

**GRM – 6<sup>ème</sup> séance (1/12/2007)**  
**« Idéologie I : Dédoublément (pratiques théoriques et existence historique) »**  
**Stéphane Legrand, Guillaume Sibertin-Blanc**

**I. Dédoublément : l'idéologie et l'idéologique**

Nous souhaitions initialement consacrer deux séances au thème général de l'idéologie chez Althusser, une première sur l'opposition entre science et idéologie, opposition dont on a eu l'occasion de voir à quel point elle apparaissait tranchée chez ce dernier, une seconde sur le rapport de l'idéologie à la subjectivité, tel qu'il apparaît et monte au premier plan dans l'article de 1970 « Idéologie et Appareils idéologiques d'Etat », mais qui est également explicite dans d'autres articles dont nous parlerons la prochaine fois, notamment les « Trois notes sur la théorie des discours » de 1966 (rééd. in *Ecrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Stock/Imec, 1993, p. 117 sq.). Mais justement, ce qui est tout d'abord surprenant et mérite quelques explications, c'est que l'on a bien chez Althusser *deux concepts de l'idéologie* – ce que nous vous proposons d'emblée de marquer terminologiquement (avant de l'expliquer conceptuellement) par une distinction entre « l'idéologie » et « l'idéologique ».

***1/ L'idéologie : la Science et son autre***

Le premier concept d'idéologie (« l'idéologie ») est directement tributaire de la théorie de la « coupure épistémologique » telle qu'elle apparaît dans *Pour Marx* et dans *Lire le Capital*, donc d'une lecture interne de l'œuvre de Marx, de son évolution discontinue et périodisable, et, du fait même de cette discontinuité, d'une analyse des tensions persistantes dans toute cette œuvre sous forme de lacunes, d'ambiguïtés, de rémanences d'anciennes problématiques dans les nouvelles, de résurgences de faux problèmes dans la nouvelle manière inventée par Marx de poser les problèmes touchant à la connaissance des formations sociales et de leur devenir historique, à la politique, à l'économie, etc. Ce premier concept d'idéologie prend donc place dans une perspective dont nous avons déjà eu l'occasion de parler : celle d'une théorie générale des pratiques théoriques, fermement encadrée dans l'opposition de « la Science » et de « l'idéologie ». Profitons-en donc a/ pour lui apporter une précision d'abord, b/ ensuite pour en cerner le caractère profondément problématique.

a/ En élaborant la théorie de la coupure épistémologique, Althusser s'est forgé le moyen non seulement d'établir une périodisation de l'œuvre de Marx épousant son long effort pour s'affranchir du champ idéologique dans et par lequel il était d'abord déterminé à penser en son temps, ainsi que pour conquérir la détermination de la science matérialiste des formations sociales (matérialisme historique). Mais il s'est donné aussi un instrument remarquablement efficace pour ouvrir ce que l'on pourrait appeler une analyse de l'inconscient du marxisme, c'est-à-dire de toutes les formes de refoulé produites par la coupure elle-même, en aiguisant une infatigable vigilance aux rejetons qui en reviennent dans le discours théorique marxiste sous forme de non-dits, de métaphores ou de « quasi-concepts » ambigus, d'équivoques et de contradictions<sup>1</sup>. Voici donc la précision que nous voulions apporter : c'est qu'il est tout à fait fâcheux de réduire d'emblée la théorie de la coupure, telle qu'elle est élaborée dès *Pour Marx* et *Lire le Capital*, à la litanie d'un avènement épiphanique de La Science, en se fiant trop promptement au grief de « théoricisme » dont Althusser a d'ailleurs largement contribué par ses « autocritiques » à construire la figure, certes non sans raison, mais parfois aussi en caricaturant ses propres

---

<sup>1</sup> Voir emblématiquement « Du "Capital" à la philosophie de Marx », in *Lire le Capital*.

positions antérieures. Car si l'on veut bien considérer, non seulement ce qu'il dit de la coupure, mais la mise en pratique de sa thèse *dans sa lecture de Marx comme dans sa lecture d'autres théoriciens marxistes*, il est patent qu'elle fonctionne dès le début comme un analyseur des résurgences, à la faveur des facteurs actuels qui en conditionnent chaque fois les modalités et les enjeux théoriques et politiques dans la lutte des classes, des idéologies scientifiques et philosophiques *dans* le matérialisme marxiste<sup>2</sup>. D'où l'affirmation précoce du caractère « continué » de cette coupure ou du commencement qu'elle inaugure, qu'elle n'en finit pas d'inaugurer – « car ce commencement-là n'aura pas de fin » –, et qui n'est finalement qu'une autre façon de dire que la *thèse* matérialiste, la démarcation du marxisme comme matérialisme, est l'acte d'une analyse interminable des retours de son refoulé.

b/ Mais il convient par ailleurs d'ajouter, et telle est la difficulté que nous voulions pointer, que le concept d'idéologie, tel que le manipule et le reconstruit Althusser, est à certains égards un concept imaginaire, au moins du point de vue de la « science marxiste ». Un concept en tout cas dont le statut est hautement problématique et vacillant. LA théorise à partir de Marx et dans le champ du marxisme ; assez souvent il *théorise Marx* (entendons qu'il s'efforce de produire le concept et la théorie de ce qui fonctionne, se passe et se pense à *l'état pratique* « dans » Marx). Or voici le concept d'idéologie. Ce concept est absolument indispensable pour théoriser une chose tout à fait essentielle aux yeux d'Althusser : la coupure. La coupure qui sépare diachroniquement Marx du Jeune Marx et qui sépare corrélativement la science de, donc, l'idéologie – les deux dimensions s'articulant dans la figure quasi-mythologique de Marx découvrant le « continent Histoire » et fondant par là le matérialisme historique comme science. Or voilà le problème (admirablement formulé par Balibar dans « La relève de l'idéalisme »<sup>3</sup>, texte sur lequel nous nous appuyerons amplement dans les remarques qui suivent). Le concept d'idéologie est abondamment utilisé par Marx dans ses écrits de 1845-1846, ceux qui sont donc contemporains de la coupure, puis n'a qu'une existence seulement résiduelle et marginale dans les textes des années 1847-1852, disparaît entièrement ensuite pour ne réapparaître que dans les années 1870 et sous la plume

---

<sup>2</sup> On peut schématiser tout un « système » de ces idéologies théoriques, chez Althusser :

