Un sujet libre est-il possible ? Réflexions sur la notion d'individu chez Louis Althusser

Jean-Baptiste Vuillerod

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/grm/1985>

ISSN : 1775-3902

Éditeur

Groupe de Recherches Matérialistes

Référence électronique

Jean-Baptiste Vuillerod, « Un sujet libre est-il possible ? Réflexions sur la notion d'individu chez Louis Althusser », *Cahiers du GRM* [En ligne], 15 | 2019, mis en ligne le 17 novembre 2019, consulté le 20 novembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/grm/1985>

Ce document a été généré automatiquement le 20 novembre 2019.

© GRM - Association

Un sujet libre est-il possible ? Réflexions sur la notion d'individu chez Louis Althusser

Jean-Baptiste Vuillerod

- 1 Dans un article intitulé « “Les sujets marchent tout seuls...” Althusser et l’interpellation », Franck Fischbach revient sur la divergence entre Judith Butler¹ et Slavoj Žižek² en ce qui concerne l’interprétation de la théorie althussérienne de l’interpellation, et met parfaitement en évidence la question sous-jacente à ces lectures contemporaines. Après avoir montré que l’assujettissement, chez Althusser, reposait sur l’idée qu’il valait mieux « exister comme sujet aliéné et assujetti, que de ne pas exister du tout »³, au sens où l’assujettissement donne une identité sociale et accorde une forme de reconnaissance à l’individu, F. Fischbach ajoute : « Comment cela pourrait-il ne plus marcher, comment cela pourrait-il un jour cesser de marcher ? Telle est bien la question, celle que nous pouvons poser maintenant une fois qu’on a un peu mieux compris comment et pourquoi ça marche si bien. Il faut bien avouer qu’Althusser n’est pas très loquace sur ce point (...). » Fischbach met ainsi l’accent sur le fait que les lectures ultérieures du texte d’Althusser sur « Idéologie et Appareils idéologiques d’État » se sont concentrées sur la possibilité d’échapper à l’assujettissement idéologique – une question qui n’est pas évidente dans le texte d’Althusser, ce dernier cherchant essentiellement à décrire et à comprendre le fonctionnement de cet assujettissement –, et surtout ont considéré que la réponse althussérienne à cette question restait insuffisante⁴. Il n’y aurait pas de théorie de la liberté ou de théorie des pratiques de liberté dans la philosophie althussérienne, et ce serait là un manque à combler. Franck Fischbach semble d’ailleurs partager cette insatisfaction, et après avoir présenté les solutions de Butler et de Žižek à la question du dés-assujettissement, il propose une troisième voie : à la « subjectivité comme réserve de possibles » de la première, et à la « subjectivité comme négativité » du second, il oppose une résistance à la « déréalisation » que produit l’assujettissement, une persévérance dans l’être et un approfondissement concret de notre rapport au monde et aux autres⁵.

- 2 Nous voudrions montrer ici, à partir de la question mise en avant par Franck Fischbach, qu'il y a pourtant, chez Althusser lui-même, une réponse, ou plutôt des réponses – une réponse en plusieurs temps – à la question qu'il a lui-même posée, et qu'il est possible de trouver dans son œuvre une véritable pensée de la liberté, à défaut peut-être d'une « théorie » en bonne et due forme. Sans doute cette pensée ne se donne-t-elle pas d'un bloc, dans un texte unique, clair et univoque. Elle est disséminée à travers une série d'écrits, qui s'étendent du début des années 1960 aux années 1970 et 1980, qui pour certains ne comptent pas parmi les plus commentés – le texte sur les « Problèmes étudiants », celui sur « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht », le manuscrit *Sur la reproduction*, le *Machiavel et nous* –, et dont l'un, paradoxalement, n'est pas de la main d'Althusser lui-même, puisqu'il s'agit du mémoire de son ami Jacques Martin sur la notion d'individu chez Hegel. La thèse que nous défendrons est que c'est dans la manière dont il réfléchit aux concepts d'individu et de sujet qu'Althusser pense la possibilité des pratiques de liberté.

Individu et liberté dans « Problèmes étudiants »

- 3 Dans un texte non réédité, paru en 1964 dans *La nouvelle critique* et consacré aux « Problèmes étudiants » – un texte qui prend la forme d'une leçon de militantisme pour les étudiants contestataires et qui renvoie à ce que Henri Lefebvre a nommé de manière critique une « coupure pédagogique entre l'enseignant et l'enseigné »⁶ –, on trouve ce qui s'apparente fort à un hapax sous la plume d'Althusser : l'affirmation de la liberté individuelle. Après avoir affirmé que le premier devoir d'un communiste est de connaître la science marxiste et que son second devoir est d'en tirer les conséquences pratiques, il écrit :

Le Parti peut et doit aider pour son compte chaque individu adhérant au communisme à s'acquitter de ses devoirs fondamentaux et des devoirs qui en découlent : mais *en dernier ressort l'ultime décision, celle de s'acquitter ou non de ces devoirs, relève de l'individu lui-même, de sa liberté personnelle*. C'est en ce sens que chaque communiste est individuellement, personnellement, responsable de la cause du communisme, dans la mesure même où il a des devoirs fondamentaux vis-à-vis de la science marxiste-léniniste et de ses conséquences pratiques nécessaires.⁷

- 4 La chose est pour le moins surprenante : le philosophe des structures et des Appareils Idéologiques d'État, le critique sans réserve de l'idéologie humaniste, aborde ici un vocabulaire kantien pour parler de la « liberté », du « devoir », de la « personne », de la responsabilité... De façon troublante, on croit un instant avoir quitté les rives du matérialisme historique pour avoir rejoint celles de l'idéalisme moderne et du sujet kantien. Rappelons que, à la même époque, dans « Marxisme et humanisme », rédigé en octobre 1963 puis paru en juin 1964 (et réédité dans *Pour Marx* en 1965), Althusser rattachait à Kant et Fichte l'idéologie de la « liberté humaine⁸ », auquel avait un temps adhéré le jeune Marx avant de s'attacher à l'humanisme feuerbachien, et il opposait à ces humanismes idéologiques un « anti-humanisme théorique ». Comment expliquer la cohabitation de propos à ce point contradictoires à la même période de l'œuvre althussérienne ?
- 5 Une première réponse consisterait à dire que la conception de la personne libre et responsable est la manière idéologique de se rapporter aux exigences du marxisme. Althusser emploierait le vocabulaire de l'adversaire, mais sans lui accorder aucun crédit théorique. Cependant, cette hypothèse est immédiatement démentie par la suite

du texte, qui précise que la décision libre de la « morale du communiste » se situe à un niveau non idéologique et doit absolument être distinguée du niveau proprement idéologique de la « morale communiste » :

La « morale » du communiste (marxiste-léniniste conséquent adhérent au Parti communiste) doit être soigneusement distinguée de la *morale communiste* (...). Cette « morale communiste » est une morale au sens courant, c'est-à-dire une *idéologie sociale objective*, faisant organiquement partie, comme idéologie, de la structure de la société communiste, ou plutôt de la société édifiant le communisme. Cette « morale communiste » est le produit de l'action scientifique des communistes au sein même de l'idéologie morale existante, elle est donc l'objectif et le produit de l'action idéologique des communistes dans le domaine de l'*idéologie morale* (...).⁹

- 6 Althusser explique ici que la « morale du communiste », qui concerne la décision libre de la personne, constitue une forme de décision fondamentale en faveur du communisme et des devoirs qu'il implique, et se tient en deçà de la « morale communiste », c'est-à-dire en deçà de l'idéologie communiste. À proprement parler, cette morale du communiste est sans contenu idéologique et consiste uniquement en l'exercice de la « liberté scientifique »¹⁰. Il semble donc qu'Althusser ne lie pas sa théorie de la liberté personnelle à un domaine de validité qui serait circonscrit à l'idéologie. Tout au contraire, la morale communiste doit servir à transformer le niveau idéologique, puisqu'elle est la condition d'une recherche scientifique capable de modifier « l'idéologie morale existante ». Ainsi, pour Althusser, il y a comme une schize interne à l'individu, qui le partage entre l'idéologie et la science – à la manière dont, chez Spinoza, l'imaginaire et la raison cohabitent nécessairement dans l'individu et font que « la *mens* de l'individu est divisée, *scindée* en deux ensembles d'idées »¹¹.
- 7 Il nous faut par conséquent prendre davantage au sérieux la liberté personnelle décrite par Althusser et ne pas y voir simplement un phénomène idéologique. Commençons donc par être attentif au vocabulaire employé. Tout d'abord, le concept de personne paraît devoir être pris en un sens faible et non kantien, puisqu'il est rapproché, voire confondu avec le concept d'individu qu'il vient systématiquement redoubler (« de l'individu lui-même, de sa liberté personnelle », « individuellement, personnellement »). C'est depuis l'individu qu'il convient de penser la personnalité « morale », et non depuis la personne qu'il faudrait penser l'individualité. Ensuite, la « liberté » n'est pas tant de l'ordre d'un libre arbitre psychologique ou d'une essence de l'homme que du domaine de « l'ultime décision », elle-même placée du côté des actes (« s'acquitter ou non de ces devoirs ») plutôt que du côté des intentions. L'individu est donc conçu essentiellement en tant qu'agent et sa décision ne doit pas être appréhendée depuis le point de vue d'une intériorité sans effectivité. Enfin, les « devoirs » eux-mêmes sont définis objectivement et non subjectivement, ils ne renvoient pas à la volonté ou à l'obéissance intérieure, mais à des pratiques concrètes et productives (la connaissance scientifique du marxisme et sa mise en œuvre dans toutes les sphères de l'existence sociale). La « liberté personnelle » ne doit par conséquent pas être saisie dans une perspective psychologique ou essentialiste, elle ne renvoie pas à une intériorité – celle de la conscience, du libre arbitre, de la personne morale –, mais elle est comprise comme la décision ou l'acte de rupture qui, à un moment donné de l'existence d'un individu, le fait basculer du côté du communisme et de ses pratiques concrètes, scientifiques et politiques. Il est question ici d'un geste de scission avec l'ordre établi, opéré par l'individu en faveur d'une existence éclairée par la connaissance et par ses conséquences dans l'existence.

