dire-vrai. On voit ainsi comment le motif bachelardien (voire spinoziste) de la rupture épistémologique se trouve infléchi dès lors que la question du présent comme problème pratique fait irruption dans la théorie. Ainsi, Machiavel « sait qu'il n'y a de vérité ou plutôt de vrai qu'effectif, c'est-à-dire porté par ses effets, inexistant en dehors d'eux, et que l'effectivité du vrai se confond toujours avec l'activité des hommes »<sup>20</sup>.
- 20 Paradoxalement, Althusser accouple ce thème de l'effectivité du vrai avec celui de l'utopie : il y aurait un utopisme singulier de Machiavel, dont témoigne son invocation de l'Antiquité romaine comme lieu autre que le réel présent. Dans ses « Notes sur Machiavel », Gramsci avait déjà mis l'accent sur le caractère utopique du *Prince* : n'existant pas dans la réalité historique, le Prince, « symbole du chef, du condottiere idéal », est le fruit d'une « imagination concrète qui opère sur un peuple dispersé et pulvérisé pour y susciter et y organiser une volonté collective »<sup>21</sup>. Le *Prince* n'est pas pour Gramsci une utopie abstraite coupée de la pratique : c'est ce qu'on pourrait appeler une utopie politique, ou une utopie-manifeste, *manifestant* précisément l'union concrète de la théorie de la pratique. Le théoricien stratège (condottiere ou parti) doit « susciter », « organiser » cette union selon un schéma classique de transitivité de la théorie à la pratique – avec lequel la philosophie gramscienne de la praxis n'a pas rompu. C'est ce qui justifie par ailleurs la possibilité d'un Prince Moderne incarné par le parti du prolétariat.
- 21 Plus rien de tel chez Althusser : *l'utopie machiavélienne est de part en part théorique*, elle « produit ses effets dans la théorie », elle participe à l'élaboration de la vérité effective de la chose, et se confond « avec l'effort de Machiavel pour penser les conditions de possibilité d'une tâche impossible, pour penser l'impensable »<sup>22</sup>. Si l'utopie théorique ne se confond évidemment pas avec l'utopie idéologique, qui fantasme le lieu de la politique, « elle n'est pas non plus *pour l'essentiel* une utopie politique »<sup>23</sup>. Formule énigmatique au premier abord, où Althusser se démarque de Gramsci : pour ce dernier, le discours machiavélien est au contraire une utopie essentiellement politique, dont le but est de promouvoir une belle union entre la théorie et la pratique, qu'incarne la figure du condottiere comme symbole « plastique » de la volonté collective. Dans l'utopie théorique althussérienne, en revanche, la question de la transitivité de la théorie à la pratique *n'est plus l'essentiel*, puisque loin de trouver sa raison d'être dans

une pratique qu'elle organise et dirige, *la théorie ne renvoie indéfiniment qu'à elle-même*. Elle s'ouvre à la pratique tout en se tenant au bord de cette béance, comme si un irréductible abîme devait l'en séparer, comme si une désunion plus profonde entre théorie et pratique rendait sinon improbable, du moins extrêmement aléatoire la possibilité matérielle de leur union.

22 *L'utopie, c'est le point d'épuisement de la théorie dans son effort entêté pour rendre intelligible la pratique*. L'utopie n'est donc pas une fuite en dehors de la théorie, dans l'imaginaire ou dans le rêve, ni une réconciliation entre la théorie et la pratique. Elle est le point où la théorie bute contre elle-même, contre ce qui lui demeure impossible à penser – ce présent qui lui résiste –, sinon de façon détournée, en se portant vers un *lieu autre*, mais qui n'est pas pour autant imaginaire, puisqu'il s'agit d'une expérience passée, où un problème politique similaire à celui que pose le présent s'est trouvé résolu. En aucun cas ce détour vers le passé ne dispense la théorie de relancer son effort pour penser le présent, malgré le caractère impensable de ce dernier. La raison aléatoire a donc pour lot une dynamique utopisante, qui l'écartèle entre une pratique à venir, qui n'est pas encore et qui n'advientra peut-être jamais, et une pratique passée, qui n'est plus. L'utopie n'est autre que le nom de cet écart. Dès lors, l'utopie théorique s'oppose radicalement à l'utopie morale ou politique, qui invoque le passé comme modèle pour le rejouer au présent, opérant donc à rebours de l'histoire récurrente, puisque c'est alors le passé pris pour norme qui se pose en position de surplomb par rapport au présent.

23 Sur cette question, Althusser propose une importante digression par rapport à Machiavel, pour s'interroger sur les premières pages du *18 Brumaire*, où Marx évoque la propension des révolutionnaires Girondins de 1789 à se parer des oripeaux d'illustres sénateurs romains : « La révolution bourgeoise avance à reculons, elle pénètre dans l'avenir les yeux tournés vers le passé »<sup>24</sup>. Il s'agit là d'une illusion nécessaire : car en effet, il fallait à ces bourgeois « l'excès du passé par rapport au présent pour masquer l'étroitesse du contenu effectif de la révolution bourgeoise »<sup>25</sup>. L'utopie romaine fonctionne ici comme une illusion compensatrice, pour masquer et légitimer l'étroitesse de l'objectif : en l'occurrence, la prise du pouvoir comme enjeu de lutte entre deux classes exploiteuses (noblesse et Tiers-État). L'excès du passé romain comme mythe sert alors à combler un décalage dans la lutte de classes, entre exploités d'une part, entre exploités et exploités d'autre part.

