

GRM – 7^{ème} séance (15/12/2007)*Idéologie II : Recentrement (subjectivité, discours, appareils idéologiques d'Etat)*

Stéphane Legrand, Guillaume Sibertin-Blanc

II. Recentrement : le problème du sujet

Nous avons vu la dernière fois l'extension inouïe que prenait chez Althusser la notion de l'idéologique ; et nous avons soulevé le problème corrélatif de sa valeur compréhensive dès lors que l'on refuse avec LA d'indexer la notion d'idéologie sur la forme générale de la conscience, de ses idéalités et représentations, cette forme générale qui était censée, dans la tradition marxiste, marquer le trait spécifique de cette instance nommée « idéologie ». Nous souhaiterions montrer aujourd'hui qu'Althusser ne dilue par pour autant le concept d'idéologie dans un brouillard où toutes les vaches sont – cette fois-ci – blanches, mais est conduit à réordonner les problèmes afférents à cette notion (rapport idéologie/science ; rapport instance idéologique/autres instances de la topique ; fonction sociale de l'idéologie et son rôle dans la lutte de classe, etc.) à un problème central qu'il choisit de privilégier au détriment des problèmes traditionnels : la question de la mystification et de l'idéalisation des conditions matérielles de la vie sociale, la question corrélatrice des conditions de production des idéalités elles-mêmes et de leur devenir-efficace, le fameux thème de l'inversion des rapports réels et de la *camera obscura*, etc. C'est en effet le thème, ou le problème du « sujet » qu'Althusser valorise et qui le conduit à effectuer les déplacements précédemment mentionnés.

On se gardera de croire cependant que le terme de sujet soit univoque. Le recentrement de la théorie de l'« idéologique » sur le problème du *sujet* s'effectue en fait, chez Althusser, au croisement des deux problématiques avisées la dernière fois, ou des deux concepts de « l'idéologie » et de « l'idéologique », et ce de trois manières :

– Du point de vue de « l'idéologie » dans son opposition à « la science » (matérialisme historique), la question du sujet est au cœur de la critique de « l'humanisme théorique » (comme idéologie transversale : idéologie scientifique, idéologie épistémologique, idéologie philosophique, idéologie politique), et pourrait permettre de fonder une clinique des discours théoriques.

– Du point de vue du *régime de discours idéologique* dans sa distinction d'avec l'instance sociale de l'idéologie en tant que cette dernière appartient à la superstructure, dans le cadre d'une topique des discours, à la fois hétérogène à la topique sociale (dont nous avons souvent parlé) et transversale à elle.

- Du point de vue d'un glissement tendanciel de tout le poids de l'argumentation vers la notion de l'*idéologique comme tel*, dans le cadre de son recentrement sur la figure de l'Etat et de la théorie de l'interpellation des individus en sujets qui s'y réordonne (car elle apparaît, il faut le rappeler *avant* la théorie des AIE).

I/ Sujet et idéologie dans la théorie des pratiques théoriques

Le lien entre idéologie et sujet apparaît dès les premiers textes d'Althusser, mais dans une perspective dont nous souhaiterions montrer qu'elle est trop restrictive au regard, d'une part, du dédoublement de la notion d'idéologie que nous avons identifié la dernière fois (« idéologie »/ « idéologique ») – et dont nous avons eu la stupeur de découvrir après coup qu'elle était littéralement dans le texte d'Althusser (cf. « Lettre à D. », 2^{ème} lettre, in *Ecrits sur la psychanalyse*), d'autre part, au regard des transformations ultérieures de sa problématique.

En effet, dans *Pour Marx*, dans *Lire le Capital*, et encore en 1967 dans « La querelle de l'humanisme », ce qui est critiqué, c'est la notion de sujet, le sujet comme catégorie ou *notion idéologique*, de sorte que ce qui focalise la démarche d'Althusser, c'est l'utilisation négative et critique de cette notion comme d'un signe ou un symptôme pour déceler, dans des pratiques théoriques diverses – pseudo-scientifiques (économie politique, science de l'histoire bourgeoise...), philosophiques, politiques –, y compris chez des théoriciens socialistes, leur teneur idéologique, ou pour ainsi dire le coefficient d'idéologisation implicite, de leur discours.

Cette démarche présente, cependant, un intérêt positif qu'il faudrait pouvoir capitaliser avant d'en critiquer certains présupposés. Penchons-nous sur le texte de 1967, « La Querelle de l'Humanisme », texte jamais publié de son vivant (sinon pour un passage qui fut inséré dans « Sur le rapport de Marx à Hegel », in *Lénine et la philosophie*, 1972) où LA répond à un certain nombre d'objections et de critiques, souvent très vives, qui avaient été adressées à sa thèse de l'anti-humanisme théorique de Marx – thèse d'ailleurs solidaire de celle de la coupure, l'un des résultats essentiels de cette dernière étant la rupture de Marx avec l'humanisme feuerbachien. LA énonce dans ce texte une affirmation importante et qui ne laisse pas de surprendre : la notion de coupure a, *au premier chef*, une fonction idéologique :

« [...] l'opposition de la science et de l'idéologie, dans le tranchant de son énoncé, ne peut pas ne pas être entendue généralement comme une opposition d'allure manichéenne, donc dogmatique. Du point de vue *idéologique*, cette opposition joue efficacement son rôle : tracer dans la conjoncture présente, une *ligne de démarcation*, nette et impérative, entre les exigences scientifiques qui doivent être le fait des marxistes, et les facilités et la démagogie de l'éclectisme et du révisionnisme théorique » (« La Querelle de l'Humanisme », in *Ecrits philosophiques et politiques II*, p. 506).

Avancer la notion de coupure, c'est donc en premier lieu *intervenir* dans la conjoncture idéologique pour y marquer une exigence, celle de maintenir la scientificité propre au marxisme, pour contrer les tendances à retomber en deçà de sa rigueur et de l'innovation théorique radicale qu'il représente. En d'autres termes, poser la thèse théorique de la coupure (dans un passé déjà éloigné) entre le Marx hégélo-feuerbachien de 1843-1845 et le Marx de la maturité, c'est en même temps *couper effectivement* dans le présent du marxisme entre conceptions scientifiques et idéologiques. Ce geste complexe où s'articulent théorisation du passé et intervention idéologique dans le présent, LA le réfléchit lui-même très bien :

« Le passé de Marx dont il va être question, c'est, qu'on le veuille ou non, une voie directe à notre présent : c'est notre présent même, et de surcroît notre avenir » (*EPP II*, p. 459)

Il en va, dans ce passé, de notre présent, car ce passé de Marx, c'est l'ensemble des concepts idéologiques de l'Humanisme (notamment, on va le voir, celui de sujet) auxquels il a dû s'arracher pour construire sa problématique, à l'intérieur de laquelle seule nous devrions penser et agir ; mais que ce passé est en même temps un passé qui n'arrive pas à passer, qui continue à hanter le marxisme comme un refoulé dont les rejets feraient sans cesse retour en lui. Et il en va en outre de notre avenir, précise-t-il, car ces rejets, la « société de concepts » constitutive du schéma humaniste, constituent, non pas seulement des faussetés, des erreurs théoriques, mais bien des *obstacles épistémologiques*, des blocages qui nous empêchent d'avancer, non seulement nous ferment notre avenir mais nous maintiennent dans notre passé, nous font penser comme des hommes des années 1840 (en fait, il faudrait même dire comme des hommes du XVIII^e siècle, car selon LA le sensualisme feuerbachien est en prise directe avec le matérialisme des Lumières).

Il est donc nécessaire de penser et repenser le geste théorique de l'arrachement par Marx à l'idéologie humaniste, pas au nom d'un intérêt muséographique pour les phénomènes marquants de l'histoire des idées, mais pour y trouver les instruments nous permettant d'opérer, et d'opérer continûment, nous-mêmes sur nous-mêmes, l'arrachement aux modes de

pensée idéologiques qui continuent à nous travailler, à travailler en nous, à penser en nous et pour nous. Lorsque LA introduit le thème de la *Coupure continuée*, affirmant que « le travail de critique et de transformation de l'idéologique en scientifique, qui inaugure toute science, ne cesse donc jamais d'être le lot de la science établie » (*EPP II*, p. 508), il faut bien comprendre cet énoncé dans toute sa rigueur : le procès de la coupure est sans fin : une science se pose en s'opposant, en s'opposant à son autre idéologique, mais du même coup elle intériorise son rapport à son autre, qu'elle continue à vivre à l'intérieur d'elle-même, dans son propre rapport à elle-même, au sein duquel elle doit continuer à couper, pour *se couper* de son idéologisation tendancielle, de l'idéologie rémanente en elle et dont elle n'aura jamais fini de faire le deuil : « *Toute science n'est jamais qu'une coupure continuée*, scandée de coupures ultérieures, intérieures » (*EPP II*, p. 508). Certes, la science a un commencement, et un commencement *datable* – du moment où elle se pose en s'opposant à l'idéologie dont elle s'extirpe, et où elle révèle justement cette dernière, la fait apparaître comme idéologie, et même la fait apparaître tout court, le propre de l'idéologie étant de se donner sous la forme de l'évidence inquestionnée, d'être une manière de penser et de voir qui n'est pas visible et pensable pour elle-même comme « manière de », comme schème de perception et de pensée, mais qui, comme telle, au contraire disparaît dans l'évidence des objets qu'elle fait voir et penser. La science commence donc au moment où l'idéologie *paraît*. Mais en même temps ce commencement « n'a pas de terme » (*idem.*), pour les raisons qu'on a dites, il n'inaugure que lui-même comme commencement (de la science) indéfiniment recommencé (par la science) – la science se caractérise par cela qu'elle n'en finit pas de recommencer à commencer.