- 8 Althusser prend soin de distinguer sa compréhension de l'individu libre de toute interprétation « individualiste » ou « libérale », propre à l'idéologie bourgeoise. Voulant montrer que le développement scientifique, dans les universités ou dans les grandes écoles, peut servir la cause prolétarienne, il écrit :

Il serait très grave de confondre la *liberté* dont toute activité scientifique a besoin, comme de l'air même de sa respiration, comme condition fondamentale de toute recherche scientifique, avec l'idéologie du « libéralisme » *économique* et *politique* de la bourgeoisie. Il serait extrêmement dangereux de confondre les formes scientifiques, parfois nécessairement *individuelles*, qui commandent, dans des circonstances données, *toute activité scientifique créatrice* (pendant des siècles les inventions scientifiques furent souvent l'œuvre d'individus isolés ; Marx même fut seul dans sa découverte avec Engels ; Lénine fut seul dans deux ou trois circonstances décisives pour l'histoire de l'humanité, etc.) avec les formes juridiques et politiques de l'idéologie individualiste bourgeoise et petite-bourgeoise. Amalgamer la recherche *individuelle* (parfois absolument indispensable) avec l'*individualisme juridique, politique et idéologique de la bourgeoisie* ; opposer sans critique, donc arbitrairement et systématiquement, les formes *collectives* aux formes individuelles ou libérales, bien fondées, de la recherche scientifique ; condamner les dernières comme si elles étaient des manifestations de l'idéologie « libérale » ou « individualiste » de la bourgeoisie : ce sont là des points de vue dangereux tant au point de vue pédagogique qu'au point de vue politique et idéologique.¹²

- 9 Il est très clair ici qu'Althusser refuse de faire siens les présupposés idéologiques « bourgeois » de la personnalité morale et juridique, du sujet libre et responsable, de l'individu propriétaire et autonome, du libre citoyen, de l'*homo oeconomicus*, etc. L'insistance sur les capacités de rupture individuelles relève du fait que, parfois, « certaines formes collectives de travail » constituent « un obstacle », et que, à l'inverse, pour « critiquer les illusions idéologiques écrasantes dans lesquelles *tout le monde est prisonnier* », il faut se reposer sur les efforts individuels : « c'est dans ces conditions que Marx fut nécessairement seul, et Lénine nécessairement seul »¹³. C'est parce qu'il faut se défaire de l'idéologie dominante, partagée par tous ou par la très grande majorité, et c'est parce que ce dessaisissement est à effectuer par chaque existence, qu'il faut continuer à mobiliser le concept d'individu. Il y a ce moment de singularité dont ne peuvent se passer les moments de déprises critiques, et que la notion d'individu sert à indiquer.
- 10 On pourrait certes croire qu'Althusser dresse ici le portrait de quelques individualités géniales, mais cette théorie des grands hommes est en réalité contrebalancée par le fait qu'il s'adresse ici à n'importe quel savant au sein des institutions universitaires. Il s'adresse à chacun, en tant que, individuellement, il est concerné dans son existence propre par la décision en faveur ou en défaveur du marxisme-léninisme. Toute la difficulté est de comprendre comment cette rupture opérée par l'individu est pensable hors du cadre de l'idéologie moderne et « bourgeoise » de la libre subjectivité, cartésienne ou kantienne. À l'évidence, cela exige une profonde refonte de la catégorie d'individu et doit nous amener à penser une liberté bien étrange et bien paradoxale eu égard à son acception habituelle.

Le mémoire de Jacques Martin sur l'individu

- 11 Dans son livre *Althusser, l'adieu infini*, Emilio de Ípola remarque la sous-détermination théorique du concept d'individu mobilisé par Althusser¹⁴, et y voit une « énigme sans

solution ». Il souligne ainsi à raison que le concept d'individu n'est nulle part approfondi dans l'œuvre althussérienne, alors même qu'il joue un rôle central dans de nombreux textes. Une solution est pourtant envisageable : Althusser n'aurait pas tant un concept sous-déterminé d'individu qu'un concept déterminé mais sous-explicité, c'est-à-dire qu'il aurait à sa disposition une conception élaborée de l'individu et de l'individualité, mais qu'il n'aurait pas pris soin de l'exposer en détail dans ses textes. Qu'est-ce qui pourrait expliquer, cependant, un tel silence ? Pourquoi, si Althusser était en possession d'un concept déterminé d'individu, ne pas l'avoir développé clairement ? L'hypothèse que nous voudrions proposer ici est qu'Althusser a mobilisé un concept d'individu qui lui venait d'un autre et qu'il n'a pas cru devoir exposer en son nom propre. Il s'agit de Jacques Martin, l'ami le plus intime d'Althusser depuis que celui-ci est entré à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm en tant qu'étudiant¹⁵.

- 12 Lorsqu'il rédige son texte sur les « Problèmes étudiants », à la charnière des années 1963-1964, Althusser a sur son bureau le mémoire de jeunesse de son ami. Ce mémoire de fin d'études supérieures, daté de 1947 et rédigé sous la direction de Gaston Bachelard, consistait en une série de « Remarques sur la notion d'individu dans la philosophie de Hegel »¹⁶. Martin s'est suicidé en septembre 1963, mais il s'était réintéressé à son écrit de jeunesse quelque temps auparavant et l'avait apporté à Althusser, comme en témoigne une lettre de ce dernier à Franca Madonia en octobre 1963, dans laquelle il est question du mémoire :

Il est là, sur ma table. Il me l'avait apporté voilà je crois un an et demi, me demandant de le lire pour lui dire "si ça avait encore quelque intérêt", – il l'avait sans doute retrouvé lui-même, et je sentais qu'il y tenait encore, au moins pour certains points de théorie qu'il y développait. C'est vrai : ce texte avait une maturité extraordinaire. À l'âge, où la plupart d'entre nous, et moi tout le premier faisons encore "de la littérature" sur la philosophie, son texte était d'un maître, dégagé de toute tentation, et par-dessus tout des tentations de la facilité.¹⁷

- 13 Il est donc certain qu'Althusser, à la fin de l'année 1963, a relu attentivement le mémoire de Jacques Martin sur le concept d'individu chez Hegel – peut-être même l'a-t-il relu dès le début de l'année 1962, quand Martin, selon ses dires, lui a ramené le texte. Il est de ce fait possible que le concept d'individu investi dans l'article sur les « Problèmes étudiants » entre en dialogue avec ce qu'en avait dit son ami disparu. Il nous faut le vérifier en nous intéressant de plus près à ce mémoire sur la notion d'individu chez Hegel.

- 14 L'objectif de Martin était de lire Hegel dans la perspective de sa descendance marxiste et de trouver chez lui une préfiguration de la critique marxiste de l'individu bourgeois :

(...) les propositions de Hegel ne sont rien, séparées de la conception individualiste de la personne selon Rousseau ou Kant, – et elles ne sont encore rien de déterminé pleinement pour qui ne les aperçoit pas à travers les affirmations de Marx qui seules rendent possible le sens de l'hégélianisme et dans l'acte même par lequel on comprend dans quelle mesure il contribue à rendre Marx possible.¹⁸

Avant Marx, Hegel aurait rompu avec le mythe moderne et bourgeois de l'individu autonome, libre, identique à soi et transparent à lui-même, tel qu'il se déploierait de Descartes à Kant et Fichte. Il y a en effet, selon Martin, un « effort continu de Hegel pour dégager les implications de la réalité humaine, dévoilant l'abstraction de l'individualisme de l'Aufklärung, et, plus profondément, de l'individualisation par le cogito cartésien »¹⁹.

- 15 La philosophie hégélienne montre que l'individu n'existe qu'en relation avec les autres individus, avec la société et avec l'histoire. La subjectivité de l'individu est plongée, non pas accidentellement mais par essence, dans un tissu de relations intersubjectives et de relations avec les institutions historiques de la famille, de la religion, de la société, de la politique. C'est dire que l'individu particulier isolé se dépasse lui-même vers l'universel comme quelque chose de constitutif de son être même :

Essayer de comprendre l'hégélianisme, c'est semble-t-il essayer de comprendre ce contenu, c'est-à-dire un dépassement de l'être particulier vers son rapport avec un autre être comme constitutif de la réalité de l'être particulier et de ce qu'on pourrait appeler l'être par excellence, de telle sorte que l'être que visait le dépassement, même s'il garde son visage, se révèle n'être dans son essence que ce rapport de dépassement (comme constitutif de la réalité effective) que l'être particulier ne se savait pas en train de viser.²⁰

C'est la totalité de ces rapports qui rend raison de l'individu et qui exige de penser l'être depuis la relation plutôt que depuis la substance :

Certes depuis toujours Hegel n'a conçu le concret que sous la forme de la totalité : non pas totalité de qualités ou de talents dont la mise en œuvre et l'épanouissement suffiraient à définir l'individualité, mais totalité des rapports de l'individu avec le monde qui le définit et le constitue et que réciproquement il contribue à constituer et définir.²¹

- 16 Hegel aurait ainsi atteint avant Marx une conception de ce que, aujourd'hui, on pourrait nommer le « transindividuel »²², qui rompt d'une part avec l'individualisme bourgeois de la modernité, mais qui, d'autre part, permet d'élaborer une nouvelle conception relationnelle et dynamique de l'individu. L'individu, dans cette perspective, désigne la manière dont un être se singularise dans l'ensemble de ses rapports avec le monde. En ce sens, il s'agit de penser « l'individu comme intégré dans une réalité dont il n'est pas séparable »²³, et concevoir cette individualité consiste à saisir cette singularité, c'est-à-dire à « situer l'individu universellement »²⁴. L'individu, dès lors, n'est plus cet atome isolé qui doit être thématiqué depuis son détachement et sa rupture par rapport à tout ce qui n'est pas lui, mais comme ce qui se réapproprie et singularise l'ensemble des relations qui lui sont essentielles.
- 17 La fin du mémoire insiste sur le fait que cette réappropriation singulière des rapports universels qui constituent l'individu s'opère en « première personne » et par « l'action » : alors que la seule réflexion intellectuelle – la pensée d'entendement, chez Hegel – ne parvient pas à dépasser l'opposition entre l'individu et la totalité, entre le particulier et l'universel, l'action opère dans les faits ce dépassement en élaborant une œuvre singulière qui, malgré sa singularité, reste inscrite dans un contexte universel plus large (rapports sociaux, politiques, religieux, etc.)²⁵. Une telle action renverrait, selon Martin, à ce que Hegel nomme « la liberté substantielle »²⁶ : un acte qui est à la fois libre et surdéterminé par ses rapports avec le monde. Il faut donc penser l'individualité agissante comme le nœud, toujours singulier, qui vient lier ensemble les multiples fils constitutifs d'une vie. L'individualité n'est que la manière singulière de nouer ces fils, elle n'a aucune intériorité psychologique ou substantielle qui serait transcendante par rapport à ce nœud de relations.
- 18 Il nous semble que la manière dont Martin discute la notion d'individu est décisive pour comprendre comment Althusser, dans les années 1960, mais aussi, on va le voir, dans les années 1970, peut faire sienne la notion d'individu. La grande différence, bien sûr, est que Martin insiste sur les sources hégéliennes du marxisme, alors qu'Althusser, on

le sait, met l'accent sur la « coupure épistémologique » qui sépare Marx de Hegel. Cependant, malgré cette divergence, on a vu que, comme Martin, Althusser reprenait à son compte la critique des conceptions modernes de l'individu tout en pensant pouvoir sauver une compréhension de l'individu qui échappe à ces conceptions. L'idée d'une individualité relationnelle, caractérisée essentiellement par son agentivité et non par son intériorité psychologique et morale, rend possible une reprise marxiste du concept d'individu. Reprise qui est celle d'Althusser dans son texte sur les « Problèmes étudiants », où il refuse également toute conception cartésienne ou kantienne de l'individualité, mais retrouve l'exigence de penser l'individu en rapport avec les « circonstances » historiques qui exigent de chacun un choix, une décision, un saut (« l'action » singularisante chez Martin). Pour les deux amis, c'est le rapport au monde – le monde capitaliste qui appelle sa critique communiste – qui est la base d'un acte par lequel s'opère la réappropriation individuelle des circonstances historiques et politiques, la ressaisie « en première personne » du monde dans lequel on vit et en laquelle réside la « liberté ».