24 Il n'est pas inutile sur cette question du décalage interne à la lutte de confronter la lecture qu'Althusser donne de ce début du *18 Brumaire* à celle qu'en a proposée Sartre dans le deuxième chapitre de *Questions de méthode*. Contrairement à ce dernier, Althusser ne fait aucun cas de l'énoncé célèbre de Marx selon lequel les hommes font leur propre histoire dans des circonstances non choisies. Et pour cause : cette thèse sur la faisabilité de l'histoire par les hommes concrets posant leurs moyens et leurs fins en situation relève encore à ses yeux des antiennes humanistes du jeune Marx d'avant la coupure. Pour Sartre en revanche, l'utopie romaine des bourgeois de 1789 requiert un mode d'intelligibilité dialectique, entée sur la dynamique totalisante de la praxis qui fait l'histoire sur fond de conditions héritées et non choisies. Sartre analyse la déclaration de guerre entre l'Autriche et la France par le groupe des Girondins en 1792, armateurs et négociants bordelais pour la plupart. Il refuse d'y voir une simple lutte d'intérêts, ou un épisode de rivalité commerciale ; ce serait minimiser l'importance de la praxis politique singulière des individus co-impliqués dans cet événement. Pour ces universels singuliers que sont Brissot, Guadet, Gensonné, Vergniaud, la réalité politique de 1792 (la guerre) n'est pas déductible a priori d'un concept de la bourgeoisie ; elle est un absolu, un irréductible. Sartre nous met en garde de ne pas totaliser l'événement trop vite et sans preuves ; on risquerait de perdre le réel. Saisir le réel de l'histoire, c'est approfondir les hommes singuliers qui la font. Ainsi, « les Girondins ont existé, ils ont poursuivi des fins définies, ils ont fait l'histoire dans une situation précise et sur la base de conditions extérieures ; ils croyaient escamoter la Révolution à leur profit ; en fait ils l'ont radicalisée et démocratisée. C'est à l'intérieur de cette contradiction *politique* qu'il faut les comprendre et les expliquer »<sup>26</sup>. Les Girondins ne sont les jouets d'aucune mécanique, d'aucune loi des intérêts les dirigeant à la manière d'une main invisible. Ils ne sont pas les jouets d'une histoire qui se jouerait d'eux ; *ils sont en revanche les jouets de leurs propres actions*, qu'ils compromettent dans des structures symboliques et politiques dont ils héritent. C'est ainsi qu'ils s'irréalisent en romains illustres,

ce qui correspond parfaitement à leur habitus de classe : ils sont en l'occurrence les héritiers d'une culture classique. Sartre reprend la remarque de Marx selon laquelle les révolutionnaires revêtent des détroques du passé : « leur façon de se *dire* Caton, c'est leur manière de se *faire* bourgeois »<sup>27</sup>. Affirmer que dans cette affaire, seul le résultat objectif suffit à circonscrire l'agir historique de ces bourgeois, c'est manquer précisément la manière dont ils ont agi. La phrase (se dire Caton) et le contenu (se faire bourgeois) coïncident ici. Ce n'est pas dans les faits produits qu'il faut juger ces révolutionnaires, mais « dans la contradiction politique » qui les habite, et dans laquelle ils agissent. Ce qui implique « une idée neuve de l'action humaine »<sup>28</sup> : ils ont agi dans cette contradiction entre phrase et contenu, et *malgré elle*, ils se sont faits bourgeois tout en se rêvant romains.

- 25 Ce qui apparaît alors, c'est un phénomène de double conduite intentionnelle : la praxis bourgeoise poursuit ses fins objectives (faire valoir ses intérêts) tout en s'irréalisant, en se dédoublant en action réelle d'un côté, et en geste (c'est-à-dire en acte imaginaire) de l'autre. Mais ce dédoublement n'en reste pas moins imputable à une seule et même praxis. Le geste irréalisant de la classe bourgeoise montante qui se prétend universelle compense l'étroitesse de ses objectifs en jouant sur une scène imaginaire des rôles du passé. La praxis est alors passible d'une double lecture :

La vérité de la *praxis* imaginaire est dans la *praxis* réelle et *celle-là*, dans la mesure où elle se tient pour simplement imaginaire, enveloppe des renvois implicites à *celle-ci* comme à son interprétation. Le bourgeois de 89 ne prétend pas être Caton pour arrêter la Révolution en niant l'Histoire et en remplaçant la politique par la vertu ; il ne dit pas non plus qu'il ressemble à Brutus pour se donner une compréhension mythique d'une action qu'il fait et qui lui échappe : c'est l'un et l'autre à la fois. Et c'est justement cette synthèse qui permet de découvrir une action imaginaire en chacun comme doublet, à la fois, et matrice de l'action réelle et objective<sup>29</sup>.

- 26 La contradiction politique est donc vécue et résolue sur le seul plan de la praxis, sur le mode du dédoublement de la praxis en une action imaginaire, tournée vers le mythe, et en une action réelle, branchée sur l'événement historique en cours. La praxis dans cette situation singulière, c'est justement cette synthèse contradictoire entre le geste irréel et l'action objective. Il n'y a pas lieu d'opter pour l'un ou l'autre code d'intelligibilité de l'histoire, la structure ou la conjoncture, le mythe ou l'événement : pour le bourgeois de 89, refroidir l'événement en l'intégrant à une structure de sens sous-jacente (le mythe de Rome comme république des vertus citoyennes), et co-participer au devenir dialectique de l'événement historique lui-même, dans sa brûlante actualité, c'est tout un. L'« idée neuve de l'action » qui se dégage de cet exemple implique de prendre acte, par la double lecture, de la complexité intentionnelle de toute action humaine dès lors qu'on l'envisage en situation, dans sa singularité. De considérer, en somme, l'action humaine sur le modèle d'une synthèse disjointe entre le réel et l'irréel, entre le code d'une histoire « froide » (le mythe romain) et le code d'une histoire « chaude » (la participation effective à l'événement en cours)<sup>30</sup>. Cette disjonction dans l'action est compatible avec la rationalité dialectique.