Et voilà bien pourquoi il est nécessaire d'identifier les traces de ce qui dans notre pensée, dans le marxisme, signale, indique, *fait symptôme vers* un retour du refoulé idéologique. Or, le moyen de constituer cette clinique du discours théorique, c'est de comprendre précisément les modalités concrètes de l'arrachement de Marx à l'idéologie humaniste. On peut en fait identifier un triple mouvement, fort complexe et dont nous nous contenteront d'esquisser de manière très rudimentaire la logique. Premier mouvement : Marx passe d'une position libérale-radical à l'engagement communiste, en 43-44. Coupure politique qui n'est pas accompagnée d'une coupure théorique car Marx reste en fait pris dans l'Humanisme, celui de Feuerbach, *grâce auquel il s'arrache à l'hégélianisme et commence à le critiquer* (au nom, pour le dire vite, des droits supérieurs du réel sur l'Idée). Deuxième mouvement : les *Manuscrits de 44*. Marx y reste feuerbachien en cela qu'il se contente au fond d'étendre à un nouvel objet, l'économie, le schème feuerbachien de l'Homme comme sujet et de son aliénation dans ses objets, qu'il avait déjà étendu à la politique dans la *Critique de la philosophie hégélienne de l'Etat* et dans la *Question juive*. (cf. p. 482 si discussion là-dessus). Mais en même temps, contrairement à ce qui se passait dans les textes feuerbachiens de Marx précédents, un événement décisif se produit : le retour de Hegel à l'intérieur de Feuerbach (qui avait pourtant servi à s'en débarrasser). Plus précisément le retour de la conception hégélienne de l'histoire comme *procès sans sujet*, qui s'oppose radicalement à la conception feuerbachienne où l'histoire est, de part en part, comprise comme procès d'aliénation d'un sujet, du Sujet fondamental, l'Homme, dans ses objets (qui peuvent être Dieu, mais aussi bien l'Etat, le monde des objets produits par le travail, etc., peu importe, cela ne change rien à la structure problématique du dispositif). Mais selon LA, ce concept du procès, pleinement positif en lui-même, reste entièrement « prisonnier » du triangle à l'intérieur duquel il est bloqué, le triangle Aliénation-Sujet-Homme, de sorte que les *Manuscrits* sont à la fois le texte où culmine la conception de Feuerbach (p. 485), et en même temps celui où apparaît l'élément dont la libération permettra de sortir de Feuerbach et par suite de l'idéologie – ce qui fait de ce texte « un des plus extraordinaires exemples d'*impasse* théorique totale dont nous disposons » (p. 486). Troisième mouvement, qui coïncide avec la coupure elle-même, avec son initiation, le simple commencement du commencement qu'elle

est, ou si l'on préfère le bord extérieur de la coupure : les *Thèses ad Feuerbach* et *L'Idéologie allemande*. Allons très (trop) vite. Marx commence à y parler de *rappports sociaux*, donc à ne plus partir du sujet isolé pour construire sa conception du monde, et de *praxis historique*, donc à se situer dans l'élément de l'histoire comme procès réel. Mais cette avancée reste contaminée par le lexique feuerbachien, les notions d'homme et de genre humain, qui le bloquent. Cependant les concepts positifs travaillent eux aussi dans la problématique feuerbachienne et commencent à la creuser, à la saper de l'intérieur – et ce à son point de plus grande résistance : la théorie du sujet, ou plus précisément l'opposition faussement dialectique du Sujet et de l'Objet. Car Marx commence à concevoir, justement, ce fameux Sujet comme *praxis*, sociale et historique (p. 491), opération intéressante en ce qu'elle représente selon LA une nouvelle forme du compromis Hegel-Feuerbach, qui inverse celle du mouvement précédent :

« La praxis historique est le concept d'un compromis théorique, où, cette fois, le rapport antérieur est modifié : la praxis historique c'est ce qui reste de Feuerbach dans un certain Hegel » (*EPP II*, p. 492).

Non plus ce qui subsiste de Hegel dans et malgré Feuerbach, mais ce qui subsiste de Feuerbach à l'intérieur de cela seul qu'il convient de garder, d'hériter de Hegel : l'histoire comme procès sans sujet. *L'Idéologie allemande* procédera en effet à une radicale *historicisation* du sujet qui finira en fait par en dissoudre la notion même, en même temps que sera liquidée la conscience philosophique antérieure de Marx, c'est-à-dire à la fois Feuerbach et Hegel, et chacun par le biais de son rapport intérieur à l'autre *en Marx*. Inutile de s'attarder sur ce point, car on le voit fort bien, ce qui joue ici le rôle d'opérateur majeur, à l'intérieur d'une problématique, d'une « société conceptuelle » gangrené d'idéologie (aliénation, homme, individus concrets, genre humain, conscience, travail, etc. – voir la liste des obstacles épistémologiques p. 512), c'est le concept de sujet, et donc, dans le cadre de la coupure, le point essentiel est bien la liquidation de cette catégorie. Ce qui explique qu'elle puisse aussi jouer le premier rôle dans le cadre de la « clinique du discours théorique que nous évoquions précédemment. Dès que quelqu'un cause de sujet, pour le poser comme origine, et non comme effet (ainsi que nous allons le faire), vous pouvez être sûrs qu'il est dans l'idéologie et que si vous tirez sur cette ficelle, le reste de l'armada va suivre : téléologie, point de vue génétique, pensée de l'aliénation, humanisme théorique, conception naïve du matérialisme comme sensualisme.

Mais c'est ce qui permet aussi de donner au repérage de l'idéologie du sujet dans les discours une fonction, non pas seulement négative et critique, non pas seulement même diagnostique ou symptomatologique, mais proprement positive. Car un concept idéologique à l'intérieur d'un discours qui s'efforce à la scientificité – un obstacle épistémologique comme dit LA, mais nous aimerions mieux dire : un symptôme idéologique –, cela indique en même temps quelque chose, un autre discours possible ou refoulé, qui cherche à se dire, mais n'y parvient pas, ou seulement en partie, à moitié, qui se mi-dit comme, nous croyons, quelques uns disent – et qui est un discours qui dit vrai. LA le formule en toutes lettres : la *métaphore* de l'obstacle signifie deux choses : que le chemin est bloqué, mais en même temps que le chemin est indiqué, car un obstacle, cela fait obstacle à un chemin, ou cela cache des objets qui sont derrière lui :

« Il y a donc entre l'obstacle et la voie (ou les objets) un rapport double : un rapport d'une part, de contrariété, mais aussi, d'une certaine manière, d'affinité, difficile à définir, mais certain » (*EPP II*, p. 510).

Affinité et contrariété entre l'énoncé idéologique et le discours scientifique qu'il tait tout en le disant, voile au deux sens du terme : ce qui masque et fait avancer le navire (seulement si l'on est un bon marin, c'est-à-dire si l'on sait avancer contre le vent, ou *détourner* la voile de son usage « naturel » consistant à être poussée par le vent dans le sens du vent – de l'idéologie). Affinité dans la contrariété, *contrariété affine* : nouvelle notion que

nous ajouterons à notre arsenal terminologique... mais qui a évidemment un autre nom : *formation de compromis*. Comme le dit LA d'une autre métaphore : l'idéologie regarde dans la bonne direction mais sans voir le bon objet. Continuons donc à travailler cette notion de sujet, qui semble bien indiquer une bonne direction, mais en essayant de voir *le bon objet*.

2/ De la théorie des pratiques à une théorie des discours

A partir du moment – et nous avons vu que ce moment venait tout de suite, dès *Pour Marx* – où la question de la place, des structures et des fonctions des idéologies scientifiques et philosophiques *dans le champ des pratiques théoriques*, se redouble d'un questionnement sur l'idéologique comme « élément de l'existence historique » dans tous les types de pratiques sociales, théoriques *et non théoriques*, il faut reposer le problème de la *constitution d'effets-sujet* qui ne sont pas seulement des faux problèmes théoriques, épistémologiques ou philosophiques. Or cette tâche passe, chez Althusser, non plus par la distinction *interne* aux pratiques, et interne aux *pratiques théoriques*, mais par une nouvelle distinction qui passe entre « les pratiques » et « les discours ». Voici en effet ce qui apparaît, dans la formulation encore tâtonnante et en partie hypothétique, dans le programme qui se met en place dès 1966 dans les « Trois notes sur la théorie des discours », programme sensiblement du programme de la Théorie générale des pratiques théoriques (définition de la philosophie dans *Pour Marx* et *Lire Le Capital*), à savoir : une Théorie générale des *discours*. Avec cette entité « discours », on obtient un champ d'analyse autrement découpé qu'avec l'entité « pratiques théoriques ».

LA identifie lui-même ce qui, dans le travail théorique collectif mené autour de lui, a rendu nécessaire une telle théorie des discours, donc un tel « changement de terrain » par rapport à la problématique des pratiques théoriques – à savoir, l'effort continué pour penser en termes d'effets, et plus précisément de *production d'effets* :

« L'identification des *effets* spécifiques a mis en évidence l'existence de discours spécifiques comme leur condition. » (*Ecrits sur la psychanalyse*, Le Livre de poche, coll. « biblio-essais », p. 163)

Ce que la réflexion et le travail effectués ont conduit à repérer, ce sont avant tout différents types d'effets produits par différents types de discours – l'effet de connaissance produit par le discours scientifique (notamment mentionné à la fin de la préface d'Althusser à *LC*) ; l'effet de reconnaissance-méconnaissance engendré par le discours idéologique ; un effet de subjectivité romanesque apparemment mis en évidence par Alain Badiou. Or qu'implique de décisif le fait de penser en termes *d'effets* ? Eh bien ! cela qu'on évite toute *substantialisation* des objets théoriques – de même que le tout social n'est pas une substance identique à elle-même qui se manifesterait par des phénomènes empiriques qui tous l'exprimeraient, mais comporte une hétérogénéité interne qui l'empêche de coïncider avec lui-même, le fait constamment différer et se différer ; de même il n'y a pas, en fait, La Science, L'Idéologie ou L'Art (par exemple) comme réalités pleinement identifiables et substantielles qui se manifesteraient ensuite empiriquement dans un corps de connaissances, un ensemble de représentations, des œuvres, mais plutôt des productions d'effets, une multiplicité d'effets dispersés, effets de connaissance scientifique, de reconnaissance-méconnaissance idéologique, d'« esthétisation » ; multiplicité qui relève elle aussi d'une cause absente, d'une causalité structurale, i.e non pas d'un *fondement* dans une *substance*, mais d'un pur tissu relationnel surdéterminé. Dans un tout social, rappelons-le, ce n'est pas telle ou telle instance, comme réalité close sur elle-même, qui détermine les phénomènes socio-historiques, ni même la somme de telles instances, c'est l'ensemble de leurs *relations* structurées selon la logique de la surdétermination. Semblablement, le repérage d'effets spécifiquement discursifs ne doit pas

conduire à se précipiter vers un fondement identique à lui-même que ces effets manifesteraient empiriquement – ce serait toujours idéaliste : La Science que le savant aurait dans la tête et qu'il exprimerait dans un discours (du coup) vrai porteur de connaissances, le génie que l'artiste aurait « en lui » et qu'il actualiserait dans des œuvres d'art (du coup) porteuses de beauté, etc. D'ailleurs la théorie même de la lecture symptomale développée dans *LC*, et la thèse des vérités présentes dans le texte de Marx « à l'état pratique », sans y être réfléchies pour elles-mêmes, supposent bien qu'un penseur peut produire dans son texte (et nous ne disons pas : dans son discours, car un texte est toujours un tissu, un enchevêtrement de structures discursives hétérogènes) des connaissances *sans connaître en même temps qu'elles sont des connaissances*. Il s'agit donc bien d'identifier des effets de connaissance qui seraient produits par le texte mais ne serait *pas* l'expression de quelque chose que connaîtrait celui qui l'écrit.