- 19 Comment penser cette réappropriation libératrice ? Qu'est-ce qui la suscite ? Quelle forme prend-elle ? Jacques Martin ne répond pas à ces questions, pas plus que l'écrit sur les « Problèmes étudiants ». Pour autant, ces questions ne restent pas sans réponse dans les textes d'Althusser de cette période.

L'épreuve de l'expérience : du théâtre à l'interpellation

- 20 L'étude au centre de *Pour Marx* sur « Le “Piccolo”, Bertolazzi et Brecht », sous-titré « Notes sur un théâtre matérialiste », est ici d'une importance fondamentale. Notons que ce texte est écrit en août 1962, soit peu de temps après qu'Althusser ait reçu, et sans doute lu ou relu, le mémoire de Jacques Martin, et qu'il n'est par conséquent pas impossible qu'un dialogue souterrain les fasse communiquer. Ce texte de *Pour Marx*, à quelques exceptions près²⁷, fait rarement l'objet d'un intérêt soutenu, alors même qu'il est décisif pour la compréhension de la théorie althussérienne de l'individu et de la « liberté ».
- 21 Althusser s'y intéresse à la mise en scène par Strehler de la pièce de Bertolazzi, *El Nost Milan*, dont il tire les conséquences pour une lecture novatrice de la distanciation chez Brecht et, plus généralement, pour la pensée d'un théâtre matérialiste et révolutionnaire. L'analyse vise à déplacer notre regard du point de vue de la conscience au point de vue de la structure. Tout se joue, non pas dans la manière dont les personnages réfléchissent leurs faits, leurs gestes et leurs paroles, mais dans l'écart entre deux temporalités : d'un côté le temps quotidien, celui du *Lumpenproletariat* du Milan des années 1890, et de l'autre le temps du drame, noué par le conflit entre Nina, le Togasso qui l'agresse, et le père qui le tue pour protéger sa fille ; c'est-à-dire que la pièce est structurée par « la coexistence d'un temps vide, long et lent à vivre, et d'un temps plein, bref comme un éclair »²⁸. Cette structure duelle reste ignorée des personnages et ne fait l'objet d'aucune présentation explicite²⁹, et pourtant c'est l'essentiel qui est en jeu dans ce contraste entre le temps cyclique de la nature, celui de la misère populaire, et le temps de l'histoire, qui est le temps du conflit venant rompre le cours immuable des jours et des nuits. Dans cette tension, on a affaire à un « rapport latent » et inconscient, mais en lequel repose « un sens enfoui, plus profond que les mots et les gestes, plus profond que le destin immédiat des personnages, vivant ce

destin sans jamais pouvoir le réfléchir ». L'héroïne elle-même, Nina, « ne sait pas ce qu'elle fait », et quel que soit le personnage vers lequel on se tourne, il faut dire que « la conscience est en retard ». Néanmoins, dans cette ignorance généralisée, qui n'est autre que l'ignorance de l'idéologie, quelque chose s'est joué au niveau structural dans la disparité des temps.

- 22 Qu'est-ce, dès lors, que cette chose qui s'est jouée en deçà ou par-delà la conscience ? Althusser répond très clairement : une expérience – l'expérience indistincte d'une tension dans la structure, de l'écart structurel des temporalités. Cela ne va bien sûr pas de soi, puisqu'il s'agit de penser une expérience qui ne relèverait pas de la conscience. C'est pourtant ce qu'Althusser exprime dans ambiguïté, en osant un parallèle entre l'héroïne de la pièce de Bertolazzi et Marx lui-même :

Cette dialectique [Althusser fait référence à la dialectique hégélienne de la conscience] chassée finalement de la scène, c'est la sanction de la rupture nécessaire qu'impose *l'expérience réelle, étrangère au contenu de la conscience*. Lorsque Nina franchit la porte qui la sépare du jour, elle ne sait encore ce que sera sa vie, qu'elle perdra peut-être. Nous savons du moins, nous, qu'elle part pour le vrai monde, qui sauf erreur, est celui de l'argent, mais aussi celui qui produit la misère et impose à la misère jusqu'à sa conscience du « drame ». Marx ne disait pas autre chose quand il *révoquait la fausse dialectique de la conscience, même populaire, pour passer à l'expérience* et à l'étude de l'autre monde : celui du Capital.³⁰

- 23 Plusieurs questions se posent à la lecture de ce texte. D'une part, comment est-il possible de concevoir une expérience qui ne soit pas une expérience consciente ? D'autre part, quel est le sens du rapprochement entre l'expérience de Nina et l'expérience de Marx ? Enfin, qu'est-ce qui est gagnée dans cette expérience ouvrant le chemin vers le « vrai monde » ?
- 24 La conscience, dans « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht », est rattachée à l'idéologie spontanée. « Qu'est-ce que l'idéologie d'une société ou d'un temps, sinon la conscience de soi de cette société ou de ce temps, c'est-à-dire une matière immédiate qui implique, recherche, et naturellement trouve spontanément sa forme dans la figure de la conscience de soi vivant la totalité de son monde dans la transparence de ses propres mythes ? »³¹ Il est vrai qu'Althusser affirme aussi, parfois, que l'idéologie est de l'ordre d'un système de représentations inconscientes³², mais c'est au sens où les mythes et les représentations de l'idéologie structurent la conscience et forment l'armature imaginaire à partir de laquelle le monde fait sens spontanément et de manière irréfléchie pour un sujet. L'idéologie est toujours à la fois de l'ordre de la connaissance spontanée et évidente du monde, et de l'ordre de la méconnaissance inconsciente de ce qui structure en amont cette spontanéité.
- 25 Or le but d'un théâtre matérialiste est précisément de parvenir à « une critique de l'idéologie spontanée dans laquelle vivent les hommes »³³. Il s'agit de passer d'une conscience fausse, imaginaire, à une conscience vraie. Tel est le sens de la lecture qu'Althusser propose du théâtre brechtien, dans le prolongement direct du commentaire de la mise en scène de Strehler : « (...) pour produire dans le spectateur une nouvelle conscience, vraie et active, le monde de Brecht doit nécessairement exclure de soi toute prétention à se ressaisir et figurer exhaustivement sous la forme d'une conscience de soi »³⁴. C'est pourquoi, chez Brecht, les « pièces sont justement décentrées, parce qu'elles ne peuvent pas avoir de centre, parce que, partant de la conscience naïve, gavée d'illusions, il refuse d'en faire ce centre du monde qu'elle veut être »³⁵. Le théâtre matérialiste extirpe ainsi la conscience hors du centre à partir

duquel elle organisait son monde de manière claire et distincte grâce à ses représentations idéologiques. La distanciation brechtienne ne donne pas le sens de la pièce, mais expose le décentrement pour lui-même ; elle ne donne pas le fin mot de l'histoire, la nouvelle morale ou la nouvelle idéologie à adopter, mais rend évidente la destruction de toute évidence, en faisant signe vers une recherche indéfinie qui devra se poursuivre bien après la pièce :

(...) c'est pour cela qu'aucun personnage n'est en lui-même "la morale de l'histoire",
 – sauf quand l'un s'avance vers la rampe, ôte le masque, et, la pièce finie, en "tire la leçon" (mais alors il n'est qu'un spectateur qui la réfléchit du dehors, ou plutôt en prolonge le mouvement : "nous n'avons pu faire mieux, à votre tour de chercher").

- 26 La pièce n'est donc pas là pour fournir la nouvelle « conscience vraie ». Elle doit bien plutôt produire la destruction de la conscience fausse et formuler l'exigence d'une conscience vraie à venir – mais après la pièce, à la sortie du théâtre. Cette conscience nouvelle semble désigner, non pas tant une forme de conscience scientifique – Althusser ne lie jamais explicitement l'activité scientifique à la conscience – qu'une nouvelle conscience idéologique éclairée par la science. En tant que conscience, elle reste idéologique, mais en tant que vraie, elle est comme doublée ou structurée par l'activité scientifique. C'est la raison pour laquelle il ne faut pas comprendre de manière uniquement chronologique et linéaire le « passage » de la conscience fausse et imaginaire à la conscience vraie. L'ancienne idéologie est certes brisée par la science, mais après la destruction de la conscience fausse, l'idéologie en tant que telle persiste dans la conscience – et elle persiste nécessairement, puisqu'elle désigne le rapport imaginaire que les individus entretiennent à l'égard de leurs conditions d'existence, c'est-à-dire leur manière de vivre et de se représenter le monde³⁶. Il faut donc également penser en termes de strates superposées, qui permettent à la science et à l'idéologie de cohabiter dans le même individu. La science, Althusser ne cesse de le répéter, est certes l'autre de l'idéologie, mais elle ne contribue pas moins à produire une nouvelle idéologie avec laquelle elle coexiste. On retrouve alors la conscience scindée du texte sur les « Problèmes étudiants » et l'inspiration très spinoziste de la compréhension althussérienne du partage entre l'idéologie et la science.
- 27 Pour autant, « l'expérience » qui se distingue de la conscience ne semble pas renvoyer à cette « conscience vraie ». L'expérience de Nina ou de Marx paraît devoir être située au lieu précis de la rupture, sur la crête de l'effondrement, au moment exact où l'ancienne idéologie se retire et où la nouvelle idéologie n'est pas encore venue prendre sa place – elle désigne très précisément le vide qui les sépare, le blanc qui suit la destruction de l'ancienne conscience et qui précède le surgissement de la nouvelle. De là le refus, par Althusser, de la dialectique hégélienne de la conscience, qui pense un progrès immanent de celle-ci à partir de ses propres contradictions internes, comme si le passage d'une figure de la conscience à l'autre n'exigeait pas une forme d'altérité radicale à la conscience, un vide total, une disparition absolue : « toute "phénoménologie" au sens hégélien est impossible : car la conscience accède au réel non par son développement interne, mais par la découverte radicale de *l'autre que soi* »³⁷. L'expérience marque cette confrontation avec « l'autre que soi », l'épreuve brute du réel³⁸ ; elle est le décentrement vécu, mais insuffisamment structuré pour qu'on puisse nommer ce vécu « conscience ».
- 28 Cette expérience, on la dira négative³⁹ : négative quant à son effet, parce qu'elle signifie la destruction de l'ancienne conscience ; négative quant à son contenu, parce qu'elle est l'épreuve vécue de l'ébranlement sans qu'aucune clarté ne soit donnée sur ce qui vient