- 27 Contrairement à Sartre, Althusser ne tient guère compte de cette complexité intentionnelle de l'agir historique et de ses codes, puisque le procès historique n'est pas, selon lui, porté par des hommes concrets, à approfondir dans leur devenir totalisant et contradictoire, mais par des « masses » toujours déjà prises dans l'idéologie<sup>31</sup>. Le recours à Rome comme utopie morale s'explique alors par un processus *univoque* d'interpellation idéologique des masses en sujets moraux de l'histoire. L'utopie morale des bourgeois de 89 n'est rien d'autre, pour Althusser, que « la forme dans laquelle la bourgeoisie mobilise ses propres exploités (et se mobilise elle-même) au service de ses objectifs politiques : la prise du pouvoir d'État »<sup>32</sup>. Rien d'autre, donc, qu'une forme d'interpellation ou d'idéologisation massive du peuple, instrumentalisée par la bourgeoisie en lutte contre la noblesse.

- 28 Dans cette lecture althusserienne du *18 Brumaire*, c'est donc toute la complexité intentionnelle des actions singulières qui est perdue ; mais on y gagne en revanche un éclairage fructueux sur la place qu'occupe l'Antiquité latine dans la théorie machiavélienne. Si Machiavel invoque Rome, ce n'est absolument pas d'une façon similaire à celle des bourgeois de 1789 ; au contraire, il anticipe même, selon Althusser (qui suit Gramsci sur ce point), sur le manifeste

marxiste de la révolution sociale du XIX<sup>e</sup> siècle qui, contrairement à la Révolution bourgeoise, n'a plus besoin de recourir au passé comme mythe. Marx écrit à ce sujet : « Là, la phrase excédait le contenu ; ici, le contenu déborde la phrase »<sup>33</sup>. Cet énoncé permet d'éclairer le concept d'utopie théorique dont Althusser crédite Machiavel. Une utopie théorique, c'est d'abord une utopie sans phrases, ou du moins, une utopie dont le contenu réel, la conjoncture brûlante, excède la phrase. A contrario, l'utopie idéologique s'empresse de déréaliser le contenu par la phrase : elle refroidit la conjoncture en l'intégrant à une structure préexistante, à un mythe qui nous interpelle et que l'on s'efforce de faire revivre, de rejouer sur la scène de l'histoire.

29 L'utopie théorique fait effort pour penser l'impensable – l'événement aléatoire dans tout son excès brûlant – en comptant sur les seules ressources de la théorie. C'est ce qui explique l'insistance d'Althusser sur le silence de la théorie : face à la conjoncture, la théorie se tait, atteint une forme de point-zéro, mais c'est précisément ce qui l'empêche de sombrer dans le bavardage idéologique, c'est-à-dire de se nier elle-même. La théorie reste peut-être sans voix, mais du moins se donne-t-elle ainsi le moyen de faire l'épreuve de son réel. Le silence de la théorie n'équivaut donc pas à son désaveu : c'est plutôt son ultime ressource, son comble dès lors qu'elle se confronte à la pratique, à un concret-réel irréductible aux concrets-de-pensée. Avec cet étrange concept d'utopie théorique, Althusser s'efforce alors paradoxalement de penser ce qu'on pourrait appeler le *réel de la théorie*.

30 La référence à l'Antiquité amène, en outre, à questionner le sujet de la pratique appelé en creux par la théorie. Ce qui « interpelle » l'individu en *sujet politique*, ce n'est pas la vertu, dont l'Antiquité universelle nous fournirait le modèle, mais la *virtù*, concept autrement plus problématique que nous allons examiner à présent à travers les lunettes althussériennes.

## Solitude des sujets

31 Revenons donc à l'épineuse question de la place du sujet dans la théorie machiavélienne. On l'a vu, Althusser distingue d'une part *l'espace sans sujet de la pure théorie* (« supposé qu'elle existe »), espace surdéterminé, sursaturé de thèses, où « la vérité vaut pour tout sujet possible », c'est-à-dire pour aucun sujet en particulier, fût-il transcendantal ; et, d'autre part, *l'espace de la théorie sous conjoncture*, qui « n'a de sens que par son sujet, possible ou requis »<sup>34</sup>. L'espace de la pensée sous conjoncture est un espace raréfié et *ouvert à la pratique* ; un espace en attente d'un sujet capable d'occuper le vide : ainsi, l'exhortation finale d'un Prince nouveau à unifier l'Italie.