Revenons plus précisément au point qui est ici en question. Les effets discursifs renvoient à l'articulation de différents types de discours que LA énumère (ils sont 4) et distingue : discours de la science, de l'idéologie, discours esthétique et discours de l'inconscient. Avant d'entrer dans le détail de leur analyse, précisons bien que ce que LA nomme dans les Trois Notes « discours » sont des *structures* donc des objets théoriques, qui n'existent en conséquence jamais comme tels. De même que n'existe pas l'infrastructure *comme telle*, en et pour soi, car elle est intérieurement affectée par et affecte intérieurement les instances de la superstructure (dont pourtant elle diffère réellement), de même *il n'y a pas de discours de la science, ou de l'idéologie, etc. comme tels*, car les régimes de discours existent toujours (en acte) enchevêtrés les uns dans les autres :

« Il n'y a pas de discours *pur* : ils *parlent tous les uns dans les autres* – communication des genres – ou plutôt empiètement des genres. C'est cela l'articulation. » (*EP*, p. 143, n. 3 [rajout au verso du tapuscrit])

On ne peut pas tenir, par exemple, *Le discours de la science* : on produit des textes où l'articulation complexe (surdéterminée) des structures discursives diverses engendre des *effets* spécifiques que la définition théorique de ces structures permet justement de repérer. Mais reste à établir quel est l'élément commun qui autorise à les définir tous comme *discours*, en dépit de leurs différences (sur lesquelles nous allons revenir). Eh bien, c'est le fait qu'ils ont justement un *effet commun* :

« *Tout discours* produit un effet de subjectivité. Tout discours a pour corrélat nécessaire un *sujet*, qui est *un* des effets, sinon l'effet majeur, de son fonctionnement. » (*EP*, p. 131)

Partout où se produisent des effets de subjectivité, c'est donc qu'un discours fonctionne, ou plutôt que fonctionne l'articulation complexe des structures discursives. Là encore nous disons bien : non pas qu'un sujet (pré)donné, comme réalité *sui generis*, se manifesterait, s'extérioriserait (voire s'aliénerait), dans et par des théorèmes, des opinions, des œuvres, des conduites, des fantasmes, etc., mais au contraire qu'à même le texte de ces théorèmes-opinions, conduites, œuvres, dans leur « théâtre sans auteur » (*LC*), dans leur tissu terriblement intriqué, des effets de subjectivité éclosent. Ainsi, si je considère ma vie, je dois dire qu'elle *n'est pas* le déroulement linéaire de ma monade, elle n'est pas la série linéaire des interactions entre le sujet que je suis et les différents objets que je rencontre. Une telle conception substantialiste et continuiste reposerait sur une catégorie que LA récuse avec la dernière énergie : la catégorie de genèse. La critique de cette catégorie est particulièrement explicite dans un texte contemporain des Trois Notes : les Lettres à D., particulièrement la seconde. Dans cette dernière, LA reproche à Diatkine, contre la thèse freudienne de l'intemporalité de l'inconscient, de se situer dans la perspective d'une genèse de l'inconscient, et par suite du sujet. Or, ce concept de genèse, précise LA, (comme tout concept d'ailleurs) n'est pas définissable isolément pour lui-même, mais est indissociable de « la société conceptuelle dans laquelle il existe » (*EP*, p. 83), donc des autres concepts avec lesquels il fait

système à l'intérieur d'une *problématique* – et c'est bien de ce point de vue qu'il est théoriquement ruineux. Car « genèse » implique reconstitution dans un procès de connaissance du procès réel de *l'engendrement* d'un phénomène donné, - *donc*, premièrement le concept de l'origine de ce procès ; deuxièmement, celui de sa continuité ; troisièmement, celui de l'existence d'un sujet de ce procès ; quatrièmement celui de l'identité à soi et de la permanence de ce sujet du début à la fin du procès ; cinquièmement, enfin, l'idée justement d'une fin, donc d'une finalité de ce procès (« dans toute genèse l'individu de la fin (qu'il s'agit d'engendrer) est contenu *en germe* dans *l'origine* de son procès d'engendrement », p. 85) – soit, inutile d'y insister, toutes les catégories idéologiques qu'il s'agissait d'extirper du matérialisme historique et dont il semble manifestement à LA qu'elles sont également et dangereusement à l'œuvre dans le freudisme.

LA insiste d'ailleurs lui-même (p. 91-93) sur l'identité et la connexion de ces deux blocages idéologique (du marxisme et du freudisme). De même, suggère-t-il, qu'il faut dire qu'un MP n'a pas de genèse, donc que le MPC par exemple n'est pas engendré par le MPF qui le précède, et qui devrait pour l'engendrer génétiquement le contenir en germe [i], de sorte qu'il faut parler plutôt d'un *surgissement* du MPC, comme radicale nouveauté qui ne se laisse pas expliquer comme simple conséquence ou développement des formes et conditions antérieures ; de même donc il n'y a pas de genèse de l'inconscient, mais *surgissement de l'inconscient*. Cette problématique du surgissement, comme opposée à celle du développement et de l'engendrement, entraîne une conséquence théorique notable : la thèse de *l'atemporalité* du MP comme de l'inconscient. Dire qu'ils surgissent, c'est dire qu'ils ne sont pas rattachables à ce qui les précède, sur le mode de la causalité ou du développement génétique, qu'ils ne sont donc pas insérables dans la trame du temps, situables – comme le formule LA, ils n'ont pas un avant et un après. Ils sont « hors-temps », atemporels. Certes, on peut se figurer quelque chose comme étant leur origine, mais cette origine n'a aucune valeur constituante, ou plutôt est un élément dérivé engendré *comme origine apparente* par l'agencement complexe des éléments qui se rencontrent et se combinent dans la formation du MP ou de l'inconscient et dont la structure relationnelle agit comme cause structurale :

« L'inconscient surgit comme l'effet non d'une suite de causes linéaires, mais comme l'effet d'une causalité complexe, qu'on peut dire *structurale* (sans centre, sans origine) faite de la *combinaison originale* des formes structurales qui président à la « naissance » (au surgissement) de l'inconscient » (EP, p. 106)

Et, une fois surgies, ces deux structures que sont l'inconscient et le MP fonctionnent *intemporellement*. De même que Freud de l'inconscient, Marx dit du MP qu'il est éternel, voulant dire par là qu'il « fonctionne en circuit fermé sur le mode de l'atemporalité » (p. 93), qu'il ne se déroule pas dans le temps des chronologies, suivant une évolution qui le mène d'un point A à un point B dans une succession temporelle, car, de son essence, il est uniquement ordonné aux conditions de sa reproduction, il *n'est* que de se reproduire, et toute sa production (de richesses, de valeur, de capital, mais aussi sa production juridique, politique, idéologique) a pour condition absolue cette auto-reproduction atemporelle, hors du temps et de ses chaînes linéaires. Le Capital, par exemple, ce n'est pas un ensemble de choses (des machines-outils, des titres de rente, etc...) ce n'est que le mouvement immobile de la reproduction simple ou élargie de lui-même, le capital. Plus fort, selon LA, l'historicité elle-même, les formes de la temporalité historique qu'on peut observer comme succession d'événements historiques dans l'époque d'un MP déterminé, ont pour condition absolue, « sont déterminées comme historiques, et comme les formes qu'elles sont, par la structure a-temporelle, éternelle dudit mode de production » (p. 93).

Et toute cette construction se rattache à un autre point, déjà évoqué mais capital. L'idéologie de la genèse suppose nécessairement qu'il y a un « quelque chose » de permanent qui sous-tend les changements qui scandent le procès, une substance dont l'identité à soi et la

permanence sont (en bonne logique kantienne) la condition d'intelligibilité des changements, qui ne sont plus alors que les changements *de* cette même chose, la conduisant à son plein développement à partir de son origine (où ce plein développement était déjà présumé ou préformé, présent *en soi*). Ce qui conduit à introduire (deuxième aspect de cette idéologie) une scission ontologique entre l'inconscient lui-même *et* les formations de l'inconscient. LA s'explique sur ce point au début de la note 2, en faisant la critique de ce qui est selon lui l'objection majeure adressée par les analystes à la formule lacanienne selon laquelle « l'inconscient est structuré comme un langage ». Ladite objection prendrait la forme suivante : certes, on peut admettre que le *fonctionnement* de l'inconscient obéisse à certaines lois formelles analogues à celles qui régissent le langage (métaphore/métonymie, déplacement/condensation), mais cela ne décrirait pas « la nature même de *ce* qui fonctionne selon ces lois » (p. 156-157) : l'inconscient *lui-même, cela même qui* parle en obéissant aux dites lois, et engendre ainsi certaines « formations de l'inconscient » dont il serait en droit et en fait distinct. L'inconscient (selon l'objection adressée à Lacan) serait *autre chose* que ces formations (il serait de la libido et des pulsions, corporelles-réelles). De sorte que :

« Il faudrait distinguer les lois formelles (d'essence « linguistique ») et le contenu, l'objet lui-même qu'elles concernent » (*EP*, p. 157).