après (elle est seulement l'exigence vague d'une recherche à venir) ; négative quant à son affect, parce que la disparition de l'ancienne idéologie voue l'individu à l'effroi de l'inconnu, à un monde déconcertant privé de sens et de stabilité, un monde inquiétant où il n'est plus possible de se rassurer par le mythe et dans lequel tout reste à conquérir sans qu'on en sache à l'avance le prix à payer (Althusser y insiste à plusieurs reprises : ce qui attend Nina, c'est la misère, et peut-être la mort). Une telle expérience négative, qui ne doit pas être confondue avec la science ni avec l'idéologie, est la condition pour partir à la recherche de la « conscience vraie », pour retrouver un centre éclairé par la vérité, mais elle n'est pas encore cette conscience : elle est le grand vide, le décentrement à partir duquel sa construction peut être entreprise.

- 29 On comprend alors le sens du rapprochement entre Nina et Marx : l'aventure vers la science nécessite l'expérience négative de la déprise, la confrontation avec « l'autre que soi » qui défait les mythes et impose la tâche de la recherche. Il faut remarquer qu'Althusser insiste, comme dans le texte consacré aux « Problèmes étudiants » sur la solitude de cette expérience. Il n'est pas étonnant, dès lors, que le terme de « liberté » apparaisse au moment de décrire le renversement de la conscience de Nina :

(...) soudain tout se renverse : c'est Nina qui se dresse contre son père, contre les illusions et les mensonges dont il l'a nourrie, contre les mythes dont il va, lui, périr. Car elle, elle se sauvera, et toute seule, puisqu'il le faut. (...) Elle paiera le prix qu'il faut, elle se vendra, mais elle sera de l'autre côté, du côté de la liberté et de la vérité.⁴⁰

- 30 Solitude de la décision, expérience de la liberté : nous sommes au cœur de la problématique de l'individu, à laquelle se confronte Althusser durant les années 1962-1963, en dialogue souterrain avec Jacques Martin. Le concept d'expérience vient en outre préciser ou expliciter cette liberté solitaire : car l'expérience peut bien prendre place dans un groupe ou dans un collectif, elle n'en est pas moins toujours individuelle, c'est-à-dire individuellement vécue. C'est l'existence d'un individu qui se trouve transformée dans l'expérience négative, et s'il est possible que plusieurs individus soient concernés, il n'en reste pas moins que chacun se trouve saisi en son individualité par l'ébranlement du monde qui était son monde.

- 31 Le paradoxe est que, dans cette liberté, tout a changé et pourtant rien n'est gagné. L'expérience est celle de la confrontation avec une tâche historique, avec un impératif à la fois scientifique et politique – la science qui nous permettra de connaître le monde sans les mythes de l'idéologie, et les implications révolutionnaires de ce nouveau savoir –, mais la tâche reste imprécise et indéterminée, elle prend une forme aux contours incertains et à la réalisation encore à venir. Promesse d'un discours muet tout entier à écrire, d'un sens inachevé porté à s'accomplir – telle est la manière dont Althusser conçoit le théâtre matérialiste, dans la manière dont il est censé marquer, pour toujours, le spectateur :

Je me retourne. Et, soudain, irrésistible, m'assaille la question : si ces quelques pages, à leur manière, maladroite et aveugle, n'étaient que cette pièce inconnue d'un soir de juin, *El Nost Milan*, poursuivant en moi son sens inachevé, cherchant en moi, malgré moi, tous les acteurs et décors désormais abolis, l'avènement de son discours muet ?⁴¹

- 32 L'effet d'une pièce de théâtre matérialiste consiste justement à venir bouleverser le confort idéologique des spectateurs, en leur léguant, non pas un nouveau confort, une nouvelle morale, une nouvelle idéologie, mais une tâche indistincte qui demande encore à prendre chair et dont rien ne permet de prévoir la résolution ou la réalisation. Pour le spectateur, la pièce agit comme une réflexion obscure et problématique, qui

agit dans le dos de la conscience et qui l'invite à se retourner. C'est dire que le processus en question est celui de l'interpellation. Comment ne pas penser, dès lors, au texte sur les Appareils idéologiques d'État, paru dans *La pensée* en 1970 ? Comment ne pas reconnaître, dans ce « Je me retourne », une scène semblable d'interpellation, ou du moins un dispositif scénique très proche⁴² ?

Interpellation et subjectivation

- 33 Rappelons que le texte « Idéologie et Appareils idéologiques d'État. Sur la reproduction des conditions de production », s'enracine dans le contexte de l'après-Mai 68 et s'inscrit par conséquent dans la nécessaire prise en compte, au sein de la lutte des classes, du rôle des institutions scolaires et universitaires, c'est-à-dire de ce que le marxisme nomme la « superstructure », par différence avec la « base » économique des sociétés. Dans cet écrit de 1970, Althusser articule la base et la superstructure à partir d'une théorie générale de l'État, pensé comme un ensemble d'institutions ou d'« appareils » : d'une part les appareils répressifs d'État, et d'autre part les AIE, les « Appareils idéologiques d'État »⁴³. Ces derniers désignent l'ensemble des institutions (école, famille, syndicat, médias, droit, religion, etc.) en lesquels se joue la lutte des classes idéologiques, non pas uniquement comme lutte entre des « idées », mais également comme lutte entre des « pratiques » – ce qui implique de penser « l'existence matérielle »⁴⁴ de l'idéologie, dont l'efficace tient justement au fait qu'elle investit les corps et les activités les plus concrètes, en plus des « représentations ». Cette matérialité de l'idéologie se concrétise à travers une série de rituels et de pratiques – « Pascal dit à peu près : “Mettez-vous à genoux, remuez les lèvres de la prière, et vous croirez” »⁴⁵ –, qui ont pour fonction de constituer un « sujet ». Un tel sujet est pensé par Althusser à la fois comme « conscience » et comme « reconnaissance » : conscience, parce que le sujet est le mode d'être des hommes en tant qu'ils se vivent comme des êtres singuliers, en tant qu'ils « vivent “spontanément” ou “naturellement” dans l'idéologie »⁴⁶ ; mais également reconnaissance, parce que la conscience spontanée et singulière du sujet est en réalité structurée par une identité qui lui vient d'ailleurs et qu'elle assume entièrement pour elle-même. Comme l'écrit Althusser, nous « pratiquons sans interruption les rituels de la reconnaissance idéologique, qui nous garantissent que nous sommes bel et bien des sujets concrets, individuels, inconfondables et (naturellement) irremplaçables »⁴⁷. Autrement dit, le monde fait naturellement sens pour le sujet parce qu'il reconnaît et assume, à travers une série de pratiques quotidiennes, une identité qui lui est assignée par les Appareils idéologiques d'État⁴⁸.
- 34 C'est pour comprendre ce phénomène des pratiques de reconnaissance idéologique qu'Althusser en vient à élaborer sa théorie de l'interpellation, qu'il exemplifie ou schématise à partir de l'interpellation policière :

Nous suggérons alors que l'idéologie « agit » ou « fonctionne » de telle sorte qu'elle « recrute » des sujets parmi les *individus* (elle les recrute tous), ou « transforme » les *individus* en sujets (elle les transforme tous) par cette opération très précise que nous appelons l'interpellation, qu'on peut se représenter sur le type même de la plus banale interpellation policière (ou non) de tous les jours : « hé, vous, là-bas ! ». 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).⁴⁹