32 La notion d'interpellation prend alors un tout autre sens que celui que nous avons évoqué à propos des AIE : en effet, Machiavel « nous interpelle à partir d'un lieu qu'il nous appelle à occuper comme "sujets" (agents) possibles d'une pratique politique possible »<sup>35</sup>. Cette interpellation n'indexe pas les individus sur des formes-sujets pré-esquissées dans la matérialité imaginaire immanente aux rapports sociaux ; *elle fait signe vers une forme-sujet qui reste entièrement à inventer*. La puissance d'interpellation qui se dégage aujourd'hui encore de la lecture de Machiavel est inséparable des « saisissements » qu'elle nous procure : loin que l'œuvre (ou le « travail de l'œuvre », selon la belle expression de Lefort) nous maintienne dans une attitude d'antiquaire à l'égard du passé, c'est d'abord au présent ou pour le futur qu'elle nous saisit, en trouant la plénitude de nos espaces théoriques *et* idéologiques d'un vide pratique, d'un néant politique qui se présente à nous comme l'indication indéterminée d'une tâche à accomplir. Ce qui nous *saisit* encore aujourd'hui chez Machiavel – et ce qui a pu saisir certains de ses illustres lecteurs tels que Hegel ou Gramsci, évoqués par Althusser –, c'est son mode de raisonnement « complètement aléatoire », qui laisse indéterminé le nom du Prince nouveau, de l'agent requis par la pratique politique à venir.

33 En ce sens, Machiavel est un témoin de choix de l'histoire qu'Althusser retrace, dans un texte tardif (1982), du « courant souterrain du matérialisme de la rencontre ». Précisément parce que son objectif, dans le contexte d'une Italie morcelée, est de « créer les conditions d'une déviation, et donc d'une rencontre pour que "prenne" l'unité italienne »<sup>36</sup>. Ce sont bien les conditions *et* la transformation, ou le problème et la tâche, qui doivent, dans un mouvement synthétique, être inventés afin qu'ils se « rencontrent » et que l'objectif fixé (l'unification de l'Italie) puisse « prendre » concrètement, à la faveur d'un *clinamen*, d'une entorse faite à l'ordre

social existant. Afin que puisse avoir lieu la rencontre ou la coïncidence entre les conditions et la transformation, entre la fortune et la *virtù*, il faut d'abord que la théorie fasse silence sur le lieu et sur le sujet de la rencontre, plutôt que de nommer des lieux et des hommes actuellement existants : « L'unité sera faite s'il se rencontre un homme sans nom qui ait assez de chance et de vertu pour s'installer quelque part, dans un coin d'Italie *sans nom* »<sup>37</sup>.

34 La rencontre entre le « bon » sujet et le « bon » lieu est suspendue à ce silence de la théorie, qui doit ménager un double vide dans son propre espace : un vide quant aux conditions, et un vide quant à la transformation. Tout se passe alors comme si la pratique à venir devait dévoiler *après-coup* ses propres conditions : des conditions nécessairement *déviées* par rapport aux conditions précédentes, auxquelles la construction théorique par thèses combinées avait pu nous donner accès. Le critère de la déviation (qui, dans l'histoire souterraine du matérialisme de la rencontre, a bien sûr un précédent chez les Atomistes de l'Antiquité) est décisif : il rend impossible toute détermination a priori de la bonne conjoncture. Seule la pratique elle-même, c'est-à-dire la rencontre entre la fortune extérieure et la *virtù* « intérieure » du sujet, pourra dévoiler a posteriori quelles étaient les conditions favorables. L'intelligibilité aléatoire de la pratique ne peut être donc déterminable qu'a posteriori, par la pratique elle-même. On a affaire à « des formes théoriques qui mettent au premier plan la pratique politique en personne »<sup>38</sup>. Force est de reconnaître la limite de la théorie sur ce point, exposée à la « vérité effective de la chose » qui s'atteste d'abord dans et par la pratique.

35 Le concept machiavélien de *virtù*, notion « à l'état pratique » par excellence, exprime l'écart, le déplacement que la raison aléatoire produit par rapport au concept classique de sujet pratique. Formellement, la démarche est similaire à celle mise en œuvre dans « Idéologie et appareils idéologiques d'État » : il s'agit de se donner au départ une notion surdéterminée par la tradition philosophique – le sujet – pour voir ensuite ce qui résulte de cette notion à la fin de l'analyse, et pour enregistrer le type d'altération qu'elle subit :

Moral le plus souvent possible, immoral quand le résultat politique l'exige, mais toujours par *virtù*, moral par *virtù*, immoral par *virtù* : tel est le Prince, cet individu singulier qui n'est pas un particulier. C'est pourquoi la *virtù* de l'individu-Prince n'a rien à voir ni avec l'individualisme de la puissance, ni avec l'esthétisme du brio : tout en étant l'attribut d'un individu, la *virtù* n'est pas l'essence intérieure de l'individualité ; elle n'est que la réflexion, aussi consciente et responsable que possible, des conditions objectives de la réalisation de la tâche historique de l'heure dans un individu-Prince<sup>39</sup>.

36 La *virtù* n'est en elle-même ni vice, ni vertu. Elle est une sorte de disposition vide : la disposition pratique minimale d'un individu, qui lui permet de faire usage de toutes les autres dispositions, morales comme immorales. On quitte ainsi le plan idéologique des identifications imaginaires à des principes, à des formes-sujet réifiées, ou à des modèles préfabriqués de vice et de vertu, pour passer sur un plan autrement plus intéressant, au-delà de toute alternative entre moralisme et cynisme : celui des usages. La *virtù*, c'est la chance donnée aux individus de se libérer du cercle de la reproduction idéologique. Mais elle n'en reste pas moins très difficile à cerner, car elle se dérobe à l'objectivation théorique : quand bien même elle se juge à ses résultats, on serait bien en peine d'en fournir un concept définitif, sauf à verser dans des philosophies spontanées de l'action politique qui en dénaturent le sens, telles que « l'individualisme de la puissance » ou « l'esthétisme du brio ». Ces philosophies spontanées ne gardent que l'un des termes de la rencontre, le sujet, au mépris de la conjoncture qui l'interpelle à agir.