En d'autres termes, l'objection faite à la thèse lacanienne reposerait sur « un argument *critique* [à entendre au sens kantien], qui suggère une distinction entre d'une part les lois formelles d'un objet, et d'autre part, l'essence même de cet objet » (*idem*). Et nous essayons d'autre part de suggérer que ce présumé critique est solidaire du présumé génétique précédemment mis en cause. En tout cas, les raisons pour lesquelles LA récusé également ce présumé critique commencent à apparaître : pour LA les formations de l'inconscient, et donc les lois formelles et les contraintes spécifiques qui règlent ces formations, ne sont pas les lois de la *manifestation* d'un contenu autre qu'elles, d'un « quelque chose » qui leur resterait extérieur et dont elles seraient le simple phénomène – pour mieux dire : « les contraintes propres au discours inconscient [...] sont [...] les formes mêmes d'existence de *ce* qui existe dans la forme du discours inconscient. Il n'y a pas d'au-delà, d'en deçà » (p. 158). L'inconscient « fait corps » avec le système de ses effets et des lois structurelles d'agencement de ses effets. (cf. p. 130). Et voilà bien pourquoi, d'ailleurs, LA expliquait à Diatkine (*EP*, p. 90) que penser en termes de production d'effets (on y revient) permet de se débarrasser de l'idéologie génétique (et donc ajoutons-nous du dualisme criticiste qui en est solidaire) – ce qui, du point de vue de la question de l'inconscient veut dire : ce qui rend compte de l'existence de l'inconscient, ce n'est pas le fait pour un sujet d'« avoir » une libido et des pulsions qui existeraient comme des choses en soi, des *realia* qui *ensuite* viendraient se manifester dans certaines formations en se coulant dans des lois formelles extérieures à leur essence. *Au contraire* (et c'est la logique même de la causalité structurale), il faut dire que « les contraintes qui définissent le discours/inconscient font qu'il fonctionne en produisant l'*effet-libido* » (p. 159), *et donc un certain type d'effet-sujet*. Chose qui vaut évidemment des trois autres régimes de discours : ce n'est pas le fait pour un sujet de disposer d'un certain stock de connaissances (arrachées de haute lutte à l'empirie par l'abstraction) qui lui permet de l'extérioriser pour autrui selon les règles du discours de la science, mais ce sont les contraintes propres au discours scientifique comme « machine » (*idem*) qui fonctionnent de manière à produire l'effet de connaissance, *et donc un certain type d'effet-sujet*. Ce n'est pas la présence dans la tête d'un sujet de représentations idéologiques (de reconnaissance-méconnaissance) qui fait qu'il les extériorise dans des conduites et des discours idéologiques, mais ce sont « les contraintes qui définissent le discours idéologique [qui] font qu'il fonctionne en produisant [...] l'effet de *méconnaissance-reconnaissance* » (*idem*), *et donc un certain type d'effet-sujet*. On ne part pas d'un sujet comme origine et cause pour rendre compte de ses productions (de symptômes, de connaissances, de méconnaissances, etc.) en passant par la médiation de

certain schèmes (règle de la production scientifiques, contraintes idéologiques, lois de fonctionnement de l'inconscient) ; ce qui est en fait premier, c'est le système général de *ce qui apparaît comme des produits* (discours de l'idéologie, de la science, de l'inconscient, etc.) qui fait corps avec les dits schèmes, i.e avec ses lois structurelles de fonctionnement, et à l'intérieur duquel sont produits, comme l'un de ses effets, les sujets *comme origines apparentes du système*.

Ainsi, la double remise en cause du point de vue génétique-critique, et la théorie (qui en découle) de la production des différentes catégories d'effets de subjectivité par l'articulation des différentes machines discursives, ont-elles évidemment une conséquence décisive pour la théorie du sujet. A savoir une *désubstantialisation* de cette notion, selon les deux coordonnées traditionnelles de la notion de substance, unité et permanence. Premièrement il n'y a pas d'unité synchronique du sujet (type unité originairement synthétique de l'aperception transcendante) puisqu'il y a une hétérogénéité interne dans la catégorie même de sujet entre quatre types d'effets de subjectivité, ni homologues, ni superposables (pour prendre un exemple trivial, la manière dont on se subjective dans le discours de la science est spécifiquement distincte, diffère par nature si l'on veut, de la manière dont on se subjective dans le discours esthétique – raison pour laquelle il serait probablement illogique de coiffer du même nom propre les effets de subjectivité expérimentés par le même « individu » selon ces deux ordres de discours) ; d'autre part, il n'y a pas non plus de permanence diachronique d'un même sujet évoluant à travers un temps continu, mais un tissu brisé de subjectivations discontinues. Il ne faut plus penser en termes d'un *même* sujet et de *ses* diverses et modifiables affections, mais en termes d'agencements de multiplicités hétérogènes et discontinues d'effets de subjectivité distincts, présentant certes des connexions mais irréductibles à la forme d'une unité.

Revenons sur ces bases au discours de l'idéologie, donc à la distinction précise des quatre genres de discours. Les principales différences qui permettent de les spécifier tiennent : a) au type d'effet de subjectivité qu'ils produisent ; b) au type de structuration du discours à quoi se rattache le type de sujet qui y figure comme effet (qui y est signifié) ; c) à la nature des signifiants qui y figurent ; d) à la fonction qu'ils remplissent. Pour des raisons de temps, nous ne caractériserons précisément que le discours scientifique et le discours de l'idéologie (vous renvoyant aux pages 131-133 pour plus de détails).

– Le discours de la science est celui où le sujet est « absent en personne » (p. 131), n'est désigné par aucun signifiant présent, est évanouissant ; dont la structure est de décentration (car il n'est qu'un pur système de rapports abstraits où tout élément n'existe que par rapport aux autres, de sorte qu'aucun ne peut jouer le rôle de centre organisateur ou de moment constituant) ; ses signifiants sont des concepts ; et il produit un effet de connaissance.

– Le discours de l'idéologie est celui où le sujet est « présent en personne » car il y est directement désigné par un ou des signifiants du discours (je, moi...) ; de sorte que sa structure est de centration, le sujet y jouant le rôle de centre d'organisation et donc le rôle constituant (en apparence) ; ses signifiants sont infiniment divers car ils ont pour matière « gestes, conduites, sentiments, mots » (p. 133) ; et sa fonction est de reconnaissance-méconnaissance.

Tout cela est bien abstrait, particulièrement la définition du discours de la science. Peut-être est-il possible de l'illustrer de la manière suivante. Que faut-il entendre dans cette thèse selon laquelle le sujet y est « absent en personne », n'y apparaît que pour en disparaître *dans son apparition même* ? selon laquelle *l'effet de subjectivité* du discours de la science se confond paradoxalement avec l'effacement du *sujet de la science*. Eh bien, il s'agit au fond de la reformulation, dans le cadre de la problématique althusserienne, d'une thèse somme toute classique. Celle-ci. La science dit vrai. Or, dès qu'on dit le vrai, et qu'on enchaîne les vérités selon l'ordre contraignant de la rationalité, on ne se manifeste comme sujet (auteur) de la

connaissance qu'on dit que pour disparaître entièrement comme sujet dans l'autotélie et l'autodéploiement de la vérité, qui paraît se dire elle-même, imposer sa propre logique interne indépendamment de la volonté d'un quelconque auteur autre qu'elle, selon la nécessité interne du concept. C'est bien cela que semble désigner le vrai : que l'enchaînement du discours soit, certes supporté par, émis par, adressé par un sujet qu'il présuppose pour être, *mais que*, en tant qu'il est scientifique et vrai, cet enchaînement ne se donne que comme l'autodéploiement du contenu dans sa logique immanente, *niant* donc cette subjectivité qu'il présuppose. Soyons trivial. Ce n'est pas Monsieur René Descartes, comme sujet de son dire (ce qui signifie à la fois comme auteur et responsable de son dire) qui fait (est censé faire) que son discours passe de telle vérité à telle autre qui s'en déduit avec clarté et évidence – je n'effectue (comme lecteur mettons) ce passage qu'en tant qu'il me nie comme celui qui l'effectue, qu'en tant qu'il se donne immédiatement comme s'effectuant (de) lui-même, qu'en tant qu'il me nie comme celui qui en est l'auteur et le responsable, donc comme le *je* qui l'effectue. Je n'y figure comme sujet qu'en tant que j'en disparaissais dans mon apparition même. D'où la structure de décentration du discours de la science : rien n'y joue le rôle constituant, la chaîne des connaissances ne se soutient que de sa seule cohésion d'ensemble (évidemment ce n'est pas la conception de Descartes lui-même, l'exemple était purement pédagogique ; LA dirait que le double rôle constituant du cogito et de Dieu (un sujet et un Sujet) signifie simplement la conception idéologique que Descartes se fait de l'ordre des raisons : il veut lui donner un centre, un sujet garanti (qu'il est dans le Vrai) par un Sujet).

Tout fonctionne évidemment autrement dans l'idéologie (nous y reviendrons) : rien n'y existe que de s'y rapporter à un sujet comme constituant, un sujet se « vivant » comme auteur et responsable de ses « gestes, conduites, sentiments, mots ». Tout y désigne un centre organisateur : je crois vraiment que c'est bien *mon* opinion que j'exprime dans cet édito, mon opinion à moi qui vient de moi, c'est ce que *moi* je pense, je *m'y* reconnais (et donc je *m'y* méconnais) à chaque instant comme son auteur et celui qui a à en répondre ; ou encore, je crois sérieusement, à l'occasion, que c'est bien *mon* amour, moi qui l'éprouve en vertu de ce que je suis et de ce qu'elle est, je *m'y* reconnais (c'est-à-dire que je *m'y* méconnais) à chaque instant comme étant exprimé par lui, etc. Comme si ce n'étaient pas les structures impersonnelles du discours idéologique (dans son articulation avec les autres discours) qui déterminent le champ idéologique comme ensemble de fonctions anonymes dont des individus (peu importe qui) auront à se faire les porteurs en s'y reconnaissant, en s'y faisant signifier leur subjectivité – un champ structuré d'opinions à avoir ou d'émotions à éprouver comme autant de fonctions abstraites (virtuelles) à venir occuper par des porteurs indifférents qui s'y produiront en même temps comme sujets, s'y reconnaîtront comme sujets (c'est moi, c'est bien moi qui pense cela, éprouve cela – je ne suis pas l'effet de subjectivité d'une configuration noétique ou affective anonyme, mais l'auteur et le responsable de cette pensée, de cet amour) – et par suite, comme sujets, s'y méconnaîtront (comme si, les pauvres, ils étaient capables de penser ou d'aimer par eux-mêmes ; vieux rêve philosophique : ça n'est jamais arrivé à personne). L'effet idéologique comme effet de présence, de centration et de méconnaissance, c'est que je pense que je suis celui qui pense ce que je pense (ou qui éprouve ce que j'éprouve, etc.)