- *Idéologies scientifiques* : économie politique classique ; pseudo-science (bourgeoise, cela va sans dire) de l'histoire
- *Idéologies philosophiques* : idéalisme (le mouvement de l'idée mobiliserait le réel, voire engendrerait le réel comme un « moment » de son propre mouvement idéal (idéalisme absolu)) ; humanisme (tournant dans le cercle de l'essence humaine et de l'individu concret) ;
- *Idéologies épistémologiques* (réflexion des idéologies scientifique et philosophique l'une dans l'autre) : empirisme (il suffirait de regarder le concret d'un peu plus près, d'aller un peu plus dans le détail des faits particuliers, pour y trouver le signe du vrai, le critère de partage de la connaissance et de l'erreur) ; historicisme (la connaissance ne serait qu'une mise en forme particulière, un peu plus « consciente d'elle-même », d'un savoir préexistant de façon diffuse dans les façons de penser de l'époque, la validité de la première étant aussi variable que les secondes) ; économisme (la connaissance du système économique suffirait à faire connaître les structures sociales et politiques, à rendre compte de leurs conflictualités internes et de leurs tendances dynamiques) ;
- *Idéologies politiques* : humanisme derechef (la tâche politique en fonction de laquelle devrait être définie la ligne politique générale et à l'aune de laquelle devrait être appréciée ses déviations et ses adaptations conjoncturelles, serait l'émancipation de l'homme aliéné) ; juridisme (les problèmes politiques devraient être posés avant tout en termes de transformation des codes juridiques, sur lesquels devraient donc se focaliser les luttes politiques) ; économisme derechef...

<sup>3</sup> Voir *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* , Paris, Galilée, 1997, p. 174-176.

d'Engels (d'ailleurs en concurrence avec la notion de « conception du monde »). Il est donc complètement absent de l'œuvre supposée scientifique de Marx, et notamment du *Capital*. La chose est troublante. Il faudrait dire alors que le Marx d'après la coupure, le Marx qui s'est arraché à l'idéologie, cesse aussi et du même coup de faire usage du *concept* (au moins du terme) d'idéologie. Cela ne devrait-il pas indiquer que la notion d'idéologie n'a pas sa place dans le discours de la science, qu'elle n'a (ou plutôt n'a eu) de valeur que dans le moment de l'arrachement à ce qu'elle désigne (mais doit donc désigner imparfaitement), dans le seul moment de la liquidation par Marx de sa conscience philosophique antérieure – que la notion d'idéologie (mais alors le terme est imparfait) serait donc elle-même idéologique (mais alors le terme est imparfait). Althusser, ajoutons-le, ne se rend pas les choses faciles. Car, s'il y a un concept qui, dans *Le Capital*, prend la place de celui d'idéologie, c'est bien, on le sait, celui de fétichisme<sup>4</sup>. Or, précisément (et cela est logiquement appelé par l'inflation de l'usage du concept d'idéologie dans son propre discours) Althusser affirme que la théorie du fétichisme est entachée de profonds relents d'idéalisme, qu'elle est une « théorie à cent pour cent feuerbachienne » (« Marx dans ses limites », in *Ecrits philosophiques et politiques*, t. I, p. 411). C'est bien embêtant. Alors même que Marx a construit (la possibilité d') un discours scientifique, dont l'une des principales caractéristiques selon Althusser est qu'il révèle toujours en même temps pour ce qu'elle est l'idéologie dont il s'arrache et qui constitue sa préhistoire (la science est *index sui et falsi*), le point aveugle de son discours scientifique, la seule chose qu'il ne parvienne pas à voir, c'est paradoxalement la pertinence de la catégorie d'idéologie qu'il avait lui-même construite (et ce, répétons-le, dans une période où il est encore marqué par l'idéologie) – l'idéologie serait une catégorie scientifique datant de sa période idéologique à laquelle, par un stupéfiant aveuglement, il substituerait dans sa période scientifique un concept idéologique (celui de fétichisme). C'est difficile à croire. Mais on voit bien en même temps que dans la perspective d'Althusser *il est nécessaire de le croire*. Car il serait sans cela pris dans un terrible diallèle. Le suivant. Si la notion d'idéologie est elle-même ce qu'elle désigne (idéologique), alors c'est aussi le cas de la notion de coupure, puisqu'elle se définit de la distinction science-idéologie, distinction qui devient alors mystifiante, tout entière prise dans l'idéologie. En conséquence il n'y a plus lieu de distinguer le Jeune Marx de Marx du point de vue de la scientificité et il est permis d'accorder une égale valeur épistémologique aux textes des différentes périodes. En conséquence le point de départ de l'argument s'effondre, et le concept d'idéologie n'est pas invalidé d'appartenir à une période préscientifique. En conséquence à nouveau, la distinction science-idéologie est bien utilisable, donc celle de coupure, donc la séparation de Marx et du Jeune Marx. Retour au point de départ, et l'on pourrait continuer à parcourir ce cercle *ad infinitum*. Dans ce diallèle, il est clair que les notions de coupure et d'idéologie ne peuvent être définies comme opératoires qu'à la condition d'être invalidées, et ne peuvent être invalidées que si elles sont opératoires – ce qui constitue à l'évidence une structure éminemment paradoxale, au mieux un beau bordel.

Ce qui est généralement le signe qu'un problème est mal posé...

De sorte qu'il faut changer de terrain ; et c'est ce que fait Althusser en construisant un autre concept d'idéologie qui lui permet de passer d'une critique des idéologies théoriques, en tant qu'elles compromettent la théorie marxiste, à une analyse des effets idéologiques en tant qu'ils participent matériellement à la reproduction des rapports sociaux. Sans doute Althusser aboutit-il aux résultats les plus précis, à cet égard, dans l'article de 1970 « Idéologie et Appareils Idéologiques d'Etat ». Mais nous souhaiterions montrer que ce déplacement (ou ce

---

<sup>4</sup> Balibar montre d'ailleurs bien qu'il permet de résoudre une équivoque très problématique inscrite dans la notion d'idéologie telle que la manipule l'*Idéologie allemande* : cf. *La crainte des masses*, Galilée.

dédoublé) du concept d'idéologie est déjà présent « à l'état pratique » dans les textes du début des années 1960 repris dans *Pour Marx*.