37 Il a souvent été souligné que l'immoralisme (ou le machiavélisme) de Machiavel était un faux problème : Merleau-Ponty, avant Althusser, avait insisté sur ce point en faisant de la pensée machiavélienne un « humanisme vrai », qui « affronte comme un problème le rapport de l'homme avec l'homme et la constitution entre eux d'une situation et d'une histoire qui leur soient communes », contrairement à l'humanisme de « l'homme intérieur qui ne trouve aucune difficulté de principe dans ses rapports avec les autres »<sup>40</sup>. Ce n'est évidemment pas de cette oreille existentialiste que l'entend Althusser : loin de renvoyer à une intersubjectivité, à une situation entrelacée d'adversité entre des hommes concrets, le concept de *virtù* est d'abord *le fait de la solitude du Prince* ou, pour le dire autrement, *le fait de la solitude d'un sujet = x de*

*la pratique à venir* – à quoi fait écho, nous allons le voir dans un instant, la solitude de celui qui, depuis l'espace théorique, en appelle à un Prince nouveau.

38 La *virtù*, c'est ce qui arrache l'individu à sa particularité pour lui donner une singularité. Gardons-nous cependant d'y voir un universel singulier, à la manière de Sartre : comme on l'a vu précédemment, la pratique du Prince n'est pas redevable d'une intelligibilité dialectique, qui ferait du sujet praxique l'incarnation enveloppée d'une totalisation d'enveloppement ou d'un universel dynamique, en cours de déploiement. La *virtù* n'a d'intelligibilité qu'aléatoire : elle n'est pas l'expression de « l'essence intérieure » d'un sujet, fût-elle, comme chez Sartre, prise dans une « réciprocité de perspectives » avec l'époque qui l'enveloppe. Elle exprime d'abord la manière dont la conjoncture objective se réfléchit dans tel individu (indéterminable, voire introuvable a priori), ou encore, la manière dont un problème aléatoire *se pose* à un individu, en l'interpellant pour une tâche politique nouvelle. Il est significatif que pour Althusser, la « rencontre » se fasse d'abord entre la *virtù* et la fortune, sans qu'on ait besoin dans cette affaire de convoquer « le rapport de l'homme avec l'homme », ni de faire appel à autrui comme problème<sup>41</sup>. Assurément, il s'agit là d'une distance prise à l'égard des lectures phénoménologiques de Machiavel. Au départ, *la rencontre est une rencontre sans autrui* (ou du moins, une rencontre où la structure-autrui n'est pas déterminante). Car en effet, avant d'être l'expression d'un rapport conflictuel aux autres, la *virtù* désigne la manière, pour un individu *d'habiter seul un problème politique*.

39 Dans un article de 1977 justement intitulé « Solitude de Machiavel », Althusser précise que si l'individu a de la *virtù*, « c'est qu'il se trouve possédé et saisi par elle »<sup>42</sup>, comme une sorte de mana résultant de la rencontre avec la fortune. Tout se passe comme si toute politique effective était conditionnée par une forme de *solipsisme pratique*. Althusser s'interroge sur la portée de ce leitmotiv machiavélien : « il faut être seul pour fonder un État nouveau ». Cela signifie qu'il faut « se trouver, par fortune et *virtù*, comme arraché radicalement, coupé de toutes racines »<sup>43</sup>. La rencontre n'a rien à voir avec une prise de conscience : le prince nouveau se retrouve seul face à la fortune, jeté là sans l'avoir expressément choisi<sup>44</sup>.

40 La *virtù* peut alors être envisagée comme un mode singulier de subjectivation, ce que souligne Stéphane Legrand dans l'analyse qu'il propose de « Machiavel et nous » : le concept de *virtù*, dit-il, excédant de façon structurelle toutes les vertus, signifie « l'écart par rapport à l'étant comme tel, à l'étant en tant qu'étant, à ce qui est », ou encore, « un certain rapport interne de la qualité à elle-même, ou plutôt du sujet à sa propre subjectivité », qui enjoint au Prince d'être « à la pointe extrême de la désobjectivation », de « n'être plus que sa fonction »<sup>45</sup>. Dit avec les mots d'Althusser : « Le Prince étant défini uniquement, exclusivement, par la fonction qu'il doit accomplir, c'est-à-dire par le vide historique qu'il doit remplir, est une forme vide, un pur possible-impossible aléatoire »<sup>46</sup>.