Reste à signaler la singularité du discours de l'idéologie, au sein de la quadripartition althussérienne. Elle est double.

a) D'une part, LA suggère que sa « matière » comprend tous les éléments des autres pratiques et discours : on ne fait pas des morphèmes avec de la gouache mais avec des phonèmes ; on ne fait pas des concepts scientifiques avec des solos d'accordéon ; pas plus que des bons romans avec des sentiments (bons ou mauvais qu'importe), mais avec des mots ; *par contre* on fait de l'idéologie avec n'importe quoi de tout ça.

b) D'autre part, seconde singularité : il y a une double inscription de l'idéologie : elle

est articulée à la fois sur les différents régimes de *discours* et sur le système des pratiques sociales (dont les premiers ont pourtant été soigneusement distingués). Car, l'idéologie *est aussi une instance du tout social*, à côté du juridico-politique, dans la superstructure – et participe à ce titre à la reproduction des rapports de production (rappelons que la détermination essentielle d'un MP est son atemporalité, définie par LA comme tendance immanente à l'autoreproduction). Ce qui a au moins deux conséquences fondamentales. Premièrement, le *discours* de l'idéologie doit bien jouer, entre autres choses, à l'intérieur de l'*instance* de l'idéologie :

« Un cas intéressant serait à examiner : le cas de la fonction-*Träger de l'idéologie*. Il existe une fonction de redoublement de l'idéologie qui permet au *Träger* de l'idéologie comme tel [i.e. celui qui dans une structure sociale vient remplir la fonction d'idéologue] de se transformer en sujet, c'est-à-dire une *idéologie de l'idéologue* [...] » (EP, p. 135)

Ce qui permet d'ailleurs de comprendre que, symétriquement, le discours de la science (en tant que fonction de subjectivation) puisse aussi jouer dans l'instance idéologique, donc y produire des effets de scientificité, des effets de connaissance que l'idéologue-fonction produirait par-devers lui-même, en dépit de sa fonction sociale objective ; ce qui explique qu'il y ait des effets de connaissance chez Ricardo, Smith... (De nouveau, cela illustre le souci du concret souvent dissimulé chez LA sous l'accumulation des complications abstraites). Il faut alors produire la distinction des structures discursives qui nous parlent et nous font sujets, et des structures pratiques qui nous localisent dans les rapports sociaux pour commencer à penser cela.

Deuxièmement, il semblerait bien que l'on puisse dire que l'idéologie est alors cela même qui articule les régimes de discours sur les structures de la pratique. Elle couture les deux domaines en s'inscrivant en chaque – ce qui veut dire aussi qu'elle articule subjectivité et inconscient sur le champ social.

Voilà bien de quoi il faudrait pouvoir rendre compte. Mais les Trois Notes ne le permettent pas de manière entièrement satisfaisante, pour deux raisons. La première, que LA ne mentionne pas, est qu'il n'est pas certain que le (nouveau) dédoublement de l'idéologie dont nous venons de parler (en catégorie discursive de l'idéologie et instance sociale de l'idéologie) ne constitue pas un usage équivoque de la notion, donc ne comporte pas une amphibologie. La seconde, que LA s'objecte à lui-même, est qu'il est probable que la notion de sujet elle-même, dans le concept d'effet-sujet, soit équivoque :

« [...] il me semble [sous-entendu : désormais] qu'on ne peut pas se servir de la notion de sujet de manière univoque, même à titre d'indice pour chacun des discours. La notion de sujet me semble de plus en plus relever du seul discours *idéologique*, dont elle est constitutive » (EP, p. 165)

Ce recentrement de la notion d'effet-sujet sur le seul discours idéologique, au détriment des autres discours, apparaît peut-être le plus clairement à ce moment précis où, dans les « Notes sur la théorie des discours », *donc dès 1966*, LA formule pour une première fois son concept d'*interpellation*. De quoi s'agit-il, avec ce concept qui tiendra une place très importante en 1970 dans « Idéologie et AIE » ? Il s'agit de décrire, en la réduisant à l'épure d'une petite saynète simple, le *mécanisme* de production de l'effet-sujet, l'*opération* idéologique comme telle. Le contexte qui doit faire comprendre l'intervention de ce mécanisme nous est maintenant familier : la base d'une formation sociale détermine un ensemble de places-fonctions à occuper (définissant la fonction générale « *Träger* »), tout en restant parfaitement indifférente à la question de savoir *qui* va venir occuper ces fonctions. Il est donc nécessaire de « recruter » les individus qui vont venir se faire les porteurs et les supports des fonctions sociales, et s'en faire par là même les sujets, agents et patients. C'est qu'en effet, pour occuper une fonction, et donc venir prendre place, prendre *sa* place dans la division technique et sociale du travail, il faut s'y reconnaître, s'identifier à cette place, car

c'est à cette place que nous nous identifions, nous rapportons à nous-mêmes comme sujets dotés d'une identité et de *cette* identité, ou encore, si l'on accepte de définir la fonction dont il est question comme une « forme historiquement déterminée d'individualité » (ce que nous justifierons plus amplement par la suite), on peut dire que c'est à cette place que *nous nous identifions à notre individualité*, que nous vivons notre individualité, avons rapport à elle, dans l'orgueil ou la honte, dans le mépris ou l'idéalisation, etc. – autant de rapports à soi qui sont autant de forme d'*assomption* de la fonction que nous sommes enjoint à assumer – autant de manières, dit LA, d'être « interpellés ». Pourquoi donc ce terme d'interpellation ? LA le fera entendre en 1970 en l'illustrant de la saynète présentée comme typique, et jouant du double sens du terme (appeler quelqu'un ; procéder à une arrestation), du policier qui hèle un individu quelconque dans la rue – « hé, vous, là-bas ! » –, individu qui cesse d'être tout à fait quelconque dès qu'il se retourne – « moi ? ah oui, c'était bien moi qu'on appelait » – et se reconnaît alors comme le terme sujet de l'interpellation :

Si nous supposons que la scène théorique imaginée se passe dans la rue, l'individu interpellé se retourne. Par cette simple conversion physique de 180 degrés, il devient *sujet*. Pourquoi ? Parce qu'il a reconnu que l'interpellation s'adressait « bien » à lui, et que « c'était *bien lui* qui était interpellé » (et pas un autre). » (« Idéologie et AIE », in *Sur la reproduction*, p. 305¹).

Que veut mettre en scène ce « petit théâtre théorique » ? Le mécanisme par lequel un système social, par le moyen de rituels et de codes très divers, constitue les individus en sujets, et ce par une opération d'*identification* à laquelle le sujet ne préexiste pas mais au contraire dont il résulte (leçon freudienne), et dont il résulte sous cette modalité générale – illustrée ici par le mouvement même de rotation du corps se retournant vers la source sonore – de la *reconnaissance* (leçon lacanienne). L'individu est subjectivé dans le mouvement de retournement à un appel, ou à une injonction qui n'est pas à proprement parler *adressée* au sujet avant qu'il ne se retourne, mais qui le devient rétroactivement (*c'était bien moi*) précisément lorsque le sujet, se retournant, se constitue dans ce retournement même comme sujet identifié-s'identifiant à la visée de l'injonction. Ce retournement éclaire le mouvement constitutif du sujet en donnant de la détermination formelle de la *conscience* (réflexivité) une caractérisation dynamique, comme un dédoublement-redoublement spéculaire du sujet appelé (ou plutôt de l'individu *x* appelé à devenir sujet) et du sujet *se* reconnaissant appelé (s'identifiant comme celui qui est l'Appelé, l'Elu plus ou moins heureux... du contrôle de police ou autre). Bien sûr, ceci est une saynète *théorique*, typique, qui grossit un mécanisme en le mettant en scène et qui l'illustre ainsi en lui donnant l'allure d'une succession temporelle de faits successifs (la marche dans la rue, puis l'interpellation, puis le retournement...). En fait, précise Althusser, ce mécanisme se déroule sans succession (« Idéologie et AIE », in *Sur la reproduction*, PUF « Actuel Marx », p. 306) ; bien plus, cette constitution des individus en sujet n'est jamais une constitution pure, réalisée une fois pour toute, et que l'on pourrait localiser en un moment unique et originaire. Il faut tenir à la fois deux choses : a/ D'abord, on est toujours déjà constitué en sujet – avant même de naître, comme le notait Lacan, on porte un nom, et puis on porte le lourd fardeau de toutes sortes d'attentes, de demandes, de désirs de l'entourage, à commencer par ceux des parents, c'est-à-dire que l'on est à peine né que l'on est déjà inscrit dans toute une série de situations virtuelles d'interpellation ou de reconnaissance identificatoire. Et c'est d'ailleurs pourquoi l'on se retourne effectivement aux innombrables rituels d'interpellation qui peuplent la vie quotidienne. Ça ne rate quasiment jamais, dit Althusser : « à 90% » ! Cette saynète ne décrit donc pas seulement la constitution ou la production mais la *reproduction continuée* des individus en sujet. b/ Or justement, s'il faut réitérer constamment ces rituels et ces mécanismes d'interpellation, c'est que la chose

¹ L. ALTHUSSER, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat » (1970), rééd. *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 1995, p. 269-314, notamment p. 304-306.