## ***2/ L'idéologique : rapports de production et élément de l'existence historique***

### *a) Le vécu idéologique comme structure pratique*

Il y a en effet un second concept d'idéologie, que l'on pourrait appeler un concept de l'idéologique, ce terme permettant de dénoter le fait que nous avons affaire alors, non plus à un type de pratique spécifiable, ne serait-ce que négativement du point de vue de la science, mais à tout autre chose : un « élément » (*Pour Marx*, p. 242), au sens où l'on parle d'élément marin, un milieu, au sens de « milieu de vie », et qui n'est rien d'autre, pour Althusser, que *le seul* milieu de vie que nous vivons et dans lequel nous vivons – suivant une expression plus tardive : « l'élément de l'existence historique ». Rien que ça ! Dès l'article de 1964 « Marxisme et humanisme », Althusser avance cette thèse qui, au regard des textes canoniques de *L'Idéologie allemande*, de la *Préface* de 1859 à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, etc., ne peut manquer de stupéfier :

« Il est convenu de dire que l'idéologie appartient à la région “conscience”. Il ne faut pas se méprendre sur cette appellation, qui demeure contaminée par la problématique idéaliste antérieure à Marx. En vérité, l'idéologie a fort peu à voir avec la “conscience”, à supposer que ce terme ait un sens univoque. Elle est profondément *inconsciente*, même lorsqu'elle se présente (comme dans la “philosophie” pré-marxiste) sous une forme réfléchie. L'idéologie est bien un système de représentations : mais ces représentations n'ont la plupart du temps rien à voir avec la “conscience” : elles sont la plupart du temps des images, parfois des concepts, mais c'est avant tout comme *structures* qu'elles s'imposent à l'immense majorité des hommes, sans passer par leur “conscience”. Elles sont des objets culturels perçus-acceptés-subis, et agissent fonctionnellement sur les hommes par un processus qui leur échappe. Les hommes “vivent” leur idéologie comme le cartésien “voyait” ou ne voyait pas – s'il ne la fixait pas – la lune à deux cents pas : *nullement comme une forme de conscience, mais comme un objet de leur “monde”* – comme leur “monde” même. Que veut-on dire néanmoins, quand on dit que l'idéologie concerne la “conscience” des hommes ? D'abord qu'on distingue l'idéologie des autres instances sociales, mais aussi que les hommes *vivent* leurs actions, communément rapportées par la tradition classique à la liberté et à la “conscience”, dans l'idéologie, *à travers et par l'idéologie* ; bref, que le rapport “vécu” des hommes au monde, y compris à l'Histoire (dans l'action ou l'inaction politique), passe par l'idéologie, bien mieux, est *l'idéologie elle-même*. C'est en ce sens que Marx disait que c'est dans l'idéologie (comme lieu des luttes politiques) que les hommes *prennent conscience* de leur place dans le monde et l'histoire : c'est au sein de cette inconscience idéologique que les hommes parviennent à modifier leurs rapports « vécus » au monde, et à acquérir cette nouvelle forme d'inconscience spécifique qu'on appelle “conscience”. » (*Pour Marx*, p. 239-240).

Commentons ce passage excessivement flottant, mais qui a ceci de stupéfiant qu'il décale complètement la détermination classique de l'idéologie par la *conscience*, ou la définition de l'instance idéologique comme instance spécifique des différentes formes (religieuse, philosophique, esthétique, juridique...) de la « conscience sociale ». Marx expliquait dans *L'Idéologie allemande* la manière dont (notamment sous le facteur de la division travail manuel / travail intellectuel) une telle conscience était déterminée à s'autonomiser (relativement) par rapport à ses propres conditions matérielles de formation et de fonctionnement (ces conditions n'étant autres que la division du travail, et plus généralement les rapports sociaux de production), et dès la manière dont elle devenait apte à donner en retour une appréhension déformée de ces conditions matérielles dans des représentations abstraites (par exemple des représentations idéalisant des intérêts particuliers

en intérêt général, et fondamentalement, des représentations sublimant les actes représentationnels eux-mêmes, c'est-à-dire les « idées », en des puissances autonomes, dotées par elles-mêmes d'une efficacité propre). Par rapport à cette conception, le décalage opéré par LA est double :

a/ Il recueille d'abord les fruits de la critique de cette idéologie particulière qu'est l'humanisme théorique, dont il montre dans *Pour Marx* qu'elle ne consiste pas tant en un ensemble de propositions ou de représentations particulières qu'en une structure que peuvent venir remplir des propositions ou des représentations apparemment très différentes, voire opposées, sans en changer cependant d'un iota le système relationnel. C'est pourquoi Althusser écrit qu'une idéologie ne consiste pas en un ensemble de faits de conscience, d'idées ou d'énoncés que l'on pourrait regrouper dans un dictionnaire des idées reçues ou dans un lexique d'idées fausses ou trompeuses, mais en la structure elle-même « profondément inconsciente » qui, pour tous les individus pris dans cette structure, détermine le champ du représentable et de l'irreprésentable, du pensable et de l'impensable, de l'énonçable et de l'informulable, et donc aussi bien du possible et de l'impossible, de faisable et de infaisable – tous ces aspects étant rigoureusement corrélatifs, comme les deux faces d'une même structure qui, on le comprend, engage *immédiatement* le rapport pratique des individus au monde social. (Il y a en ce sens de l'irreprésentable qui n'est pas simplement l'inverse d'un représentable mais ce qui *doit*, d'une nécessité de fer, être irreprésentable *pour pouvoir se représenter* telle chose ou telle idée). Ce qui signifie qu'une structure idéologique n'est pas de l'ordre simplement de l'implicite, d'un ensemble de représentations dissimulées (disons : préconscientes) dont on pourrait prendre conscience à volonté, ou du moins par un effort de réflexion particulier. Elle doit être dite proprement *inconsciente* dans la mesure où elle détermine positivement *tout ce dont on peut avoir conscience* lorsque l'on est pris dans cette structure, et ce sous les deux modalités là encore rigoureusement corrélatives (qu'Althusser emprunte à Lacan) de la *(re)connaissance* et de la *méconnaissance*. A quoi il s'ajoute que, dans la mesure où l'idéologie est également déterminée comme « lieu des luttes politiques », c'est bien là aussi sous la détermination du conflit que les dites structures inconscientes se font représenter à la conscience des hommes dans et pour l'action et l'inaction (qui ne sont au vrai que deux formes de l'action). Mais nous y revenons dans un instant.

b/ Mais en outre, Althusser prend appui sur ce premier décalage pour en introduire un second, qui en radicalise davantage encore la portée. Car une idéologie, identifiée à une structure inconsciente, ne détermine pas seulement les effets de reconnaissance et de méconnaissance en quoi consiste une « forme de conscience ». Elle détermine plus fondamentalement *l'intégralité de « l'existence historique »*, de ce qu'Althusser appelle dans la deuxième partie de l'extrait de *Pour Marx* lu précédemment (« Que veut-on dire néanmoins, quand on dit que l'idéologie concerne la “conscience” des hommes ?... »), l'intégralité des rapports « vécus » des hommes au monde social :

« les hommes *vivent* leurs actions, communément rapportées par la tradition classique à la liberté et à la “conscience”, dans l'idéologie, *à travers et par l'idéologie* ; bref, [...] le rapport “vécu” des hommes au monde, y compris à l'Histoire (dans l'action ou l'inaction politique), passe par l'idéologie, bien mieux, est *l'idéologie elle-même* » (*Pour Marx*, p. 240).