41 A cette solitude pratique du Prince, à la fois homme exceptionnel par sa nouveauté, et homme sans qualité du fait de sa capacité rusée à utiliser toutes les qualités sans s'identifier jamais à aucune, répond comme en écho la solitude théorique du penseur, Machiavel lui-même. C'est un trait constant de la démarche d'Althusser que d'insister sur la solitude théorique des penseurs, présentés comme des *découvreurs* (ainsi, Marx découvrant le « continent » Histoire, Freud découvrant le « continent » Inconscient). Mais cette solitude théorique prend un tour nettement plus accusé et dramatisé avec Machiavel : elle est désormais l'effet direct de la pensée sous conjoncture. La pensée de Machiavel a survécu à son auteur dans une forme de solitude, due précisément à la conjoncture intellectuelle dans laquelle elle a continué à se trouver : ainsi, si Machiavel est resté isolé, ce n'est pas, bien sûr, parce qu'« on s'est battu sur sa propre pensée », mais plutôt parce qu'« on n'a pas pensé dans sa pensée »<sup>47</sup>. Cette pensée était-elle donc à ce point exceptionnelle qu'on ne l'ait pas comprise ? C'est assurément ce que laisse entendre Althusser, non sans s'exercer lui-même à *penser dans la pensée de Machiavel*. En témoignent les trois aspects que nous avons distingués de ce « moment machiavélien » dans la théorie : le passage de l'objet à l'objectif ; l'utopie théorique ; le solipsisme pratique de l'homme politique, à quoi répond en écho le solipsisme théorique du philosophe conseiller, ou stratège.

## Conclusion

42 Quel bilan pouvons-nous tirer de cet exercice de pensée dans la pensée machiavélienne ? On peut dire que c'est dans « Machiavel et nous » qu'Althusser prend le plus pleinement acte du problème du *passage à la pratique* inhérent au structuralisme que Deleuze considère dans un fameux texte comme étant l'ultime critère à quoi reconnaître le structuralisme :

Aussi y a-t-il un *héros* structuraliste : ni Dieu ni homme, ni personnel ni universel, il est sans identité, fait d'individuations non personnelles et de singularités pré-individuelles. Il assure l'éclatement d'une structure affectée d'excès ou de défaut (...). Qu'il appartienne à une nouvelle structure de ne pas recommencer des aventures analogues à celles de l'ancienne, de ne pas faire renaître des contradictions mortelles, cela dépend de la force résistante et créatrice de ce héros, de son agilité à suivre et sauvegarder les déplacements, de son pouvoir de faire varier les rapports et de redistribuer les singularités, toujours émettant un coup de dés. Ce point de mutation définit précisément une praxis, ou plutôt le lieu même où la praxis doit s'installer<sup>48</sup>.

43 Tout se passe comme si Althusser avait trouvé chez Machiavel ce héros structuraliste qu'évoque Deleuze. *En la personne du « Prince nouveau » d'une part*, maître des simulacres (« grand simulateur et dissimulateur ») comparé à un centaure mi-homme, mi-bête, capable par sa *virtù* de se dédoubler encore quand il fait la bête, en se faisant renard rusé pour user tantôt de la force du lion qui fait peur aux loups, tantôt des lois humaines pour s'assurer du contentement du peuple, quitte au besoin à faire passer la force pour juste, ou les lois pour fortes<sup>49</sup>. *En la personne du penseur Machiavel d'autre part*, qui traite la théorie « à la fois comme ce qui éclaire les grandes réalités sociales qui commandent la lutte politique, et comme un moment subordonné de cette lutte, inscrit quelque part dans la lutte »<sup>50</sup>.

44 Althusser insiste sur l'indétermination de ce « quelque part » : pas plus que le penseur ne peut nommer ni le lieu, ni le sujet de la rencontre qu'il appelle, il ne peut nommer le lieu où, dans la conjoncture, sa théorie rencontrera son réel, c'est-à-dire, pour reprendre les termes de Deleuze, « le lieu même où la praxis doit s'installer ». Du moins Machiavel, lucide, « savait-il qu'il se tenait en retrait, qu'il s'agissait d'un simple écrit, pas plus, qu'il abandonnait lui aussi à la chance d'une rencontre anonyme »<sup>51</sup>. Et c'est sans doute là sa dernière, sa plus profonde solitude, précise Althusser : « Il savait que si sa pensée contribuait à faire un peu d'histoire, il ne serait plus là. *Cet intellectuel ne croyait pas que les intellectuels fassent l'histoire* »<sup>52</sup>.

45 Nous pouvons mesurer toute la portée de cette dernière formule : l'intellectuel tel que l'entend Althusser – en la personne interposée de Machiavel – n'« agit » véritablement que dans la théorie<sup>53</sup>, pariant d'un coup de dés que sa pensée puisse un jour rencontrer la pratique. Tout se passe donc comme si la condition du passage à la pratique était d'abord, du point de vue de la pratique, une mise en retrait de l'intellectuel par rapport à la conjoncture. Mais du point de vue de la théorie, il ne s'agit pas d'une retraite confortable ; il s'agit au contraire d'un acte périlleux, qui pousse la théorie au bord du gouffre. L'intellectuel parie sur la pratique : les rencontres (bonnes ou mauvaises) feront le reste. Mais en aucun cas, l'intellectuel ne dicte ce que la pratique doit être : un appel, une exhortation à une pratique à venir n'est pas une norme. L'intellectuel machiavélien n'a rien du donneur de leçon, ni du représentant autoproclamé de l'avant-garde théorique<sup>54</sup> : précisément parce qu'il est soumis au même lot de rencontres aléatoires que les sujets doués de *virtù*, requis pour occuper la case vide de la pratique.

---

### Notes

1 « Machiavel et nous », publié dans *Ecrits philosophiques et politiques*, t. II, Paris, Stock/IMEC, 1995, regroupe plusieurs textes issus de cours d'Althusser sur Machiavel, rédigés une première fois en 1972, puis modifiés en 1975-76 et enfin en 1986. Je renvoie sur ce point à l'utile présentation de François Matheron dans les *Ecrits (ibid., p. 39-41)*. Le texte a été réédité dans une version séparée en 2009, aux éditions Tallandier. Je me référerai ici à la première édition des *Ecrits*, et ne mentionnerai la seconde édition qu'à l'occasion, pour renvoyer à la préface qu'Etienne Balibar a proposée pour le volume, sous le titre « Une rencontre en Romagne ».