n'est jamais définitivement acquise, que nous ne sommes pas « sujets » de nature, que c'est une production sociale qui, comme toute production, doit en même temps *reproduire* ses propres conditions. Aussi arrive-t-il que ça rate. Lorsque le policier interpelle Molloy et que celui-ci ne se retourne pas – il se borne à relever la tête accidentellement –, ce n'est pas qu'il n'a pas entendu, ni qu'il a quelque chose à se reprocher et qu'il fuit (ce qui serait une interpellation réussie d'une autre manière), mais c'est précisément qu'il ne s'identifie pas à l'appel dans lequel il est identifié, il ne reconnaît pas un soi, et qui plus est le sien propre à assumer comme tel, donc subjectivement – bref il ne *se* reconnaît pas dans ce qui est d'abord *désigné* dans la voix de l'autre (*Molloy*, Minuit, p. 24-25). Splendide cas de subjectivation ratée, on enverra cet individu sans sujet, déchet du mécanisme d'interpellation, au commissariat, au pire on l'enfermera à l'asile, au mieux on le laissera vivre seulement dans le roman de Beckett. Même chose encore dans la situation où c'est vous qui courez derrière quelqu'un en l'interpellant, quelqu'un manifestement ne se reconnaît pas comme sujet et poursuit son chemin (ce qui se dit aussi, dans une parade amoureuse du monde moderne, « se prendre un vent »), qui ne s'identifie pas à ce qui reste un objet dans votre bouche, à l'instar de ce que Clérambault appelait le « postulat » du délire érotomaniaque : un « Il *m'* aime » absolument indubitable, mais d'un « Il » qui ne devient jamais un « tu », c'est-à-dire d'un pronom qui éternellement s'acharne à *désigner* sans jamais être repris par un sujet se retournant, par un Je *répondant* à la démente demande d'amour (ne serait-ce que pour répondre : non je ne t'aime pas – qui reste entendu par l'érotomane comme une confirmation indirecte de sa conviction d'être aimée, par exemple comme une ruse de « Il » pour déjouer les pressions de son entourage hostile à cette idylle pourtant partagée)². Benveniste a raison, de ce point de vue, de marquer l'hétérogénéité entre, d'une part, « je »-« tu » comme embrayeurs sui-référentiels, empreintes du procès d'énonciation dans l'énoncé, ou pour le dire inversement, pronoms marquant dans l'énoncé l'appropriation possible de cet énoncé même par le locuteur s'en reconnaissant comme l'auteur et la cause (sujet d'énonciation), et d'autre part, le pronom « il », qui reste un déictique simple, ou qui ne peut devenir sui-référentiel que par sa conversion (actuelle ou possible) en un « tu » ou en un « je ». A l'inverse, le mécanisme de l'interpellation est réussi lorsqu'il mène la constitution circulaire du sujet qui, « croyant-soupçonnant-sachant qu'il s'agit de lui », anticipe sa position subjective dans la valeur performative d'une énonciation dont il est d'abord l'objet, mais dont il cesse (croit cesser) d'être l'objet en y répondant (la réponse est le retournement à 180° lui-même, et un objet ne se retourne jamais). Répondre, dit-on souvent, c'est être responsable, au sens où l'on ne répond pas à quelqu'un sans répondre en même temps *de* quelque chose (ne serait-ce que de ce qu'on fait dans cet acte de parole même par lequel on répond) ; mais c'est que l'on est d'abord responsable de ce « Il » ou de ce « hé là-bas ! » que les appareils idéologiques nous fourrent dans la bouche pour que nous en répondions comme d'un moi-je-ici.

Ces contre-exemples font suffisamment comprendre que, de ce mécanisme d'interpellation, l'essentiel en soit dit dès les Trois Notes de 1966, c'est-à-dire qu'il apparaisse chez Althusser à l'occasion d'une réflexion sur le discours. Car l'interpellation est à coup sûr un acte de discours (procès d'énonciation) au sens où son efficace, c'est-à-dire en l'occurrence l'effet de subjectivation (identification-reconnaissance-méconnaissance) qu'il produit, n'est ni garanti dans le seul code de la « langue », ni simplement dérivé d'un fait de « parole » conçu comme mise en œuvre individuelle du code par un locuteur quelconque, mais dépend d'agencements socio-sémiologiques qui réalisent cette assumption subjective qui ne présuppose pas le sujet mais au contraire le constitue, et qui le constitue comme une

² Pour une interprétation d'un tel processus de subjectivation passionnelle recourant à la théorie althusserienne de l'interpellation, cf. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, Minuit, 1980, plateau « Sur quelques régimes de signes ».

véritable machine à reconnaître et à répondre (cf. *a contrario* Molloy, ou d'une autre façon Bartleby). Et certes pas à reconnaître n'importe quoi ou à répondre de tout indistinctement, mais seulement des énoncés, des conduites, des signifiants divers que le système des AIE nous déterminent à assumer subjectivement pour nous fixer dans les rapports sociaux dont nous sommes les agents et les patients, et ce dans un système surdéterminé par les rapports de production et les luttes actuelles ou potentielles qu'ils déterminent. De sorte que les interpellations comme mécanismes matériels de base des AIE se chevauchent, se recoupent, entrent en tension ou s'affrontent à tous les étages de ce système où circulent des sujets inévitablement morcelés (nous ne sommes pas interpellés de la même manière – c'est-à-dire littéralement nous ne sommes pas *le même sujet* à Ulm le samedi après-midi, le soir en famille, l'après-midi au bureau, la nuit dans quelque fragment de rêve). Et de sorte également que les pronoms personnels ne sont nullement les seuls concernés : il faut au contraire concevoir comme *embrayeurs d'interpellation* des énoncés très variables, dont le repérage chaque fois circonstancié serait une pièce indispensable d'une analyse concrète des AIE. Par exemple, comment et dans quels contextes des énoncés de nature historique sont déterminés à fonctionner comme interpellation constituant des *sujets nationaux*, se reconnaissant comme héritiers d'une histoire aux longs cours, s'éprouvant et se vivant comme responsable d'une sorte d'immense présent ou d'une immense présence à soi coextensive à la Nation éternelle comme voix interpellatrice (ce n'est pas un hasard que les nationalistes invoquent comme emblème Jeanne-d'Arc, l'interpellée par excellence, qui toutefois avait encore le bon sens d'entendre la voix de Dieu quand nos contemporains entendent la voix de la France) ? Ou encore, comment et dans quels contextes variables des énoncés de moralisation du travail sont-ils assumer subjectivement par ceux-là mêmes qui travaillent et qui, dans et par cette assumption, ne sont justement plus de simples individus travaillant mais bel et bien des *sujets* de travail, c'est-à-dire des individus qui se rapportent à l'activité de travail comme ce dont ils doivent répondre comme cause libre et responsable ? Dès lors, même plus besoin d'un contremaître derrière chaque établi : le souci du travail bien fait, la conscience professionnelle, le sens de la coopération et de la hiérarchie, sont autant d'interpellations auxquelles l'individu travaillant répond, et dès lors qu'il y répond, se charge de répondre *de lui-même*, c'est-à-dire de l'immense responsabilité d'être (un) soi, en tant que sujet d'une morale du travail : sujet moral chargé, non simplement d'user sa force de travail, mais de défendre corps et âme le travail devenu valeur morale, cette « valeur travail » qui assure au capital variable ce supplément d'âme nécessaire à la reproduction du rapport de production – concrètement : retourner au boulot chaque matin, à l'occasion casser une grève ou en limiter les effets, ou encore attiser la concurrence entre les travailleurs.

Revenons alors à la typologie des discours proposée dans les Trois Notes de 1966. Si l'interpellation est bien le « mécanisme qui permet à la fonction-Träger de fonctionner en la transformant en fonction-sujet », et si c'est bien là l'opération propre de l'idéologie, alors il appartient bien au discours idéologique, et non aux autres types de discours, de produire cet effet-sujet. Il faut en conclure que si l'on peut assigner des effets-sujet dans les autres types de discours, c'est dans la mesure où le discours idéologique y intervient à quelque degré (ce qui explique que le discours idéologique, selon Althusser, ait cette singularité de trouver son matériau dans tous les autres discours, les traverse, s'y enchevêtre). Ainsi par exemple, une étude des compositions interstructurales ou des « mixtes » de structures discursives pourrait permettre de comprendre que le discours scientifique, bien que ne produisant pas par sa structure discursive propre d'effet-sujet centré, « présent en personne », puisse comporter néanmoins des effets de subjectivation : cela sera toujours le signe que l'on a affaire dans un même énoncé à l'intrication de deux structures discursives, scientifique et idéologique. C'est le cas dans l'intrication chez Descartes de l'ordre déductif des raisons avec une centration sur un itinéraire subjectif (celui du sujet méditant René Descartes). C'est le cas aussi des « avant-

gardes théoriques », qui ne sont pas des effets d'un discours scientifique mais des effets de subjectivation d'un discours idéologique fonctionnant *dans* un discours scientifique (et qui ne compromet pas – du moins pas nécessairement – la scientificité de ce dernier) ; et c'est d'un tel effet de subjectivation que résulte le *sentiment d'appartenance* à quelque chose comme une « avant-garde », à un corps spécial, à un mouvement à l'œuvre, avec un sens très spécial des responsabilités (didactisme, éducateur des masses etc.) et l'« esprit de corps » spécifique qui s'y rattachent, avec cette conscience de soi comme pur savant, « sujet supposé savoir », qui, dans la reconnaissance même de la scientificité du discours qu'on tient, est la méconnaissance du régime de discours asubjectif et impersonnel de cette scientificité dont on se fait l'auteur responsable.

Mais alors un problème se pose : puisque la théorie de l'interpellation est présente et explicitement formulée dans la théorie des régimes discursifs élaborée par les Trois Notes, *et* permet de penser la formation des effets de subjectivité, quelle est la raison pour laquelle LA décidera dans les années qui suivent de « changer de terrain », et de rapporter l'interpellation non plus à une typologie des discours, mais à une théorie des *appareils* ? On peut encore dire la chose ainsi : si LA s'était contenté, dans l'article de 1970, d'introduire le *terme* d'appareil, cela n'aurait pas grand chose. Il est d'ailleurs tout à fait possible de caractériser les discours comme étant des appareils (LA les qualifie lui-même à l'occasion de « machines »). Mais ce qui est important, c'est le fait qu'il parle d'appareils *d'Etat*. Nous avons en effet vu que la problématique des discours était hétérogène à celle de la topique sociale (ou plutôt présentait une topique distincte et transversale par rapport à la topique sociale), or en parlant d'appareil *idéologique d'Etat*, et en leur rapportant la fonction d'interpellation (qui, dans la perspective des Trois Notes, renvoyait au *discours* de l'idéologie, et non à l'*instance* de l'idéologie), LA réinscrit l'interpellation dans la superstructure. Quel est l'apport de ce geste nouveau par rapport aux Trois Notes ? Eh bien, cela permet de préciser la fonction du mécanisme idéologique de l'interpellation dans l'économie générale d'un mode de production : exiger des individus qu'ils « assument » *en tant que sujets*, autrement dit les constituer comme sujets, c'est non seulement assurer leur insertion dans les conditions matérielles de la production sociale, mais dans le même mouvement réaliser la reproduction de ces conditions mêmes, donc la reproduction du mode de production ou de ses rapports sociaux constituant, donc encore, d'effectuer (tendantiellement) l'atemporalité du mode de production que nous évoquons tout à l'heure. Nous passons trop rapidement sur ce point : peut-être pourrions-nous y revenir dans la discussion, ne serait-ce que pour évoquer les raisons pour lesquelles Althusser subordonne les AI à l'Etat, donc recentre ainsi la question de l'idéologie, redéfinie désormais à partir du problème de la reproduction d'un mode de production, sur l'Etat – modifiant par là même, à coup sûr, la description topique du tout social qui distinguait traditionnellement deux « étages » de la superstructure, la superstructure « juridico-politique » et la superstructure « idéologique ».