- 35 On retrouve dans ce court texte des éléments que nous avons déjà rencontrés. D'abord, on y voit mobilisé le concept d'individu, qui précède le sujet, puisqu'il faut bien penser un être qui préexiste à sa transformation subjectivante⁵⁰. Comme dans le texte sur les « Problèmes étudiants », l'individu se situe juste en amont, en deçà de l'idéologie, parce qu'il désigne, comme le mémoire de Martin nous l'a appris, l'être en relation avec le monde historique et social, qui trouve sa singularité dans la cristallisation toujours particulière, instable et mouvante de ces relations en lui – la conception relationnelle de l'individualité, chez Martin, allant de pair avec sa processualité dynamique et avec l'ouverture indéfinie de son « être ». À partir de cette conception, la différence faite par Althusser entre l'individu et le sujet est logique et ontologique, bien plus que chronologique, car « dans la réalité les choses se passent sans aucune succession. C'est une seule et même chose que l'existence de l'idéologie et l'interpellation des individus en sujets »⁵¹. L'individu est ici solidaire de l'exigence de penser le sujet, non comme une donnée originaire – ce qu'il est dans la tradition idéaliste –, mais comme quelque chose de produit, comme un résultat⁵², ce qui suppose de penser une forme de « matière première » (l'individu), disponible à la prise des pratiques idéologiques et susceptible d'être transformé par elles.
- 36 Ensuite, c'est le dispositif de la scène qui resurgit, cette fois en tant que scène théorique, et non plus scène théâtrale, mais qui fait communiquer le texte sur « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht » de *Pour Marx* avec le texte sur les AIE dans un même dispositif scénique et qui ne peut que nous inviter à souligner les sources dramaturgiques du concept d'interpellation. L'idée d'une interpellation qui lance un appel à l'individu, et qui exige de lui qu'il se retourne et se transforme, vient, on l'a vu, de l'expérience théâtrale d'Althusser, qu'il transpose vraisemblablement en théorie générale de l'idéologie en 1970. Par-delà cette matrice commune, il faut cependant nous demander si les deux interpellations, celle du spectateur et celle du passant interpellé par le policier, sont véritablement du même ordre et se déroulent exactement de la même façon.
- 37 Dans le texte sur les Appareils idéologiques d'État, Althusser met l'accent sur la dimension non problématique et évidente de la reconnaissance idéologique :
- Il s'ensuit que, pour vous comme pour moi, la catégorie de sujet est une « évidence » première (les évidences sont toujours premières) : il est clair que vous et moi sommes des sujets (libres, moraux, etc...). Comme toutes les évidences, y compris celles qui font qu'un mot « désigne une chose » ou « possède une signification » (donc y compris les évidences de la « transparence » du langage), cette « évidence » que vous et moi sommes des sujets – et que *ça ne fait pas problème* – est un effet idéologique, l'effet idéologique élémentaire. C'est en effet le propre de l'idéologie que d'imposer (sans en avoir l'air, puisque ce sont des « évidences ») les évidences comme évidences, que nous ne pouvons pas ne pas reconnaître (...).⁵³
- 38 La constitution de l'individu en sujet est du côté de ce qui ne fait pas problème, d'une évidence qui va de soi. On a vu qu'il en allait très différemment dans le texte de 1962 sur le théâtre matérialiste, où l'interpellation théâtrale qui amenait le spectateur à se retourner prenait la forme d'une question indéfinie et, pour une part, interminable : celle d'un sens à conquérir, celle d'une recherche à entreprendre, sans garantie ni promesse. Étienne Balibar note que, dans l'écrit sur le théâtre matérialiste, il ne s'agit pas de « l'interpellation par l'idéologie, mais de l'interpellation hors de l'idéologie »⁵⁴.

Or c'est sa dimension problématisante pour l'existence qui paraît au cœur de ce processus. Contre l'interpellation subjectivante des AIE, il semble que l'interpellation théâtrale repose sur sa problématique profonde et irréductible, de sorte que le sujet idéologique se tient du côté de l'évidence (« ça ne fait pas problème »), alors que le spectateur décrit par Althusser se trouve hanté par la question, le trouble et l'inquiétude. La production du sujet, dans cette perspective, apparaît comme le moyen par lequel l'idéologie parvient à refermer l'ouverture de l'individu, à fixer son dynamisme ontologique et son indétermination processuelle, à bloquer son devenir au profit d'une identité faite d'évidences non interrogées. La subjectivation marquerait le blocage de l'accès aux problèmes du monde.

- 39 La dernière question que nous pouvons nous poser est de savoir s'il est possible, et jusqu'à quel point, de ne pas devenir sujet, c'est-à-dire s'il est envisageable de maintenir l'ouverture relationnelle de son être comme individu et ne pas être en proie à la subjectivation idéologique ?

40 **Les appareils idéologiques révolutionnaires : le manuscrit *Sur la reproduction***

- 41 Althusser a proposé en réalité plusieurs réponses à cette question, ou plutôt une réponse qui doit être articulée en plusieurs moments.

En premier lieu, certains textes semblent tirer la juste conséquence de l'idée selon laquelle l'homme est un « animal idéologique » et qu'aucun individu ne peut échapper à la dimension idéologique de son existence – conséquence qui aboutit au fait qu'aucun individu ne peut résister à la subjectivation idéologique. Étant donné que l'idéologie subjectivante a une base matérielle, et que cette base matérielle est encadrée par les AIE, tout l'enjeu de cette perspective consiste à penser des appareils idéologiques qui puissent former des sujets révolutionnaires.

- 42 C'est la voie que suit le manuscrit *Sur la reproduction*. Cet écrit, longtemps resté inédit⁵⁵, est le chantier plus vaste dont avait été tiré le texte « Idéologie et Appareils idéologiques d'État » au moment de sa parution dans *La pensée* en 1970. Althusser y consacre un long chapitre sur « Les appareils idéologiques d'État et syndical », dans lequel il défend le Parti communiste et les centrales syndicales comme des appareils idéologiques qui, certes, jouent le jeu légal des appareils idéologiques de l'État bourgeois, mais qui, en leur fond, sont des appareils idéologiques révolutionnaires. La raison en est que, selon Althusser, l'idéologie n'est pas uniquement du côté de l'exploitation et de la domination, et que, étant nécessaire à l'existence humaine, il doit pouvoir exister une idéologie révolutionnaire :

Au sein d'un appareil d'État idéologique comme l'appareil du système politique, il peut (et c'est désormais le cas pour nombre de pays) exister un Parti prolétarien, dont l'idéologie est radicalement antagoniste à l'Idéologie d'État, qui est pourtant réalisée dans les formes et les pratiques de l'Appareil idéologique d'État où figure ce parti prolétarien.⁵⁶

- 43 Le rôle du Parti est d'« utiliser l'Appareil idéologique d'État politique (...) pour *aider*, par le moyen des élections et du haut de la tribune du Parlement bourgeois, au développement de la Lutte des classes, qui, pour l'essentiel, se déroule en dehors de ces formes légales démocratiques ». Il en va de même des syndicats ouvriers, qui ont « une tâche d'éducation idéologique, celle d'être "école du communisme" »⁵⁷ au niveau proprement économique, et non plus politique, de la vie dans l'entreprise. Sans doute ces appareils idéologiques trouvent-ils leur place dans le système de l'État bourgeois, qui les reconnaît comme légitimes, mais ils y tiennent « une position d'exception et une

position d'antagonisme⁵⁸ ». Ils incarnent le Cheval de Troie qui, de l'intérieur, fait jouer la lutte des classes dans un système pourtant censé la refouler.

- 44 Althusser note alors que le renversement de l'ordre existant trouve sa source principale dans « la fusion, sous une ligne et une direction unifiée, de l'action de masse syndicale et de l'action de masse politique de la classe ouvrière et de ses alliés naturels »⁵⁹. Il affirme à cette occasion que Mai 68 était certes « à des lieux de distance de cette fusion », mais qu'il n'en a pas moins esquissé cette « menace mortelle » qui pèse sur la bourgeoisie. Et il semble bien voir dans cette fusion des sujets idéologiques – sujets politiques et sujets économiques –, sous la direction de leurs appareils idéologiques révolutionnaires – Parti ouvrier et syndicats ouvriers –, la possibilité de la révolution. C'est en tout cas en ces termes que se clôt le texte sur l'idéologie dans le manuscrit *Sur la reproduction* :

Quand il ne se passe rien, c'est que les appareils idéologiques d'État ont parfaitement fonctionné. Quand ils ne parviennent plus à fonctionner, à reproduire dans la « conscience » de tous les sujets les rapports de production, alors il se passe des « événements » comme on dit, plus ou moins graves, comme en Mai, le commencement d'une première répétition générale. Avec au bout, un jour ou l'autre, après une longue marche, la Révolution.⁶⁰

- 45 Lue à l'aune de l'ensemble du manuscrit, la perspective de la révolution, associée à ce moment où les AIE ne fonctionnent plus correctement, ne semble pas renvoyer à un moment de désubjection et de dés-assujettissement radical, comme si *tout* appareil idéologique arrêta de fonctionner, mais paraît plutôt s'inscrire dans le triomphe des appareils idéologiques révolutionnaires sur les Appareils idéologiques de l'État bourgeois, et donc implique moins une absence de sujets et d'idéologie que le surgissement victorieux des sujets porteurs de l'idéologie révolutionnaire.
- 46 On a vu pourtant que la « morale communiste », c'est-à-dire l'idéologie communiste, se doublait d'une « morale du communiste », qui n'appartenait pas à l'idéologie, mais qu'il fallait davantage penser comme une libre décision de l'individu en faveur de l'engagement révolutionnaire. C'est pourquoi il convient, en second lieu, de prolonger la réponse proposée dans le manuscrit *Sur la reproduction* par une autre réponse, qui concernerait de plain-pied la « liberté » des individus. Ce second niveau de la réponse est d'ailleurs exigé par le premier et les deux réponses ne sont pas contradictoires, mais forment plutôt deux moments d'une même thèse, bien que non dénués de tension. En effet, s'il est vrai que, aux yeux d'Althusser, la phase révolutionnaire en passe nécessairement par un assujettissement des individus au sein des appareils idéologiques révolutionnaires, encore faut-il se demander ce qui permet aux individus de s'incorporer à ces appareils révolutionnaires plutôt qu'aux appareils qui véhiculent l'idéologie de la classe dominante. Pour le dire de manière abrupte, il s'agit de penser ce qui incite un individu à prendre sa carte au Parti communiste et à s'engager dans un syndicat ouvrier. Althusser pose très explicitement cette question de l'intersection, de la superposition et de la concurrence des idéologies et des appareils qui les véhiculent, et renvoie à l'action individuelle de chacun pour s'orienter dans cet univers multiple et déconcertant :

Les idéologies ne cessent d'interpeller les sujets en sujets, à « recruter » des toujours-déjà sujets. Leur jeu se superpose, s'entrecroise, se contredit sur le même sujet, sur le même individu toujours-déjà (plusieurs fois) sujet. À lui de se débrouiller...⁶¹

- 47 Dans cette « débrouille » qui revient à chacun, dans cette affaire qui ne concerne que soi et la manière dont chacun se débat avec l'ensemble des interpellations qui

cherchent à le recruter, nous sommes confrontés de nouveau ici à cet acte de décision ultime, à cette morale individuelle qui relève de la liberté pleine et entière de l'individu – cette même liberté dont nous étions partis dans le texte sur les « Problèmes étudiants »⁶².

Machiavel et nous : vers une autre théorie du sujet ?

48 C'est dans un autre manuscrit, lui aussi resté longtemps inédit, que se trouve selon nous cette théorie de la liberté individuelle, complémentaire avec celle de l'idéologie : dans le texte *Machiavel et nous*⁶³, dont la première version date de 1971-1972 et que nous proposons de lire comme le pendant ou l'autre face de la réflexion sur les AIE, comme s'il donnait la théorie de l'individu complémentaire à celle des appareils de subjectivation.