2 Ce qui revient à minimiser considérablement l'apport épistémologique des textes historiques de Marx, qu'Althusser mentionne, certes, dans « Marx dans ses limites » (*Ecrits philosophiques et politiques*, t. I, Paris, Stock/IMEC, 1994, p. 415-416), mais tout en avouant rester sur sa faim, se demandant notamment

à propos de *La Guerre civile en France*, et de l'expérience de la Commune qui y est relatée : « Mais comment peut-il se faire que Marx n'ait pas su utiliser cette expérience, extraordinaire en son genre, pour mieux analyser le fonctionnement de l'*Etat bourgeois* et de l'*idéologie bourgeoise*, et en tirer des notions plus riches que les notions trop courtes qu'il avait déjà énoncées dès 1852 ? Et comment, de surcroît, Marx n'a-t-il pas tenté de comprendre ce qui se passait au niveau de l'*idéologie chez les Communards*, et au niveau de la *politique* dont ils avaient renouvelé la réalité ? » (souligné par Althusser).

3 Etienne Balibar, « Une rencontre en Romagne », in L. Althusser, *Machiavel et nous*, Paris, Tallandier, 2009, p. 18.

4 L. Althusser, « Machiavel et nous », in *Ecrits philosophiques et politiques*, t. II, *op. cit.*, p. 51.

5 *Ibid.*, p. 61.

6 Pierre-François Moreau, « Althusser et Machiavel : la consistance de l'Etat », in Gérard Sfez et Michel Senellart (éd.), *L'enjeu Machiavel*, Paris, PUF, 2001, p. 145. Moreau se demande peu avant (p. 144) si la jonction des deux termes de *problème* et de *tâche*, ne représente pas « la définition, absente, de ce qu'est une pratique », et il conclut son article en affirmant (p. 148) que c'est grâce à Machiavel « que le mot *pratique* acquiert désormais dans les textes d'Althusser non un autre sens mais un autre enjeu que dans les écrits où Bachelard servait de référence ».

7 Montesquieu notamment : Comte et Durkheim le tiennent pour le véritable fondateur de la science politique. Le premier ouvrage publié d'Althusser, on le sait, est consacré à Montesquieu (L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959). Dans « Une rencontre en Romagne » (*op. cit.*, p. 19), Balibar émet l'hypothèse que Montesquieu et Machiavel peuvent être considérés chacun « comme l'autre nom, métonymique, d'un certain Marx, ou d'un certain côté de Marx tel qu'il [Althusser] a cherché à le comprendre. Il y aurait ainsi un Marx-Montesquieu, celui des "rapports", et un Marx-Machiavel, celui des "rencontres" ».

8 Pour la citation, L. Althusser, « Machiavel et nous », in *Ecrits philosophiques et politiques*, t. II, *op. cit.*, p. 57.

9 Althusser substitue « aléatoire » à « dialectique » dans sa réécriture du texte (*ibid.*, p. 83). De façon générale, les mentions du terme « aléatoire » dans le manuscrit sont des ajouts tardifs, contemporains de l'élaboration du matérialisme de la rencontre.

10 *Ibid.*, p. 90.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*, p. 91 (Souligné par Althusser).

13 Pour des considérations plus générales sur ce point, cf. L. Althusser, *Être marxiste en philosophie* (1976), Paris, PUF, 2015, p. 111-112. Althusser précise : (i) qu'une thèse philosophique « ne va jamais seule », étant « toujours com-posée, c'est-à-dire posée avec l'ensemble des thèses qui constituent la philosophie du philosophe considéré », ; (ii) que les thèses philosophiques, du fait de leur mélange explosif, sont comme « à retardement », « toujours en avance sur l'heure de leur explosion ».

14 L. Althusser, « Machiavel et nous », in *Ecrits philosophiques et politiques*, t. II, *op. cit.*, p. 134.

15 *Ibid.*, p. 139.

16 Il serait intéressant de confronter ici cette notion althussérienne de possibilité matérielle, passible d'un mode d'intelligibilité aléatoire, au concept de possibilité réelle chez Marcuse, relevant d'un mode d'intelligibilité dialectique. Voir notamment l'introduction à *L'homme unidimensionnel* (1964), Paris, Minuit, 1968, p. 17-18.

17 L. Althusser, « Machiavel et nous », in *Ecrits philosophiques et politiques*, t. II, *op. cit.*, p. 97.

18 *Ibid.*, p. 100.

19 *Ibid.*, p. 49.

20 *Ibid.*, p. 66 (Je souligne).

21 Antonio Gramsci, *Textes*, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1983, p. 257.

22 L. Althusser, « Machiavel et nous », in *Ecrits philosophiques et politiques*, t. II, *op. cit.*, p. 105.

23 *Ibid.*, p. 105 (Souligné par Althusser).

24 *Ibid.*, p. 102.

25 *Ibid.* (Souligné par Althusser).

26 Jean-Paul Sartre, « Questions de méthode », in *Critique de la raison dialectique*, t. I (1960), Paris, Gallimard, 1985, p. 45

27 *Ibid.*, p. 47 (Souligné par Sartre).

28 Cf. Jean Bourgault, « Tours et détours de l'idéologie. Sartre et l'action politique », in Philippe Cabestan (éd.), *Lectures de Sartre*, Paris, Ellipses, 2011, p. 202.