Nous vivons donc dans l'idéologie ; nous vivons de l'idéologie comme nos poumons vivent d'air, même saturé de gaz carbonique... Cela signifie que l'idéologie ne peut plus qualifier seulement des représentations ou des contenus de conscience et fonction d'illusion ou de mystification : idéologiques sont nos manières de percevoir, de sentir, nos rêves et nos fantasmes comme nos conduites effectives, nos conflits inconscients ou nos névroses comme nos calculs rationnels, etc. La référence (d'ailleurs insistante chez Althusser bien au-delà des textes de *Pour Marx*) à la notion (si tant est qu'il s'agisse proprement ici d'une notion au sens

fort du terme, ce dont le « vague » et l'embarras relatif de l'expression d'Althusser autorise au vrai à douter) de *vécu* inclinerait presque à interpréter les choses dans un sens phénoménologique : l'idéologie définirait quelque chose comme *la structure de notre être-au-monde*, les modes distincts (volitifs, perceptifs, judicatifs, etc.) selon lesquels nous le visons, et dont la structure disparaît, ne se laisse pas ressaisir dans les modes d'apparaître des objets ainsi visés.

Mais il est possible d'être plus précis, et surtout, Dieu merci ! *plus matérialistes*. LA détermine la notion d'idéologie (nous y revenons dans un instant) comme double rapport, ou rapport de rapport : « Dans l'idéologie, les hommes expriment, en effet, non pas leurs rapports à leurs conditions d'existence, mais *la façon* dont ils vivent leur rapport à leurs conditions d'existence » (PM, p. 240). Nous ne sommes donc pas en présence de deux termes, le réel et sa représentation-expression-déformation idéologique, comme dans la conception traditionnelle, mais de trois termes : les conditions d'existence réelles, le rapport réel des hommes à leurs conditions d'existence, et le vécu idéologique (que LA nomme également rapport « imaginaire ») de ce rapport réel. Il devient difficile de s'y retrouver. Disons programmatiquement que les « conditions d'existence réelles » désignent la structure comme telle de la formation sociale à laquelle on appartient ; que les « rapports réels aux conditions d'existence » désignent les « formes historiques d'individualité » que ces conditions déterminent (on est patricien ou plébéien ou esclave, on est prolétaire, paysan, capitaliste, étudiant petit-bourgeois etc.) ; et que le rapport imaginaire au rapport réel désigne les formes de subjectivité (donc de rapport à soi, aux autres, au monde et au temps) dans et par lesquelles l'individualité est vécue et représentée. LA précise que l'idéologie constitue « l'unité (surdéterminée) de leur [aux homme] rapport réel et de leur rapport imaginaire à leurs conditions d'existence » (idem). Dans la terminologie que nous allons utiliser (et abondamment justifier, notamment dans la prochaine séance), nous dirons que l'idéologie est donc l'unité des formes historiques d'individualisation et des modes historiques de subjectivation. Nous aurons notamment l'occasion de montrer que le « rapport réel des hommes à leurs conditions d'existence » constitue dans l'histoire un élément *virtuel* et que leur « rapport imaginaire aux conditions d'existence » en est le mode d'actualisation déterminée. Pour le moment, notons simplement que le moment proprement idéologique, c'est-à-dire la nécessité pour le rapport réel d'être investi dans un rapport imaginaire est déterminé par LA comme *expression d'une volonté* :

« Dans l'idéologie, le rapport réel est inévitablement investi dans le rapport imaginaire : rapport qui *exprime* plus une *volonté* (conservatrice, conformiste, réformiste ou révolutionnaire) voire une espérance ou une nostalgie, qu'il ne décrit une réalité » (Pour Marx, *idem.*)

Le vécu idéologique (et c'est bien en cela que nous ne sommes en fait pas dans un cadre phénoménologique) est donc déterminé ici comme *structure affective-pratique inconsciente*, comme une manière, non pas tant de se représenter le monde dans des idées plus ou moins fausses et mystifiantes, que comme une manière (inconsciente et plus ou moins active) *de le vouloir ou de le refuser*. Bien des choses s'éclairent alors. L'*idéologique* est une structure volitive inconsciente (oserons-nous dire une structure pulsionnelle ? bien sûr que oui !) qui fait agir les hommes, et le système d'idées fausses mais conscientes par lesquelles ils se le représentent, et en quoi on fait ordinairement consister le tout de l'idéologie, en quoi consistent selon nous *les* idéologies et non l'élément de l'*idéologique*, n'en est au fond qu'un sous-produit, loin de constituer la chose même. Le système d'idées fausses par lesquelles ils se le représentent, c'est-à-dire aussi l'ensemble des représentations conscientes qui constituent (ce qu'ils croient être) leurs motifs personnels, leurs « raisons d'agir » (ou d'inagir). Loin que « l'idéologie » soit l'épiphénomène idéal de l'existence historique réelle, il faut dire plus précisément que l'idéologique est la structure pulsionnelle active dont le système des représentations et des mobiles subjectifs conscients ne constitue qu'un sous-produit et une

détermination au vrai secondaire. On comprend du même coup la formule *a priori* très énigmatique d'Althusser : « Ce rapport [i.e le rapport vécu, idéologique, des hommes à leur monde] qui n'apparaît « conscient » qu'à la condition d'être *inconscient* ». Cela signifie que c'est en tant que l'idéologique qui « anime » le sujet constitue une structure *pratique* (volitive et pulsionnelle) inconsciente que cette structure peut se représenter à sa conscience comme un ensemble d'idées et de mobiles. De même, autre apparente contradiction dans les termes, ce rapport « semble [...] n'être simple qu'à la condition d'être complexe », car c'est en tant qu'il est l'articulation de la forme d'individualité qui m'est déterminée par la structure sociale et de la structure pratique inconsciente à travers laquelle j'investis (dans l'inconscient) cette structure, que mon vécu du monde peut m'apparaître dans sa simplicité comme « ma vision du monde » (qui ne représente que mon investissement conscient ou préconscient de ce monde). Vision du monde que je vais avoir tendance (dans le meilleur des cas car faut-il encore que je sois marxiste ou du moins adhère au concept d'idéologie) à *identifier à l'idéologique* – de sorte, on le voit, que l'idéologique se caractérise par le fait qu'il secrète spontanément, dans la fausse simplicité de la conscience, un rapport idéologique à l'idéologie, une conception idéologique de l'idéologique.