Posons cependant dès à présent cette question générale au dispositif althussérien : la théorie de l'idéologie matériellement mise en œuvre par les AIE vaut-elle pour une théorie générale valable pour tous les modes de production ? ou faut-il en restreindre le champ de validité pour le seul mode de production capitaliste ? On ne peut énumérer, tant il y en a, toutes les raisons favorables à cette seconde interprétation : la conception du sujet produit comme sujet autonome, le primat conféré à l'AIE juridique, et à peu près tous les exemples développés par Althusser dans son article de 1970. Peut-être faudrait-il alors concevoir que de tels AIE, sans être tout à fait absents des modes de production pré-capitalistes, n'y existeraient qu'à l'état embryonnaire, pour autant que leur « besoin » de production de subjectivité, pour ainsi dire, y serait moindre, et ce pour des raisons qu'il nous resterait alors à déterminer. Eh bien tentons ce dernier pas.

3/ De la théorie des discours à la théorie des appareils AIE : idéologie, mécanismes sociaux de l'individualisation et appareils idéologiques de subjectivation

Nous avons dit au début de cette séance – et ce point était préparé par l'exposé de la dernière séance – qu'Althusser, en centrant les problèmes afférents à l'idéologie sur la question du sujet, effectuait, et ce dès *Pour Marx*, un double geste, deux gestes qui ne se déploient pas au même rythme. 1°) Le premier, effectué très vite, entre les articles de *Pour Marx* et *Lire le Capital*, peut être résumé ainsi : critiquer la notion de sujet dans les idéologies théoriques pour lever l'obstacle épistémologique qu'elle oppose à la position d'un problème réel, c'est-à-dire formulable dans des termes épistémologiquement rigoureux sur la base de l'objet du matérialisme historique : le concept de mode de production. Ce problème est celui, non pas des sujets de l'histoire ou des sujets constituants par leurs forces essentielles la vie sociale, mais le problème des « formes historiques de l'individualité ». On n'est pas « individu » de nature : même l'individualité biologique (organisme) est surdéterminé par la structure sociale qui détermine des « investissements collectifs d'organes » (Deleuze & Guattari) dont dépendent l'intégrité biopsychique (relative) du corps en même temps que l'unité (relative) d'un moi. On est donc toujours individualisé socialement ; et c'est pourquoi l'on n'est pas individualisé de la même manière dans une société féodale, dans une société tributaire type asiatique, ou dans une société capitaliste. C'est-à-dire que nous y avons affaire à des codes et à des institutions qui fixent différemment les critères de l'individualité, ou qui opèrent différemment la distinction de ce qui vaut comme individu à l'intérieur de rapports sociaux déterminés, ou à l'intérieur de tel sous-groupe social (caste, ordre, état ou classe). Au principe structural général voulant que les rapports précèdent (épistémologiquement bien sûr, non suivant une chronologie empirique) les éléments qui viennent les « remplir » ou en « occuper » les termes, correspond la thèse, ou plutôt le programme d'étude des transformations des formes de l'individualité sociale corrélative des transformations des rapports sociaux, et en dernière instance, des transformations des rapports sociaux de production. 2°) Mais nous avons vu également ce deuxième geste : dès lors qu'Althusser déplace son examen, ou du moins dédouble la critique de la notion idéologique de sujet par une analyse des effets-sujet de l'idéologie conçue, non plus seulement comme pratique théorique, mais comme production (production de structure discursive en 1966 ; production d'AIE en 1970), alors le programme d'étude lui-même se dédouble. Le *programme d'une étude des formes historiques de l'individualité* doit être complété d'un *programme d'étude des formes historiques de la production idéologique*, c'est-à-dire des formes historiques de subjectivation, des manières d'être (constitué comme) sujet (de se réfléchir dans un « rapport à soi », une « présence à soi », bref une réflexivité à travers laquelle quelque chose comme un sujet se forme en s'apparaissant d'emblée à *lui-même* comme source de ses pensées, de ses conduites, source de volitions et d'actions...).

Que ces deux programmes ne se confondent pas et soient cependant corrélatifs, se comprend aisément. D'un côté, les mécanismes de l'individualisation sociale relève de l'analyse des rapports sociaux de production, et des autres rapports sociaux (politiques, juridiques, techniques, symboliques etc.) avec lesquels ils sont articulés, bref du mode de production (cf. les *Grundrisse* ; et les indications de Balibar sur ce point in « Les concepts fondamentaux du matérialisme historique »). D'un autre côté, les mécanismes de subjectivation relève de la modalité générale avisée précédemment du dédoublement et de la réflexion spéculaire définissant nos rapports vécus à nos conditions matérielles d'existence sous la forme de l'identification et de la reconnaissance-méconnaissance que la saynète typique de l'interpellation a permis d'illustrer. Qu'il y ait là deux ordres de détermination bien distincts, c'est précisément ce qui empêche d'assigner quelque origine que ce soit dans un

individu substantiel. Il n'y a pas d'instance originaire du concret, du « vrai concret », tels des individus qui seraient *secondairement*, du fait de la nécessité historique et des formations idéologiques, « exprimée », « représentée », « mystifiée » sous la forme (idéologique) de la subjectivité. Il y a deux procès historiques à la fois distincts et coexistants, comportant chacun leur ordre de détermination spécifique, *et tout aussi impersonnels ou structurels l'un que l'autre* : dispositifs d'individualisation, dispositifs de subjectivation, se recoupant et travaillant cependant les uns dans les autres. Ce pourquoi nous suggérions la dernière fois de qualifier les premiers de virtuels, et les seconds d'actuels. Les formes de l'individualité doivent être dites virtuelles au sens d'abord où nous ne sommes bien sûr jamais de pures fonctions de *Träger*, de purs porteurs de force de travail ou de propriété privée de moyens techniques de production, c'est-à-dire que cette pure fonction ne *s'actualise* que dans les mécanismes idéologiques variables par lesquelles nous devenons sujet de la fonction que nous remplissons, à la place que nous sommes déterminés à occuper (ces mécanismes assurant ainsi la reproduction des conditions de la production sociale). – Mais virtuelles, les formes de l'individualité peuvent l'être dites encore en un second sens, *spécifique au mpc*, à savoir, au sens d'une *tendance*, cette tendance dont nous avons parlé la dernière fois, et qu'Althusser désigne comme la « terrible *epochè* pratique » propre au mpc : la tendance de celui-ci à *réaliser l'abstraction comme telle*, sa tendance à faire *pratiquement* des individus des purs porteurs de fonction, à en faire effectivement la simple « personnification des rapports économiques » (Marx).

Comme nous le suggérions lors de notre dernière rencontre, nous croyons que la thèse de l'abstraction réelle comme tendance du mpc est de nature à conduire à un remaniement profond de la théorie de l'idéologie – non à son abandon –, en soustrayant notamment la problématique de l'idéalisation des conditions matérielles d'existence dans des universaux abstraits, forgée dans *L'idéologie allemande*, du cadre encore tributaire de présupposés idéalistes d'une théorie de la conscience et de ses représentations. Nous voudrions pour finir cet exposé apporter une thèse susceptible de soutenir cette affirmation en revenant sur deux problèmes soulevés précédemment : a/ préciser la corrélation entre formes historiques de l'individualité et formes historiques de la subjectivité ; b/ rendre compte simultanément de la pertinence de la théorie althussérienne des AIE et de l'interpellation *pour le mode de production capitaliste particulièrement*, ou pour le dire inversement, rendre compte du moindre besoin de mécanismes de subjectivation dans les formations pré-capitalistes (sans dire qu'ils en sont tout à fait absents).

Soit une thèse, et deux exemples pour l'éprouver.

Nous proposons la thèse générale d'*un rapport de proportion inverse entre les dispositifs de l'individualisation sociale et les dispositifs de subjectivation*. Autrement dit, plus l'individualisation sociale est forte, moins les dispositifs de subjectivation sont développés, disons même, moins la reproduction sociale a *besoin* de mécanismes de subjectivation, de constitution de sujet (le type extrême s'en trouverait peut-être dans certaines sociétés dites primitives) ; à l'inverse, plus se dissolvent les dispositifs et les institutions d'individualisation (ce qui n'est qu'une autre manière de dire : plus l'abstraction devient réelle ou « pratiquement vraie »), plus les appareils de subjectivation sont mobilisés massivement : et c'est typiquement le cas à l'ère de l'abstraction réelle, dans les formations qui poussent la tendance à l'actualisation de l'abstraction comme abstraction réelle (actuelle), à savoir dans les formations capitalistes. Seraient alors à reprendre dans cette perspective, en amont, la théorie marxienne de l'accumulation primitive du capital, en aval, la théorie du prolétariat. Car le prolétaire, minorités ou plèbes, est la figure négative de toutes les formes historiques précapitalistes de l'individualité, le signe post-mortem de leur liquidation, un non-individu, sans religion, sans famille, sans patrie, l'homme sans qualité, c'est-à-dire sans propriétés ou sans particularités, Ulysse ou l'Innommable, à la limite extrême de la tendance à

l'abstraction réelle. On dira qu'on ne l'a jamais vu : et comment peut-il en être autrement, puisqu'il n'est que cette limite même, son extrême ou son excès ? On dira que ce n'est qu'un nom vide, ou, ce qui revient au même, un nom pour « tout le monde » : et comment peut-il en aller autrement, puisqu'il n'interpelle plus que cette figure limite de ceux qui ne se retourneront plus, qui refuseront la subjectivité qu'on leur fait, et n'en finiront pas de se détourner ? Mais, ce qui importe avant tout, cette corrélation que nous avons posée à l'instant, à savoir : plus s'accuse cette tendance à la dissolution des mécanismes de l'individualisation sociale, plus se multiplient et se complexifient les mécanismes de subjectivation, de production de sujet. C'est pourquoi il ne nous semble pas absolument nécessaire, à ce niveau du moins, de renoncer au *mot* de prolétaire, en arguant des transformations du capitalisme industriel ou des mutations de la composition de la classe ouvrière. Car le concept de prolétaire est d'abord tributaire de la théorie de l'abstraction réelle, en figure l'impersonnalité spécifique, et le revers anonyme de toutes les productions subjectives qui viennent d'autant plus compenser la dissolution des dispositifs sociaux d'individualisation.