29 J.-P. Sartre, « Questions de méthode », in *Critique de la raison dialectique*, t. I, *op. cit.*, p. 47.

- 30 Je renvoie bien sûr à Lévi-Strauss sur ce point.
- 31 Sur ce point, cf. L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspéro, 1973.
- 32 L. Althusser, « Machiavel et nous », in *Ecrits philosophiques et politiques*, t. II, *op. cit.*, p. 103.
- 33 Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852), trad. fr. G. Chamayou, Paris, Flammarion, 2007, p. 55.
- 34 L. Althusser, « Machiavel et nous », in *Ecrits philosophiques et politiques*, t. II, *op. cit.*, p. 63.
- 35 *Ibid.*, p. 79. Althusser, qui semble utiliser ici le terme d'agent comme synonyme de celui de sujet, précise un peu auparavant (p. 64) qu'on aurait tout intérêt à remplacer le terme ambigu de sujet par celui d'agent. Cette remarque fait écho à une distinction qu'on trouve dans *Réponse à John Lewis* entre l'individu, l'agent et le sujet.
- 36 L. Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », in *Ecrits philosophiques et politiques*, t. I, *op. cit.* p. 558.
- 37 *Ibid.*, p. 558 (Souligné par Althusser).
- 38 L. Althusser, « Machiavel et nous », in *Ecrits philosophiques et politiques*, t. II, *op. cit.*, p. 140.
- 39 *Ibid.*, p. 156 (Souligné par Althusser).
- 40 Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 282-283.
- 41 Bien que la fortune soit personnifiée par Machiavel sous les traits d'une femme, dans le chapitre 25 du *Prince*.
- 42 L. Althusser, « Solitude de Machiavel », in *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998, p. 317.
- 43 *Ibid.*, p. 317.
- 44 Sur cette question de l'être-là de la rencontre, il y aurait toute une lignée souterraine de Machiavel à Heidegger quant à l'interprétation à donner à la proposition « il y a ». Cf. L. Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », in *Ecrits philosophiques et politiques*, t. I, *op. cit.*, p. 576-578.
- 45 Stéphane Legrand, « Présence de Machiavel dans le marxisme », *Archives du Séminaire du GRM*, 1<sup>er</sup> année, 10<sup>ème</sup> séance, 02/02/2008, en ligne (consulté le 15 septembre 2015) URL : <http://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1106/files/2013/01/GRM1e.10-seance.pdf>.
- 46 L. Althusser, « Machiavel et nous », in *Ecrits philosophiques et politiques*, t. II, *op. cit.*, p. 72.
- 47 L. Althusser, « Solitude de Machiavel », in *Solitude de Machiavel*, *op. cit.*, p. 318.
- 48 Gilles Deleuze, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? » (1972), in *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 268-269.
- 49 Cf. Nicolas Machiavel, *Le Prince*, chap. 18.
- 50 L. Althusser, « Solitude de Machiavel », in *Solitude de Machiavel*, *op. cit.*, p. 323.
- 51 *Ibid.*, p. 323.
- 52 *Ibid.*, p. 323 (Je souligne).
- 53 Sur cette astreinte à *agir dans la théorie*, il y aurait une confrontation intéressante à faire entre « Machiavel et nous » et les textes de Comte (les 47<sup>è</sup> et 48<sup>è</sup> Leçons du *Cours de philosophie positive* notamment) consacrés à la sociologie comme science nouvelle, bon exemple de pensée sous conjoncture devant répondre *théoriquement* aux urgences de la pratique, aux problèmes que pose le présent. Je renvoie sur cette question à l'analyse de Bruno Karsenti dans *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann, 2006, p. 33-39.
- 54 Il semble que sur ce point précis, l'althussérisme de la conjoncture développé dans « Machiavel et nous » puisse être sauvé de la critique de Rancière dans *La leçon d'Althusser*.

---

### **Pour citer cet article**

#### Référence électronique

Hervé Oulc'hen, « Un moment machiavélien dans la théorie. Sur Althusser », *Cahiers du GRM* [En ligne], 8 | 2015, mis en ligne le 30 décembre 2015, consulté le 31 décembre 2015. URL : <http://grm.revues.org/707>

---

### **À propos de l'auteur**

**Hervé Oulc'hen**

Hervé Oulchen est docteur et Agrégé de philosophie, actuellement chargé de recherches postdoctorales à l'Université de Liège (titulaire d'une Bourse BeIPD Marie Curie COFUND). Ses recherches portent sur la question de l'intelligibilité de l'histoire et de la pratique chez Sartre, en dialogue avec le structuralisme, les sciences sociales, le marxisme, et l'épistémologie historique.  
Courriel : herve.oulchen@wanadoo.fr

---

### ***Droits d'auteur***

© GRM - Association

---

### ***Résumé***

Cet article propose d'interroger le « moment machiavélien » dans la théorie althusserienne de la pratique politique, en examinant notamment trois déplacements théoriques significatifs qu'opèrent les textes d'Althusser sur Machiavel, à propos des notions d'objectivité, d'utopie et de sujet politique.

### ***Entrées d'index***

***Mots-clés*** : Althusser, Machiavel, objet, politique, pratique, Sartre, sujet, théorie, utopie

***Index géographique*** : France

***Index chronologique*** : XXe siècle, années soixante, soixante-dix

***Index thématique*** : Philosophie politique, philosophie française contemporaine, matérialisme, structuralisme, marxisme