*b) Le vécu idéologique comme dédoublement spéculaire*

Mais alors il va de soi qu'une telle extension prise par la notion d'idéologie – au sens de « l'idéologique » (élément ou milieu) – risque de lui faire perdre toute compréhension, de la diluer dans une acception tellement large qu'on y perd toute différenciation, bref de la subtiliser dans une nébuleuse parfaitement indéterminée, indifférenciée, où toutes les vaches sont noires. (C'est ce que reconnaîtra du reste Althusser au début des années 1970 en notant qu'une telle acception de l'idéologie risquait d'empêcher toute distinction entre les formes plurielles, variables et conflictuelles qu'elle peut prendre). La tâche qui s'impose est alors double : a/ Préciser ce qui détermine tout de même cet élément de l'existence historique, ce qui donc permet d'établir la compréhension de la notion de « l'idéologique » (ce qui passe par une réappropriation de la théorie spinoziste du premier genre de connaissance) ; b/ Sur cette base, poser la question de savoir si l'extension si large de cette notion n'est due qu'à un déficit de compréhension, ou bien si l'on peut en rendre compte positivement, lui assigner une raison positive. Nous allons examiner ces deux aspects pour montrer que cette raison positive existe chez Althusser, et qu'elle tient à l'un des gestes radicaux de sa pensée qui permet justement d'envisager le rapport entre ces deux aspects, à savoir : ce geste consistant à creuser une distinction radicale entre les rapports sociaux de production (comme variable principale d'un mode de production quelconque) et toutes les autres formes de rapports sociaux que l'on peut concevoir : relations de « commerce mutuel », comme dit Marx en *l'Idéologie allemande*, ou comme on dirait aujourd'hui, en version sociologisante, rapports de « lien social » ; ou encore « rapports humains », rapports interindividuels ou intersubjectifs, rapports affectifs, langagiers, rapports d'interaction entre agents dits rationnels, etc.

a/ Comment se définit cet « élément » de l'idéologique ? Relisons in extenso le passage de *Pour Marx* examiné précédemment :

« L'idéologie concerne donc le rapport *vécu* des hommes à leur monde. Ce rapport, qui n'apparaît « conscient » qu'à la condition d'être *inconscient*, semble, de la même manière, n'être simple qu'à la condition d'être complexe, de ne pas être un rapport simple, mais un rapport de rapports, un rapport au second degré. Dans l'idéologie, les hommes expriment, en effet, non pas leurs rapports à leurs conditions d'existence, mais *la façon* dont ils vivent leur rapport à leurs conditions d'existence : ce qui suppose à la fois rapport réel et rapport « vécu », « imaginaire ». L'idéologie est, alors, l'expression du rapport des hommes à leur « monde », c'est-à-dire l'unité (surdéterminée) de leur rapport réel et de leur rapport imaginaire à leurs conditions d'existence réelles. Dans l'idéologie, le rapport réel est inévitablement investi dans

le rapport imaginaire : rapport qui *exprime* plus une *volonté* (conservatrice, conformiste, réformiste ou révolutionnaire) voire une espérance ou une nostalgie, qu'il ne décrit une réalité » (*Pour Marx*, p. 240).

Nous avons déjà avisé le statut de la référence à l'inconscient, ainsi que la place centrale de la notion de volonté dans la définition de l'idéologie. Mais pourquoi Althusser identifie-t-il le « vécu » et « l'imaginaire » ? Parce que le vécu apparaît ici comme cette forme de rapport qui se dédouble pour aussitôt se réfléchir spéculairement, donc comme un rapport de rapport qui s'oblitére aussitôt pour apparaître comme rapport simple – entre un moi et un autre moi, entre un sujet et un objet où ce sujet « *se reconnaît* » – qui trouve son prototype dans le rapport d'identification formateur du moi (imagos). C'est à la notion lacanienne d'imaginaire qu'Althusser renvoie ici, mais pour la recouper immédiatement avec la théorie spinoziste de l'imagination et de son fonctionnement dans le « premier genre de connaissance » (cf. *Ethique*, II, prop. 17, scolie), dont on comprend à lire Althusser qu'il est aussi un mode d'existence, une manière de vivre, sinon *la* manière de vivre nos rapports à nos conditions matérielles d'existence. D'où le recours à la notion d'« expression » (« Dans l'idéologie, *les hommes expriment* [n.s.], en effet, non pas leurs rapports à leurs conditions d'existence, mais *la façon* dont ils vivent leur rapport à leurs conditions d'existence [...]. L'idéologie est, alors, *l'expression* [n.s.] du rapport des hommes à leur “monde” [...]. Le rapport réel est inévitablement investi dans le rapport imaginaire : rapport qui *exprime* plus une *volonté* [...] voire une espérance ou une nostalgie, qu'il ne décrit une réalité »), qu'utilise Spinoza en corrélation avec une autre notion, « envelopper » (*involvere*), pour analyser justement la connaissance de premier genre comme un rapport de rapports (*Ethique*, II, prop. 16 et 17). Soit en effet la situation simple où nous sommes affectés par un corps ou un événement extérieur particulier, notre corps en est marqué par une sorte d'image corporelle, c'est-à-dire une trace, trace dont nous avons une idée (qu'elle soit consciente ou non n'y change rien), mais dans des conditions telles que nous interprétons cette idée comme si elle nous faisait connaître la nature ou les rapports constitutifs de ce corps ou de cet événement extérieur qui nous a affecté, alors qu'en réalité, cette idée ne fait qu'envelopper l'effet produit sur notre corps par cet événement extérieur. Autrement dit, cette idée ne nous fait rien connaître distinctement des rapports objectifs qui constituent la nature réelle de ce phénomène extérieur (elle ne décrit pas une réalité, comme dit Althusser), elle exprime seulement confusément la manière dont ces rapports constituant la réalité objective de ce corps se sont composés avec les rapports qui constituent notre propre corps, composition ou rapport de rapports dont l'idée que nous en avons est elle-même une interprétation (sur)déterminée par la complexion idéo-affective de notre âme (i.e. le système d'idées et d'affections de l'âme qui constituent l'essence actuelle de notre âme) – suivant l'exemple d'Althusser : une complexion idéo-affective déterminable comme « espérance » ou « nostalgie » – qui sont pour Spinoza, rappelons-le au passage, des affects tristes ! Nous parlons pour notre part de structure affective-pratique (c'est-à-dire pulsionnelle) inconsciente.