49 Il faut tout d'abord remarquer la mise en abîme qui irrigue l'ensemble du texte d'Althusser : le fait que la théorie de l'individu élaborée à partir de Machiavel porte à la fois sur l'individu politique appelé par *Le Prince* pour sauver l'Italie au début du XVI^e siècle, et sur l'individu lecteur de l'œuvre de Machiavel au XX^e siècle ; c'est une même théorie de l'individu qui permet de penser l'homme politique dont traite *Le Prince* et le lecteur du *Prince* plusieurs siècles après. Dans cette prise en compte des effets de lecture que produit le texte machiavélien, il ne s'agit pas tant d'une théorie de la lecture, telle qu'elle était développée à l'époque de *Lire le Capital* à travers l'idée de lecture symptômale, que d'une théorie du lecteur, qui fait davantage penser à la thématization du spectateur dans le texte de 1962 sur le théâtre matérialiste. Ce n'est assurément pas un hasard si, dès l'avant-propos, Althusser insiste sur le fait que « Machiavel se saisit de nous » et rapproche ce saisissement de ce qui se produit au contact de l'œuvre d'art, dont l'effet lui rappelle le thème freudien du *Unheimliche* : « J'ai voulu réfléchir sur cette énigme, sur cette étrangeté, sur cette "inquiétante familiarité" dont a parlé Freud un jour, justement à propos d'œuvre d'art »⁶⁴. On ne sera pas surpris, dès lors, de retrouver à ce propos le thème de l'interpellation, dont on a souligné plus haut la matrice théâtrale :

(...) Machiavel est à la fois saisissable et insaisissable. Il est insaisissable à une pensée philosophique classique par la même raison qui fait qu'il est saisissant. Il est saisissant parce qu'il nous met, autant qu'un texte peut le faire, pratiquement, politiquement, en cause et en jeu. *Il nous interpelle* à partir d'un lieu qu'il nous appelle à occuper comme « sujets » (agents) possibles d'une pratique politique possible. Cet effet de saisissement et d'interpellation est produit par le bouleversement du texte théorique classique, par le surgissement du problème politique comme problème, et de la pratique politique en lui comme pratique, et par la double réflexion de la pratique politique dans son texte et de son texte dans la pratique politique.⁶⁵

50 On reviendra plus loin sur cette valorisation du terme de « sujet », qui semble, on va le voir, impliquer la possibilité d'une subjectivation non idéologique. Contentons-nous pour l'instant d'insister sur la reprise du concept d'interpellation, qui prouve à quel point Althusser pense ensemble la question des AIE et sa théorie de l'individu historique, et qui témoigne du fait que la lecture de Machiavel est présentée comme faisant le même effet que le spectacle d'une pièce de théâtre matérialiste : une interpellation du spectateur ou du lecteur, qui ne prend pas la forme d'une réponse et d'un système d'évidences (l'idéologie), mais celle d'une question ou d'un problème,

suscitant le saisissement perplexe de l'individu. Cette interpellation, qui problématise l'existence au lieu de la simplifier, est nommée de nouveau « expérience » par Althusser, comme dans l'article sur « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht » : « Cette expérience que chacun peut faire sur les textes mêmes, nous oblige à remettre en question notre première idée, et à nous demander si ces textes n'auraient pas un mode d'existence tout différent de l'énoncé des "lois de l'histoire"⁶⁶ ».

- 51 C'est depuis cette expérience problématique qu'il nous faut comprendre la théorie de l'individu historique et politique dans *Machiavel et nous*. En effet, ce qui caractérise Machiavel est qu'il cherche moins à énoncer des lois de l'histoire qu'à énoncer le problème politique propre à son temps ; il s'attache à saisir la conjoncture, le cas singulier qui structure la dimension problématique de son époque, celui de l'unité de l'Italie :

(...) on peut présumer que l'essentiel de Machiavel, qui saisit ici Hegel, n'est pas l'histoire universelle, ni même la politique en général, mais un objet concret défini, et un « objet » très particulier – mais est-ce encore un objet ? –, la *position* d'un problème politique : le problème politique de la pratique concrète de la formation de l'unité nationale par un État national. (...) Ce qui l'intéresse, ce n'est pas « la nature des choses » en général (Montesquieu), mais, pour donner à son mot toute sa force, « *la verità effettuale della cosa* », de la chose dans son singulier, la singularité de son « cas ». Et la « chose », c'est aussi la cause, la tâche, le problème singulier à poser et à résoudre.⁶⁷

- 52 Toute la force de Machiavel consiste donc à avoir cerner le problème politique de son temps – la désunion de l'Italie – et, à partir de là, à avoir formulé la tâche d'une unification des cités italiennes autour du Prince nouveau. Or c'est ce problème concret qui doit saisir l'individu susceptible de devenir ce Prince⁶⁸. Le problème dégagé par Machiavel dessine un espace vide qui va interpeller ou appeler – comme un appel d'air – un individu saisi par la tâche à remplir :

(...) l'espace présent d'une analyse de conjoncture politique, dans sa contexture même, faite de forces opposées et entremêlées, n'a de sens que s'il ménage ou contient une certaine place, un certain lieu *vide* : vide pour le remplir, vide pour y insérer l'action de l'individu ou du groupe d'hommes qui viendront y prendre position et appui, pour rassembler les forces capables, pour constituer les forces capables d'accomplir la tâche politique assignée par l'histoire – vide pour un futur.⁶⁹

- 53 Ce texte est particulièrement important, en ce qu'il indique le lien essentiel entre les notions de problème et de vide. Ce lien est trop souvent minoré au profit d'une théorie de la rencontre, à partir de laquelle on comprend habituellement le matérialisme aléatoire d'Althusser⁷⁰. Cependant, comme l'a montré François Matheron, le vide n'a pas de signification univoque dans l'œuvre althussérienne, il a une « figure démultipliée »⁷¹ et n'a pas le statut d'un concept autonome : bien plutôt, il fonctionne « accompagné » d'autres concepts, au sein de « galaxies »⁷² qui transforment en permanence son sens à mesure qu'il passe de l'une à l'autre, en fonction des textes et des contextes. Le thème de la rencontre est bien entendu présent dans l'écrit sur *Machiavel et nous* – notamment à travers la rencontre aléatoire entre la fortune (les conditions objectives de l'action politique) et la *virtù* du Prince (les conditions subjectives) –, mais cette rencontre est placée sous condition d'un problème politique plus fondamental qui délimite le champ de l'action politique et du surgissement de l'individu historique, et en lequel joue déjà un « lieu vide ». Ces niveaux de contingence ne s'excluent pas : la contingence de la rencontre est celle de l'action politique réussie, elle se situe au niveau de la seule résolution – la manière dont le Prince parviendrait à

unifier l'Italie –, mais cette résolution suppose un problème, celui de l'Italie divisée, et repose par conséquent sur la contingence ouverte par le problème, qui ouvre le vide qui le sépare de sa solution et qui est antérieur au vide de la rencontre entre les éléments concourant à sa résolution⁷³.

54 Comment penser cette ontologie du vide, comprise depuis une ontologie du problème et non d'une ontologie de la rencontre ? La contingence radicale tient dans l'indétermination de la solution dans son rapport au problème⁷⁴. Un problème délimite un espace d'exigences en assignant la tâche spécifique de sa résolution, mais il ne préfigure en aucun cas l'accomplissement de cette tâche, et plusieurs solutions, chacune imprévisible, peuvent être apportées à un problème unique. Ou, pour le dire autrement, l'ontologie althusserienne du vide introduit la contingence dans l'être en remplaçant le rapport déterminé entre la cause et l'effet par le rapport indéterminé entre le problème et la solution⁷⁵. Le problème politique est ce qui interpelle l'individu et lui impose une décision dans l'espace de jeu qui sépare ontologiquement le problème de sa solution : un individu (lequel ?) répondra-t-il à la tâche historique, et, si oui, quelle solution parviendra-t-il à inventer et à imposer parmi la pluralité des solutions possibles ?

55 On trouve confirmation ici que la « liberté », pour Althusser, n'a rien du libre arbitre et n'est pas à comprendre en un sens psychologique : elle est l'indétermination même qui résulte de l'espace de jeu, de l'écart ontologique entre un problème historique et sa solution politique⁷⁶ ; il s'agit de « l'écart entre une tâche politique *nécessaire*, et ses conditions de réalisation à la fois possibles et pensables, mais en même temps *impossibles* et *impensables* car aléatoires »⁷⁷. Que la réflexion se situe sur le terrain de l'ontologie ne fait pas de doute : le « vide politique », c'est-à-dire le problème politique en attente de sa résolution, « n'est qu'une immense aspiration à l'être politique »⁷⁸, qui viendra combler ce vide. Que cette ontologie serve à repenser la liberté, c'est ce que la conférence de 1977 intitulée « Solitude de Machiavel » vérifie assurément :

Il faut être seul pour *être libre* d'accomplir la tâche historique de la constitution de l'État national. (...) Le Prince ne peut être nouveau que s'il est doté de cette solitude, c'est-à-dire de cette *liberté* pour fonder l'État nouveau. (...) Comme [Machiavel] dit « qu'il faut être seul fonder un État nouveau », je dirais qu'il fallut que Machiavel fut seul pour écrire *Le Prince*, et les *Discours*. Seul, c'est-à-dire qu'il se fût trouvé comme arraché aux évidences qui régnaient dans l'ancien monde, détaché de son idéologie, pour *avoir la liberté* de fonder une théorie nouvelle, et de s'aventurer comme les navigateurs dont il parle, dans les eaux inconnues.⁷⁹

56 La liberté en question, précise Althusser, n'a rien à voir avec la « conscience » ; elle s'inscrit tout entière dans cet écart qui sépare le problème de la division italienne et la solution de l'État nouveau, c'est-à-dire dans le jeu des questions que pose le problème et qui restent indécidables tant que la résolution n'est pas apparue : qui ? quand ? où ? par quels moyens ? C'est pourquoi il convient de parler à ce propos d'une conception ontologique de la liberté, qui apparaît dès lors comme un autre nom du vide.