Encore tout cela peut-il paraître trop général. Prenons deux exemples – et le premier nous permettra de rester au plus près de la saynète théorique de l'interpellation. Car si l'on peut être quasiment sûr qu'elle fonctionne, « à 90% », on peut être sûr que le pourcentage doit encore augmenter dans les cas où elle fait intervenir, non pas un « hé vous là-bas », mais un *nom propre*. Et suivant l'analyse de certains linguistes, le nom propre satisfait pleinement le mécanisme d'interpellation décrit par Althusser. C'est un nom qui ne signifie pas, mais qui nomme ou désigne, un pur déictique, mais qui se prête mieux que tout autre – encore mieux que le « tu » ou le « vous » – à l'assomption dans une reconnaissance identificatoire d'un sujet qui répond à l'appel en répondant d'abord et avant tout de son nom, avant même de répondre de ses actes, de ses pensées, de ses volitions, qui sont toujours marquées, c'est-à-dire qui peuvent être *signées* de ce nom que l'on reçoit à la naissance, parfois même avant, en tout cas avant d'avoir la moindre pensée, de commettre la moindre action, et de vouloir quoi que ce soit. Admettons. Mais en est-il ainsi partout et de tout temps ? En aucun cas, si l'on s'accorde avec les analyses de Lévi-Strauss sur la formation des noms propres et les pratiques de nomination dans les sociétés – mal nommées explique-t-il – « totémiques » et dans d'autres, conformément aux codes réglant les systèmes de l'appellation, eux-mêmes articulés aux structures de la filiation et de l'alliance. Rappelons juste un point de la démonstration menée par Lévi-Strauss dans les chapitres VI et VII de *La Pensée sauvage* (Agora-Pocket, p. 206 sq.). Loin d'y valoir comme de purs déictiques, les noms propres fonctionneraient en fait dans ces sociétés de la même manière que les noms communs, c'est-à-dire comme des éléments signifiants mobilisés dans des pratiques de classification par lesquelles les groupes sociaux, d'une part, symbolisent leur rapports internes et externes, d'autre part, assurent la reproduction de ces rapports en y insérant les nouveaux membres. Le nom propre serait toujours moyen de signification, et non pure désignation, l'individu lui-même marquant la *limite* (non le dehors) de ce travail de classification subdivisant des genres en espèces, les espèces en sous-espèces etc. De sorte que le nom propre fonctionne ici, non comme un point de subjectivation à partir duquel un individu se constituerait en sujet, mais comme un élément dans un dispositif social d'individualisation d'un membre social, – non comme indice sui-référentiel ou comme signature d'une subjectivité se réfléchissant comme cause autonome de ses pensées, de ses énoncés et de ses conduites, mais comme un marqueur social d'une individualité dans un système de rapports sociaux (groupe d'appartenance, de filiation, de résidence, de métier – ce dont on garde peut-être le souvenir dans certains de nos noms propres du type « Monsieur Boulanger », « Docteur Cordelier »...).

Second exemple pour illustrer notre proposition théorique – cette thèse de la proportion inverse suivant laquelle plus on est nettement individualisé par les structures sociales, moins on a besoin d'être sujet (c'est-à-dire moins la formation sociale a besoin

d'appareils idéologiques pour faire que ses membres se représentent à travers eux comme auteurs et responsables de ce qu'ils font, perçoivent, éprouvent et pensent), et inversement. Prenons donc comme exemple le cas de l'idéologie juridique, à laquelle Althusser consacre de longues analyses dans les manuscrits préparatoires relatifs à l'article « Idéologie et Appareils Idéologiques d'État ». Une thèse marxiste classique pose le caractère idéologiquement dominant du droit dans les formations sociales capitalistes : c'est l'une des grandes victoires de la bourgeoisie des XVII^e et XVIII^e siècles d'être parvenue à imposer, contre le système féodal des « ordres » ou des « états » (au sens des *Stände*), le discours et la pensée du formalisme juridique pour mener sa lutte de classe, et pour finalement parvenir à imposer ses intérêts de classe. Par et dans cette lutte, le droit cesse de relever seulement d'une superstructure politico-juridique, et devient de surcroît une « forme de la conscience sociale », l'une de ces formes idéologiques (et la plus importante historiquement) « dans lesquelles les hommes prennent conscience du conflit et le mènent jusqu'au bout » (Préface de 1859 de la *Contribution à la critique de l'économie politique*). Un tel déplacement du droit dans la structure sociale permet ainsi de dire que, du point de vue de la topique sociale, le droit subit, avec l'avènement de la bourgeoisie comme classe dominante, une double inscription. Mais du point de vue de la tendance à l'abstraction réelle du mpc, il faut ajouter que ce déplacement et cette double inscription du droit sont indissociables d'une *transformation interne de la forme du droit*, de ses énoncés, et de son rapport organique à l'ensemble des rapports sociaux. Car le droit ne devient une forme idéologique, et ne devient la forme idéologique dominante en même temps que l'appareil juridico-politique dominant, qu'*en enregistrant en lui-même le devenir abstrait des facteurs de la production* (pures quantités de travail « nu », pur capital indépendant), et en devenant lui-même un pur système de rapports de droits et de devoirs abstraits, auxquels correspondent, comme supports ou porteurs de ces rapports, ces entités non moins abstraites qu'on appelle les « sujets de droit ». – Par où l'énonciation juridique, et le type de rapports de droit qui forment le contenu de ses énoncés, changent de nature, en rompant avec le droit qualitatif ou ce que Paul Veyne appelle dans *Le pain et le cirque* un droit à « topiques » (au sens des *topoi* de la rhétorique, non des topiques freudienne ou marxiste) qui a dominé jusqu'aux grandes entreprises d'axiomatisation des corpus juridiques³. De quoi s'agissait-il en effet, dans ce droit à topiques ? C'est un droit qui subordonne les rapports de dépendance et d'obligation à la qualification extra-juridique des choses et des personnes qu'elle énonce, et qui se distingue par là nettement des systématisations qui en seront faites aux XVI^e et XVII^e siècles, a fortiori des codes axiomatiques modernes dont elle ne partage pas l'énonciation universalisante et la forme systémique.

« Le droit romain multiplie les distinctions et les règles, mais a une incapacité congénitale à poser un principe ou à construire un concept. Les fragments des jurisconsultes, au *Digeste*, quand ils sont un peu longs, et qu'ils rendent la vraie physionomie des traités juridiques dont ils sont extraits, sont bien révélateurs : ils se présentent comme une succession de cas particuliers, discutés un par un, sans jamais une règle générale ; on croirait lire le détail des règles d'accord du participe dans une grammaire française normative : tous les détails y sont, toutes les exceptions, mais aucun principe » (Paul Veyne, *Le pain et le cirque*, Paris, Seuil, 1976, rééd. 1995, p. 834 n. 135).

« Le même mélange de traditionalisme, d'imprécision et d'empirisme, si déconcertant pour l'inspiration humaniste, normative et systématique qui soufflait encore récemment sur l'étude du droit romain, se retrouve dans un autre domaine : le statut des villes communales, des cités, encore que les solutions apportées aient été différentes » (*Idem*. Voir également les

³ Cf. P. Veyne, *Le pain et le cirque*, Paris, Seuil, 1976, rééd. 1995, p. 540-546 et 833-834. Veyne mène sa démonstration à propos de la législation impériale sous le Bas-Empire romain ; mais il suggère que ses remarques valent dans d'autres situations ultérieures, cités et villes communales (cf. citation supra.).

commentaires de ces textes dans Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, Minuit, 1980, p. 564-566).

C'est pourquoi Veyne dit que c'est un droit « sans concept », qui qualifie des « lieux » ou *topoi*, c'est-à-dire des situations, des choses, des circonstances, des personnes socialement individualisées (par leur rang, par leur état, voir par leur métier et par leur lieu de résidence, etc.). Le rapport juridique est donc ici dans un rapport de conditionnement circulaire avec (à la fois conditionnant et conditionné par) les mécanismes sociaux d'individualisation (par exemple, pour le mode de production féodal, ce que Marx appelle les « rapports personnels » ; ou encore, dans les formations « tributaires » ou « asiatiques », les rapports statutaires, etc.). Avec le passage du droit à topique au droit axiomatique, s'opère alors une « libération » des énoncés juridiques par rapport à tout ce jeu de qualification topique. L'énonciation porte désormais sur des purs rapports de droit et de devoir indépendants des êtres socialement individualisés, rapports dont ces derniers ne sont plus que les purs supports en tant que sujets de droit (ce qu'on appelle le formalisme juridique, son universalité et son égalité formelles, dont la conception bourgeoise de la loi démocratique a fait son critère). Mais ce que l'on peut voir avec Althusser, c'est que le droit, dans le mouvement même où il se délie des opérations sociales d'individualisation, est massivement réinvesti dans des appareils d'idéologisation, c'est-à-dire dans des appareils de subjectivation : le droit ne présuppose plus des formes socialement déterminées de l'individualité, mais il intervient d'autant plus dans la production de « rapports à soi » (règle de proportion inverse). C'est ce qu'exprime philosophiquement l'idée du *sujet législateur* (plus j'obéis, plus je suis libre, puisque je n'obéis finalement qu'à moi-même – le devoir comme pur rapport à soi ou « raison pratique ») ; c'est ce qu'exprime juridiquement l'essor du droit subjectif, soit le fait que les rapports de droit ne qualifient plus directement des rapports entre des personnes, et entre des personnes et des choses-propriétés, mais expriment d'abord les droits et les devoirs eux-mêmes comme propriété du sujet. Par quoi les droits et les devoirs deviennent des embrayeurs sui-référentiels, ou ce que nous appelions précédemment des *embrayeurs d'interpellation*, c'est-à-dire des signifiants par lesquels, des énoncés à travers lesquels un individu est déterminé à s'identifier-se reconnaître comme sujet, et à réfléchir son rapport aux autres et aux choses en se réfléchissant lui-même comme « sujet de droit », comme nouvelle formule du cogito : j'ai des droits et des devoirs, donc je suis ; mais qu'est-ce donc que je suis ? un sujet de droit, non seulement détenteur de droits mais source de droit – cogito juridique.