Avançons d'un pas : comment rendre compte de ce dédoublement ou de cet écart entre les rapports des hommes à leur condition d'existence et *la manière dont les hommes vivent* leurs rapports à leur condition d'existence ? Peut-on donner une raison de cet écart entre ces rapports des hommes à leur condition d'existence (qui ne seraient pas des rapports vécus !), et la manière dont les hommes *se rapportent* « imaginairement » à ces rapports, de cet imaginaire qui ne fait qu'un avec le système du vécu ? Cette raison, on la trouve dans le geste qu'Althusser est amené à effectuer dès *Pour Marx*, puis dans *Lire le Capital* et « La querelle de l'humanisme », lorsqu'il analyse les tensions produites dans la pensée marxienne par la coupure épistémologique dans les textes où elle commence à produire ses effets, – à savoir : dans les *Thèses sur Feuerbach* et surtout dans *L'Idéologie allemande*. Procédant à une lecture symptomale des expressions qui y figurent de « rapports humains » et de « rapports de



commerce mutuel » (*Verkehrsverhältnisse*), il discerne en celles-ci l'émergence d'un concept de « rapports sociaux de production » cependant encore embourbé dans le vocabulaire humaniste des « hommes concrets », des « individus concrets » :

« Pour l'empirisme de *L'Idéologie allemande*, l'individu n'est pas un seul instant un problème, il est au contraire la solution même, mais *sa propre solution*. L'individu est *ce dont on part*, le commencement, le donné, le sujet, ce "qui va sans dire", car il tombe "sous le sens". Que "voit"-t-on dans l'Histoire ? Des individus. "Les individus sont toujours et partout partis d'eux-même (*von sich ausgegangen*)." Il suffit d'en faire autant. [...]. Nous assistons alors à la *genèse* ("génético-critique", "génético-empirique" – formules feuerbachiennes) des *Forces Productives* et des *Rapports de production*, dont l'unité constitue le *mode de production* de la vie matérielle des dits individus ; nous assistons à la genèse des formes de propriété (rapports de production), puis des classes sociales et de l'Etat, et de l'idéologie (leur "conscience").

Nous sommes, en dépit des *mots* réellement nouveaux, qui sont déjà les premiers éléments des concepts du matérialisme historique, encore pris dans une *transcription* de ce qui subsiste toujours de Feuerbach. Si les Forces productives sont dites, si souvent, "forces productives *des* individus", c'est qu'elles adhèrent encore au concept feuerbachien des Attributs essentiels ou des Forces essentielles de l'Essence Humaine, devenue l'*individu*, les individus. Si les Rapports de production ne sont pensés que sous le concept de "*Verkehrsverhältnisse*", si donc ce *rapport* est pensé dans la catégorie de "commerce mutuel" (*Verkehr*), donc de *relation interindividuelle*, c'est que les individus sont encore pensés obscurément ou explicitement comme les sujets constituants de tous rapports sociaux » (« La querelle de l'humanisme », *Ecrits philosophiques et politiques II*, p. 496-497).

Le point nodal de cette analyse, pour notre propos, tient à ce qu'Althusser creuse une distinction radicale entre la notion de « rapports sociaux de production » et celle de « relations humaines », interindividuelles ou intersubjectives<sup>5</sup>. Il en découle une redéfinition des hommes ou individus, au niveau primaire des rapports sociaux de production comme fonctions du mode de production, comme de simples « porteurs » de ces rapports (Träger), purs supports de ces fonctions, c'est-à-dire des sortes d'éléments abstraits déterminés uniquement par les places qu'ils viennent occuper dans la structure du mode de production comme système de rapports impersonnels ou a-subjectifs (détermination positionnelle, c'est-à-dire purement relationnelle – et nous le verrons, virtuelle). Et voilà précisément en quoi consiste le rapport « réel » (non imaginaire, non « vécu ») des hommes à leurs conditions matérielles d'existence, c'est-à-dire à la structure sociale et en dernière instance à la structure du mode de production. Que sont nos *rapports réels* à nos conditions matérielles d'existence ? Ce sont les rapports sociaux de production en tant que nous en sommes les supports, et qui nous confèrent cette sorte d'être abstrait et cependant réel – ce pourquoi nous le disons « virtuel » –, ce que nous *sommes* sans cependant jamais le *vivre*, ou pour le dire avec Sartre, un être que nous « n'existons » jamais comme tel.

b/ Dès lors, sur cette base, on peut comprendre à la fois le dédoublement spéculaire de ce rapport dans le vécu (c'est-à-dire l'idéologique comme tel), l'extension que doit prendre cet élément de l'idéologique ou du vécu, et l'explication positive de cette extension (qui toutefois nous semble devoir être réservée, nous allons le voir, *aux seules formations*

---

<sup>5</sup> Cf. « La querelle de l'humanisme », in *Ecrits philosophiques et politiques*, t. II. Cf. également *Soutenance d'Amiens*, in *Solitude de Machiavel*, p. 228 « C'est une des plus grandes mystifications théoriques qui soient de penser que les rapports sociaux sont réductibles à des rapports entre des hommes, ou même des groupes d'hommes : car c'est supposer que les rapports sociaux sont des rapports qui ne mettent en cause que des hommes, alors qu'ils mettent en cause aussi des choses, les moyens de production, tirés de la nature matérielle. Le rapport de production est, dit Marx, un rapport de distribution, il distribue les hommes en classes en même temps et selon qu'il attribue les moyens de production à une classe ».

*capitalistes*, et non à toute formation sociale, ou sous n'importe quel mode de production). Premièrement, tout porte à croire que nous ne vivons pas nos rapports à nos conditions d'existence comme de purs rapports sociaux de production mais toujours comme des rapports de sociabilité et d'interaction qualitativement différenciés, comme des rapports discursifs, affectifs, symboliques, etc. – tous rapports qui ne sont pas « autre chose » que nos rapports à nos conditions matérielles d'existence mais qui sont la manière dont nous les vivons, suivant ce rapport de rapport avisé précédemment et dont l'unification spéculaire définit « l'imaginaire ». Althusser, dans un passage de la *Soutenance d'Amiens* où il revient sur ces questions et qui souligne bien le caractère *pratique* de l'idéologie comme structure affective-pratique (inconsciente), écrit en ce sens :

« Le rapport de production est, dit Marx, un rapport de distribution, il distribue les hommes en classes en même temps et selon qu'il attribue les moyens de production à une classe. [...] Naturellement, les individus humains sont parties prenantes donc actifs dans ce rapport, mais d'abord en tant qu'ils y sont pris. Ce n'est pas parce qu'ils y sont parties prenantes, comme dans un libre contrat, qu'ils y sont pris, c'est parce qu'ils y sont pris qu'ils y sont parties prenantes » (*Soutenance d'Amiens*, in *Solitude de Machiavel*, PUF « Actuel Marx », p. 228).