57 Il est tout à fait intéressant qu'Althusser articule l'interpellation du Prince, comme praticien politique, avec l'interpellation de Machiavel, à titre de théoricien. C'est que l'écart ontologique est également thématiqué dans *Machiavel et nous* comme un écart entre la théorie et la pratique, puisque la définition théorique du problème historique de l'Italie du XVI^e siècle par Machiavel appelle une résolution qui n'est pas entièrement préfigurée à l'avance, et que seule la pratique politique d'un Prince à venir pourra déterminer concrètement⁸⁰. C'est d'ailleurs dans cet espace vide qu'offre la pensée à

l'action que se trouvent dialectisées la théorie et la pratique dans le texte machiavélien : la reconnaissance, par la pensée, de l'altérité irréductible de la politique, et en même temps son rôle décisif dans la connaissance des problèmes historiques à une époque donnée, ce qui oblige la théorie à abandonner sa neutralité scientifique et à se situer dans la conjoncture politique de son temps⁸¹. Ce rôle accordé à la théorie rejoint ce qu'Althusser disait dans « Problèmes étudiants » : la liberté politique du communiste est aussi une « liberté scientifique ». Il y a comme un dédoublement, dans le rapport à un même problème politique, entre le théoricien et le praticien, entre Machiavel et le Prince nouveau, les deux étant présentés comme complémentaires, puisque le premier est saisi par le problème et s'évertue à le connaître et à préciser la tâche qu'il impose, alors que le second invente pratiquement la solution à partir de cette connaissance⁸².

- 58 Il est important de saisir que le Prince ne préexiste pas à son émergence dans le champ problématique de son temps et à sa tentative de résolution du problème : il est un individu tout entier constitué par la tâche historique qui est la sienne. Althusser nomme cela le « devenir-Prince » et distingue explicitement l'individualité politique du Prince de l'individu « particulier » :

Le Prince n'est pas un individu particulier, ordinaire. (...) Ce devenir-Prince exige une longue pratique. Mais dans son essence, même débutant, le Prince n'est plus un particulier : c'est un individu politique, tout entier défini par sa fonction politique, par l'existence nécessaire de l'État sous les espèces d'un individu, l'existence individuelle de l'État. (...) Ce n'est pas la satisfaction de ses besoins qui le meut, ni l'assouvissement de ses passions qui doit le conduire. Il échappe aux catégories morales du vice et de la vertu. Car il poursuit une tout autre fin : une fin historique, celle de fonder, de consolider, d'étendre un État qui dure.⁸³

- 59 On retrouve ici une nouvelle fois la conception de l'individu chez Martin : un individu conçu non pas à partir de lui-même (ses besoins particuliers, ses passions) ni à partir de son rapport à soi (l'individu moral), mais comme rapport au monde historique, social et politique, et qui n'est rien d'autre que ce rapport au monde, comme le Prince n'est un individu que par ce rapport qui le lie aux problèmes historico-politiques de son temps.
- 60 Reste à nous demander si le « devenir-Prince » équivaut à une subjectivation non idéologique de l'individu ? On a dit que la chose était difficile à penser dans le dispositif althussérien, qui certes admet l'existence de sujets révolutionnaires à côté des sujets assujettis à l'idéologie dominante, mais au sein duquel, comme le répéteront encore les derniers textes, « un sujet est toujours un sujet idéologique »⁸⁴. Pourtant, l'écrit sur Machiavel paraît ouvrir la voie à une conception non idéologique du sujet en concevant celui-ci comme un « agent » destiné à occuper la place vide appelée par le problème historique et politique :

Pour résumer cette différence [entre la théorie et la pratique], on peut dire très schématiquement, et en des termes qu'il faudrait transformer, que le premier espace, théorique, n'a pas de sujet (la vérité vaut pour tout sujet possible), tandis que le second n'a de sens que par son sujet, possible ou requis, que ce soit le Prince Nouveau de Machiavel, ou le Prince Moderne de Gramsci. (...) J'en conclus que ce qui rend si différent l'espace de la pratique politique de l'espace de la théorie, c'est d'être, une fois soumis à l'analyse de la conjoncture qui pose le problème politique « à l'ordre du jour » (comme dit Lénine), *remanié* dans sa modalité et son dispositif par l'existence de cette place vide, parce que place à remplir, et que doit occuper le « sujet » (l'agent) de la pratique politique : Prince ou parti.⁸⁵

- 61 Il est certain qu'Althusser prend des précautions (« des termes qu'il faudrait transformer »), et il ajoute même qu'il faudrait « laisser ici de côté le terme ambigu de *sujet*, qu'on aurait intérêt à remplacer par le terme d'agent ». Pourquoi utilise-t-il alors ce terme ambigu de sujet ? C'est qu'il s'agit de penser la transformation de l'individu, son « devenir », à la manière dont les Appareils idéologiques d'État transforment l'individu en sujet. La grande différence est que le texte sur Machiavel essaye de penser une subjectivation qui ne serait pas idéologique, c'est-à-dire un devenir-sujet qui n'en passerait pas par l'incorporation ritualisée d'évidences, mais par la confrontation saisissante et inquiétante avec les problèmes politiques actuels : une interpellation subjectivante qui ne fonctionnerait pas à l'idéologie⁸⁶. Un tel sujet ne serait plus psychologique ou moral, mais pur agent historique. Cette constitution en agent implique sa part d'expérience, et notamment l'expérience parfois douloureuse des problèmes du temps présent, mais cette expérience ne renvoie à aucune identité psychologique : la seule identité du sujet est celle de son agentivité historique. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il peut aussi bien prendre la forme d'un individu singulier, le Prince, que celle d'une individualité collective, le Parti communiste – ce dernier devant moins être compris comme une entité à part entière que comme un ensemble organisé d'individus agissant de concert, ce qu'Althusser nomme « les masses populaires armées d'un parti »⁸⁷, ou encore un « groupes d'hommes »⁸⁸.
- 62 Il semble en tout cas qu'Althusser ait envisagé de proposer, dans *Machiavel et nous*, et avec toutes les hésitations qu'il ne cherche pas à masquer, la possibilité d'une théorie du sujet non idéologisé. Le sujet, dans ces conditions, désigne le devenir de l'individu qui, saisi par l'expérience des problèmes politiques de son temps, se trouve interpellé et constitué en agent historique, dont l'existence est tout entière vouée à la tentative de leur résolution, et dont l'action est « libre » du fait même de l'écart ontologique infranchissable entre les problèmes et leurs solutions.

Conclusion

- 63 Il existe par conséquent chez Althusser deux réponses à la question de la déprise des individus par rapport à l'assujettissement des Appareils idéologiques d'État⁸⁹. La première fait fond sur les appareils idéologiques révolutionnaires ; elle maintient la pensée du sujet dans la perspective de son assujettissement idéologique et de son interpellation, mais cet assujettissement est révolutionnaire. Le sujet est ici appréhendé dans l'horizon d'une théorie des institutions, qu'Althusser hérite de Hegel par l'intermédiaire de Gramsci⁹⁰. La seconde réponse fait signe vers une théorie de la liberté. L'interpellation est encore à l'œuvre, mais elle a pour fonction de problématiser l'existence, et non de la rassurer par les évidences de l'idéologie ; elle désigne l'expérience saisissante des problèmes historiques et politiques, qui transforment l'individu en sujet en lui assignant une tâche. Dans les deux cas, l'interpellation transforme les individus en sujets : en sujets assujettis dans un cas, en sujets libres dans l'autre. Parce qu'aucun individu n'échappe à l'idéologie, il serait faux de croire, selon Althusser, que l'on pourrait faire le choix de la liberté contre celui de l'institution. En réalité, les individus sont toujours pris dans les deux à la fois, et l'une des fonctions de la théorie althussérienne de la liberté est certainement de rendre pensable un détachement critique par rapport au Appareils idéologiques d'État afin d'intégrer l'individu dans les appareils idéologiques révolutionnaires.

- 64 Althusser rencontre ici les distinctions que Michel Foucault propose dans son texte « Le sujet et le pouvoir ». Foucault énonce d'abord deux sens du terme « sujet » et les ramène tous deux à la question du pouvoir : « Il y a deux sens au mot “sujet” : sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugue et assujettit »⁹¹. Par là, il souhaite indiquer que même les modes de rapport à soi et l'intimité du sujet à lui-même sont investis par des rapports de pouvoir, et que les modes de subjectivation n'y échappent pas plus que la sujétion des corps. D'une certaine manière, Foucault répète ici la conclusion de l'article d'Althusser sur « Idéologie et Appareils idéologiques d'État » : « Dans l'acception courante du terme, sujet signifie en effet : 1) une subjectivité libre : un centre d'initiatives, auteur et responsable de ses actes ; 2) un être assujetti, soumis à une autorité supérieure, donc dénué de toute liberté, sauf d'accepter librement sa soumission »⁹². Comme Foucault, Althusser montre que la subjectivité libre de la conscience est une illusion idéologique qui résulte de l'assujettissement à des structures de pouvoir : « l'individu est interpellé en sujet (libre) pour qu'il se soumette librement aux ordres du Sujet, donc pour qu'il accepte (librement) son assujettissement ».
- 65 C'est là cependant que Foucault paraît, au premier abord, aller plus loin qu'Althusser, puisque, dans la dernière partie de son œuvre, il tente d'articuler la question de l'assujettissement avec celle des pratiques de liberté. Le texte « Le sujet et le pouvoir » ne s'en tient par conséquent pas à la distinction que nous avons rappelée, mais poursuit en affirmant l'enjeu des résistances au pouvoir : il s'agit « de nous libérer *nous* de l'État et du type d'individuation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles »⁹³. La résistance au pouvoir, selon Foucault, implique une pratique de la liberté par laquelle les individus vont pouvoir inventer de nouvelles subjectivations et inventer un nouveau rapport à soi et aux autres.
- 66 Si l'on s'en tient à « Idéologie et Appareils idéologiques d'État », il est vrai que cette conceptualisation des pratiques de liberté, évidente chez le dernier Foucault, est absente chez Althusser. Cette absence est justement la source de l'insatisfaction que peuvent ressentir de nombreux lecteurs face à ce texte, qui explique le mécanisme d'assujettissement sans pour autant expliquer clairement l'horizon d'une déprise. Nous avons voulu nuancer ce constat en retrouvant dans l'œuvre althusserienne et dans certains de ses dialogues invisibles (celui avec Jacques Martin) une véritable conception de l'individu et l'ébauche, encore hésitante, d'une pensée du sujet libre. Comme chez Foucault, cette subjectivité libre n'est jamais extérieure aux formes d'assujettissement des corps et des esprits⁹⁴. Le dehors du pouvoir, le dehors de l'histoire n'existe pas, et pourtant la liberté est possible, et ce possible se loge dans l'immanence des problèmes du présent. Il nous a paru qu'Althusser avait participé, à sa manière, et de façon non aporétique, à cette réflexion.