« Être pris dans des rapports », « être partie prenante dans ces rapports en tant que nous y sommes pris » : entre ces deux aspects (on pourrait dire en termes spinoziste : entre les rapports constitutifs d'un mode fini existant, et les manières d'affecter et d'être affecté de ce mode conformément à ces rapports constitutifs), et pour passer de l'un à l'autre (devenir-actif dans ces rapports), il faut ce battement de paupière logique qui n'est rien d'autre que le temps de « l'idéologique », et qui est tout l'« élément de l'existence historique ». Toute notre existence historique prend place dans cet entre-deux, dans cet écart entre les rapports où nous sommes pris et les mille façons dont nous y sommes parties prenantes – par nos actes, nos pensées, nos désirs même inconscients, nos renoncements, nos adhésions et nos refus. C'est à dire aussi bien entre les formes d'individualité dans lesquelles nous sommes pris et les modes de subjectivation par quoi nous en sommes *parties prenantes*.

### c) *Les raisons de l'extension du concept d'idéologie*

Comment comprendre alors l'extension inouïe prise par l'élément de l'idéologique ainsi défini ? Elle peut se comprendre désormais positivement comme *un effet de la nature des rapports sociaux de production spécifiquement capitalistes*, et comme *un effet de la spécificité des formations sociales dominées par le mode de production capitaliste*. A savoir : que les rapports sociaux de production en mpc, suivant les analyses du *Capital*, sont caractérisés par un devenir-réel des catégories économiques *en tant qu'abstractions*. Disons concrètement : les rapports sociaux de production ne sont plus des rapports entre des tâches qualifiées, des compétences particulières, des secteurs ou des objectités qualitativement différenciées, mais tendanciellement le rapport abstrait entre « du travail » en général (comme pur travail abstrait, flux de travail homogène indifférencié, donc quantifiable, par exemple suivant un facteur métrique « temps de travail ») et « du capital » (comme pure puissance d'investissement indifférente aux formes dans lesquelles elle s'actualise : capital marchand, capital bancaire, capital industriel (équipements ou « moyens de production »)). Seul le mpc tend à réaliser cette chose impensable de donner à ces abstractions une réalité effective et pratique *en tant qu'abstractions*. Exemplement :

« L'abstraction la plus simple que l'économie politique moderne place au premier plan [le travail comme tel] et qui exprime à la fois une relation très ancienne et valable pour toutes les formes de société n'apparaît pourtant sous cette forme abstraite *comme vérité pratique* qu'en tant que catégorie de la société la plus moderne » (Introduction de 1857 à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, La Pléiade, Economie t. I, p. 259-260).

Comment comprendre ce fait (correspondant au processus d'accumulation primitive du capital décrit par Marx dans le Livre I du *Capital*) ? La raison s'en trouve fondamentalement dans le fait que seul le mpc réalise l'identité de la détermination économique de la dernière instance et la structure économique elle-même, et c'est ce que font bien voir *a contrario* les formations pré-capitalistes. En effet, dans les modes de production pré-capitalistes, la place de la dernière instance est économiquement déterminée à être occupée par une instance non-économique. Soit l'exemple des sociétés dites primitives, dont parlait Igor K. dans sa Note « Sur Althusser chez les sauvages », où les forces productives sont faiblement développées et où les moyens de production sont exclusivement dépendants des forces humaines elles-mêmes, de sorte que la reproduction de la structure socioéconomique dépend dans une large mesure des conditions dans lesquelles s'opère, non pas la reproduction d'un capital qui n'existe pas comme tel, mais *la reproduction physique du groupe* telle qu'elle est codée par les institutions de la famille, c'est-à-dire par les règles de la parenté et de l'alliance. Autrement dit, la détermination en dernière instance est économiquement déterminée à être occupée par l'instance des règles de la parenté et de l'alliance (non par le mode de production) ; d'où il découle que les individus ne sont jamais identifiables à de purs supports de rapports de production puisqu'ils ne sont déterminés à entrer dans le procès de production sociale (dans les connexions du procès de travail, mais aussi dans les circuits d'échange, de circulation et de consommation comme « moments » du procès de production) qu'*en vertu* de leur inscription préalable dans les chaînes de filiation et les réseaux d'alliance, d'après leur place dans la lignée généalogique de leur famille et d'après le rang de la famille dans la structure de parenté du clan<sup>6</sup>. Voilà ce qui change du tout au tout avec le mpc : en même temps que la structure économique est économiquement déterminée à occuper elle-même la place de la détermination en dernière instance, le procès de production et de reproduction cesse de passer par des facteurs non économiques (de parenté, politico-juridique, politico-religieux etc.) et devient *directement* économique, de sorte que, corrélativement, les individus sont déterminés à entrer dans les rapports de production, non en tant que membres de telle ou telle lignée, en tant qu'appartenant à tel ordre ou à tel état social, mais en tant que porteurs abstraits de forces de travail – bref les individus tendanciellement réduits, comme l'écrit Marx, à la simple « personnification des rapports économiques » (cf. *Le Capital*, L. I, La Pléiade, p. 619-630). Et c'est ce que veut dire Althusser lorsqu'il explique que si Marx en vient à distinguer radicalement les rapports sociaux de production de toute « relation humaine » (« interindividuelle », de « commerce mutuel ») et finit par considérer conséquemment qu'il faut partir, non des « hommes concrets », mais de ces rapports de production dont les dits hommes concrets ne sont que des supports, ce n'est en aucune façon pour dénier la vie réelle des individus, pour se livrer à une sorte d'*epochè* ou de *réduction théorique* de ces vies réelles. C'est au contraire pour prendre la mesure théorique de la réduction effective (donc elle-même non simplement théorique), « la terrible 'epochè' pratique à laquelle le rapport de production capitaliste soumet les individus, qui ne les traite que comme porteurs de fonctions économiques, et rien d'autre » (*Solitude de Machiavel*, op.

---

<sup>6</sup> Cf. E. TERRAY, *Le marxisme devant les sociétés primitives*, Paris, Maspero, p. 134-155. « Ce qui caractérise au contraire les modes de production qui précèdent la production capitaliste, c'est la présence entre les producteurs, les moyens de production et, le cas échéant, les non-producteurs de liens *extra-économiques*, qui ne sont pas seulement la représentation politique ou idéologique des rapports de production, mais qui entrent dans la constitution même de ces rapports » (*ibid.*, p. 143). Sur l'importance de la reproduction humaine dans la reproduction sociale « primitive », voir aussi p. 155-167 et 170-172. Cf. également la Note d'Igor Krtolica du 27/11/07 « Althusser chez les sauvages » (Site du GRM/Europhilosophie)..

*cit.*, p. 229) – ou qui fait des individus eux-mêmes la simple « personnification des rapports économiques ».

Mais alors, du même coup, on comprend pourquoi le champ de l'idéologique s'étend à l'extrême : si l'on s'accorde avec Althusser pour comprendre l'idéologique comme l'ensemble des manières dont les individus se rapportent imaginativement (« vivent ») à leur rapport aux conditions matérielles d'existence (rapport de rapports), ou encore comme l'ensemble des manières dont les individus sont « parties prenantes » dans les rapports dans lesquels ils sont toujours déjà pris, alors l'extension de l'idéologique n'est que le corrélat de la « réduction pratique » effectuée par le mpc. On pourrait proposer de ce point de vue une règle de proportion inverse, qui serait de nature à modifier selon nous le rapport établi par Marx dans *L'Idéologie allemande* entre l'idéologie et l'abstraction (représentations abstraites, universaux) en le refondant sur le concept d'abstraction réelle – règle de proportion inverse qui s'énoncerait de la manière suivante : plus les rapports sociaux de production radicalisent l'époque pratique, la réduction pratique des individus à de purs supports ou porteurs de fonction, plus le champ de l'idéologique gagne en extension, c'est-à-dire plus les modalités de l'existence dans toute leur diversité deviennent des manières de se rapporter imaginativement à leur rapport aux conditions matérielles d'existence, et donc plus l'idéologie devient déterminante à la fois dans le cadre de la reproduction des rapports de production *et* comme élément de la lutte de classe politique, donc dans le cadre du renversement possible des dits rapports (telle serait peut-être la contradiction la plus profonde à l'intérieur du champ idéologique : non pas seulement la contradiction entre idéologie dominante et idéologie dominée, mais celle qui tient au fait que l'idéologie est à la fois l'instrument de la reproduction des rapports de production et l'un des éléments déterminants de leur subversion – point crucial sur lequel nous reviendrons la prochaine fois). Dira-t-on cependant que cela ne concerne que les rapports sociaux de production, et non l'ensemble des rapports sociaux, dans les diverses instances du tout complexe structuré de la formation sociale ? Mais ce n'est pas vrai : car le régime d'abstraction réelle exhaussé par le mpc est « pratiquement vrai » à tous les niveaux de la structure sociale, donc dans les rapports juridico-politiques et les rapports idéologiques non moins dans les rapports de production :

« Tout ce qu'il [Marx] nous dit met sur la voie de concevoir que ces rapports traitent eux aussi les individus humains concrets comme des "porteurs" de rapports, des "supports" de fonctions, où les hommes ne sont parties prenantes que parce qu'ils y sont pris. Ainsi, les rapports juridiques font abstraction de l'homme concret pour le traiter comme simple "porteur du rapport" juridique, comme simple sujet de droit, capable de propriété, même s'il ne détient que celle de sa force de travail nue. Ainsi les rapports politiques font abstraction de l'homme vivant, pour le traiter comme simple "support" de rapport politique, comme libre citoyen, même si sa voix renforce sa servitude. Ainsi les rapports idéologiques font abstraction de l'homme vivant pour le traiter comme un simple sujet soumis ou rebelle aux idées dominantes » (*Soutenance d'Amiens*, rééd. in *Solitude de Machiavel*, PUF, p. 229-230).

C'est donc à chacun de ces niveaux que doivent être analysées les manières dont les individus se rapportent « imaginativement » à, vivent, sont parties prenantes de ces rapports juridiques, politiques, idéologiques, non moins qu'économiques, dans lesquels ils sont pris. Ce qui fait bien voir que cet élément auquel nous réservons le terme de « l'idéologique » ne fonctionne pas seulement au niveau de l'instance spéciale de « l'idéologie », mais bien dans toutes les instances du tout social complexe, à tous les niveaux de la formation sociale.

A cet égard, peut-être faut-il « durcir » les formulations althussériennes, très flottantes au vrai, et dire que nous ne sommes pas « dans » l'idéologie, nous ne sommes pas quelqu'un ou quelque chose qui serait caractérisable par une série de déterminations et qui, secondairement, se retrouverait plongé dans un champ de représentations, de pensées, d'images plus ou moins fausses et mystifiantes, qui s'appelleraient l'idéologie – *nous sommes l'idéologique*. L'idéologique ne *nomme* pas une zone du réel, une instance spécifiquement

distincte des autres instances sociales, localisable dans le réel « à sa place » ; il nomme une dimension constitutive de notre expérience (de notre rapport à un monde et à nous-mêmes) – plus précisément il nomme *la fonction d'existence du réel*. Nous *existons* idéologiquement notre *être* social, et il n'y a pas d'autre manière de l'exister – c'est-à-dire d'exister. Ce qui est proprement *réel*, c'est le système impersonnel de positions à occuper, de fonctions sociales déterminées en dernière instance par la structure donnée des rapports de production, qui précède toujours-déjà l'existence et la « conscience » de ceux qui viendront les occuper et s'y reconnaître comme sujets, qui en seront les porteurs. C'est-à-dire que ça *n'est* rien, c'est innommable et invivable, ça ne devient nommable (d'aucuns appellent ça le symbolique), et ça ne devient vivable (d'aucuns appellent ça l'imaginaire) que par et pour des sujets qui, en s'y inscrivant, établissent un *rapport* à ces structures, et par là à eux-mêmes, c'est-à-dire actualisent ces structures en les vivant et se les représentant, en les existant *idéologiquement*. Ce qui veut dire aussi que le réel (« conditions d'existence *réelles* » : la structure déterminée du mode de production, « rapport *réel* aux conditions d'existence » : les formes historiques d'individualité) et sa « déformation » idéologique dans le vécu des sujets qui s'y inscrivent, sont strictement contemporains – le « réel » (donc aussi bien l'objet même de « la science ») est toujours-déjà perdu (comme tous les paradis) car il n'est actualisé que par l'idéologique, comme l'idéologique, qui est sa seule fonction d'existence, et qui le « détourne » dans le mouvement même où elle le fait être. Ce qui explique aussi que « le réel » que nous présente « la science » consiste essentiellement dans des « abstractions réelles » (s'est-on assez avisé du fait qu'il s'agissait d'une oxymore ?) – LE travail, LA valeur, LA marchandise (et on pourrait ajouter L'histoire, LA science...), soit ce qui ne sera en fait jamais donné empiriquement mais ne sera jamais repérable, à partir du vécu idéologique, que comme des tendances *à l'œuvre*, du pur virtuel. Conclusion : le concept d'*idéologique* ne désigne pas la coupure de la science et de la « fausse conscience », ou encore celle du réel et de l'imaginaire, mais purement et simplement la coexistence *et* la différence de l'actuel et du virtuel.

C'est-à-dire, aussi bien, comme nous le montrerons la prochaine fois, la coexistence dans leur différence des formes historiques d'individualité et des modes de subjectivation.