NOTES

1. Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir* (1997), tr. fr. B. Matthieussent, Paris, Léo Scheer, 2002.
2. Slavoj Žižek, *Le sujet qui fâche. Le centre absent de l'ontologie politique* (1999), tr. fr. S. Kouvélakis, Paris, Flammarion, 2007.
3. Franck Fischbach, « “Les sujets marchent tout seuls...” Althusser et l'interpellation », in Jean-Claude Bourdin (dir.), *Althusser : une lecture de Marx*, Paris, PUF, 2008, p. 131.
4. Comme le remarque Étienne Balibar, c'est dès le départ que les lecteurs se sont focalisés sur cette question et ont été déçu par la réponse d'Althusser : « Les lecteurs étaient induits à chercher pour leur propre compte la “solution” du problème, soit qu'ils imaginent qu'Althusser lui-même la possédait et pour quelque raison mystérieuse ne voulait ou ne pouvait la livrer, soit qu'ils aient compris que lui-même en fait ne la détenait pas, et qu'ils aient cherché comment développer et transformer chacune des ébauches disponibles pour la fournir eux-mêmes. » (« Préface » à Louis Althusser, *Sur la reproduction*, éd. J. Bidet, Paris, PUF, 2011, p. 13.)
5. F. Fischbach, « “Les sujets marchent tout seuls...” Althusser et l'interpellation », art. cit., p. 144.
6. Henri Lefebvre, « Les paradoxes d'Althusser », *L'homme et la société*, n° 13, 1969, p. 13. Jacques Rancière avait également critiqué le texte d'Althusser, en insistant sur le fait que ce dernier ne prétendait changer que la qualité du savoir transmis à l'université, et non pas la forme de l'enseignement. Cf. « Sur la théorie de l'idéologie : politique d'Althusser » (1969), in *La leçon d'Althusser* (1974), Paris, La Fabrique, 2011, réédité en appendice.
7. Louis Althusser, « Problèmes étudiants », *La nouvelle critique*, n° 125, janvier 1964, p. 82, nous soulignons.
8. Louis Althusser, « Marxisme et humanisme », in *Pour Marx* (1965), Paris, PUF, 2005, p. 230.
9. L. Althusser, « Problèmes étudiants », art. cit., p. 82-83.
10. *Ibid.*, p. 83 : « Les Soviétiques sont conséquents lorsqu'ils distinguent les “devoirs” du citoyen de la société communiste (“morale communiste”, morale de “l'Homme communiste”, qui reste une idéologie) de la morale propre des adhérents au Parti marxiste-léniniste, des “devoirs” des membres du Parti (“morale” qui n'est que la liberté scientifique). »
11. Étienne Balibar, « Individualité et transindividualité chez Spinoza », in *Spinoza politique. Le transindividuel*, Paris, PUF, 2018, p. 225. Althusser revendique très clairement l'ancrage spinoziste de sa distinction entre la science et l'idéologie, notamment dans ses « Éléments d'autocritique » (1974), in *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998, p. 181-189.
12. *Ibid.*, p. 86.
13. *Ibid.*, p. 87.
14. Emilio de Ípola, *Althusser, l'adieu infini*, Paris, PUF, 2012, p. 81. Cette remarque est faite au sujet de l'article de 1970 sur « Idéologie et Appareils idéologiques d'État », sur lequel nous revenons plus loin.
15. Sur Jacques Martin, on consultera ce qu'en dit Yann Moulier Boutang dans *Louis Althusser, une biographie*, tome II (1992), Paris, Librairie Générale Française, 2002, p. 376-393, « L'énigme Jacques Martin ».
16. Jacques Martin, *Remarques sur la notion d'individu dans la philosophie de Hegel* (1947), fonds Althusser, ALT2. A33-04. Le texte sera édité en 2020 aux presses de l'ENS de Lyon, accompagné d'une préface d'Étienne Balibar.
17. Louis Althusser, *Lettres à Franca* (1961-1973), Paris, Stock/IMEC, 1998, p. 466.
18. J. Martin, *Remarques sur la notion d'individu dans la philosophie de Hegel*, op. cit., p. 12-13.
19. *Ibid.*, p. 8.
20. *Ibid.*, p. 56.
21. *Ibid.*, p. 94.

22. Sur le transindividuel chez Marx, voir Étienne Balibar, *La philosophie de Marx* (1993), Paris, La Découverte, 2014, p. 193-250.
23. J. Martin, *Remarques sur la notion d'individu dans la philosophie de Hegel*, op. cit., p. 61.
24. *Ibid.*, p. 94.
25. D'après Martin, l'action est pensée chez Hegel comme « la médiation de l'individuel et de l'universel dans l'Esprit du peuple : dans la mesure où l'individu fonde son être dans la totalité du peuple qu'il contribue à réaliser, il n'y a pas de distance entre son action et la réalité qu'elle veut instituer » (*ibid.*, p. 192). Aux yeux de Martin, cependant, Hegel n'a pas suffisamment pris au sérieux la médiation dialectique que constitue l'action. Dans la philosophie spéculative, il a cherché une réconciliation théorique, et non plus pratique, du particulier et de l'universel, et a de ce fait été conduit à réaffirmer la disparition de l'individu dans la totalité.
26. *Ibid.*, p. 193.
27. Voir la préface d'Étienne Balibar à *Pour Marx*, op. cit., p. XVIII-IX, et le texte de Guillaume Sibertin-Blanc, « De la théorie du théâtre à la scène de la théorie : réflexion sur "Le Piccolo, Bertolazzi et Brecht" d'Althusser », in Patrice Maniglier (dir.), Paris, PUF, 2011, p. 255-272. Ces deux interprétations centrent leur analyse sur la critique structurale ou structuraliste de la conscience. Nous proposons ici de voir comment cette critique de la conscience marque une étape décisive dans l'élaboration althussérienne d'une nouvelle théorie du sujet.
28. Louis Althusser, « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste) », in *Pour Marx*, op. cit., p. 134.
29. *Ibid.*, p. 142 : « Nulle part cette structure n'est exposée, nulle part elle ne fait l'objet d'un discours, ou d'un échange. Nulle part on ne peut la percevoir directement dans la pièce, comme on percevrait tel personnage visible ou le déroulement de l'action. Elle est là, pourtant, dans le rapport tacite du temps du temps et du temps du drame, dans leur déséquilibre mutuel, dans leur incessant "renvoi" et finalement dans leur critique vraie et décevante. »
30. *Ibid.*, p. 141, nous soulignons.
31. *Ibid.*, p. 144-145.
32. Cf. L. Althusser, « Marxisme et humanisme », art. cit., p. 239 : « 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" (...). »
33. L. Althusser, « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste) », art. cit., p. 145.
34. *Ibid.*, p. 144.
35. *Ibid.*, p. 145.
36. Dans *Pour Marx*, l'idéologie est définie comme ce par quoi « les hommes expriment, 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" ». C'est pourquoi « l'idéologie n'est pas une aberration ou une excroissance contingente de l'Histoire : elle est une structure essentielle à la vie historique des sociétés » (L. Althusser, « Marxisme et humanisme », art. cit., p. 240).
37. L. Althusser, « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste) », art. cit., p. 144.
38. Le réel dont il est question ici est proche de son acceptation lacanienne. De manière générale, sur le dialogue de la théorie althussérienne avec la psychanalyse, voir le livre de Pascale Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, Paris, PUF, 2009.
39. On reprend ici librement le concept d'expérience négative à Emmanuel Renault dans *L'expérience de l'injustice. Essai sur la théorie de la reconnaissance* (2004), Paris, La Découverte, 2017.
40. L. Althusser, « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste) », art. cit., p. 133, nous soulignons.

41. *Ibid.*, p. 152.
42. Comme y a très justement insisté Étienne Balibar dans son article « Althusser's Dramaturgy and the Critique of Ideology », *differences*, vol. 26, n° 3, 2015, p. 1-22.
43. Louis Althusser, « Idéologie et Appareils idéologiques d'État. Sur la reproduction des conditions de production » (1970), réédité dans *Penser Louis Althusser*, Pantin, Le temps des cerises, 2006, p. 106.
44. *Ibid.*, p. 126.
45. *Ibid.*, p. 128.
46. *Ibid.*, p. 131.
47. *Ibid.*, p. 132.
48. Cette question d'une exigence de sens comme source de la subjectivation, qui permet à l'individu d'échapper au chaos et au non-sens, est bien marqué par Franck Fischbach, dans son texte « "Les sujets marchent tout seuls..." Althusser et l'interpellation », art. cit.
49. L. Althusser, « Idéologie et Appareils idéologiques d'État », art. cit., p. 133, nous soulignons.
50. Judith Butler insiste sur ce cercle dans *La vie psychique du pouvoir*, op. cit.
51. L. Althusser, « Idéologie et Appareils idéologiques d'État », art. cit., p. 134.
52. Sur le passage du sujet constituant au sujet constitué dans le structuralisme, voir Étienne Balibar, « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, janvier-mars 2005, p. 5-22.
53. L. Althusser, « Idéologie et Appareils idéologiques d'État », art. cit., p. 131, nous soulignons.
54. É. Balibar, « Althusser's Dramaturgy and the Critique of Ideology », art. cit., p. 9.
55. Il a été édité pour la première fois par Jacques Bidet en 1995.
56. L. Althusser, *Sur la reproduction*, op. cit., p. 139.
57. *Ibid.*, p. 141.
58. *Ibid.*, p. 139.
59. *Ibid.*, p. 156.
60. *Ibid.*, p. 239.
61. *Ibid.*, p. 226.
62. C'est selon nous la limite de l'interprétation de Jean-Jacques Lecercle dans *De l'interpellation. Sujet, langue, idéologie* (Paris, Amsterdam, 2019, p. 33-34). Lecercle radicalise le schéma althussérien de l'interpellation en faisant de l'individu lui-même (et pas seulement du sujet) une production idéologique bourgeoise, et voit dans le « collectif » la forme primaire de coexistence à partir de laquelle les sujets individuels sont recrutés. Il nous semble cependant qu'Althusser tient à cette individualité et qu'il ne la réduit pas à une « illusion idéologique », parce qu'il ne conçoit pas cette individualité comme une entité isolée et atomisée, mais au contraire – c'est là l'enseignement de Jacques Martin – en lien avec les autres individus et avec le monde.
63. Louis Althusser, *Machiavel et nous*, Paris, Tallandier, 2009. Le manuscrit avait d'abord été publié à titre posthume par François Matheron dans le tome II des *Écrits philosophiques et politiques* de Louis Althusser (Paris, Stock, IMEC, 1997, p. 39-168). Althusser avait déjà donné un cours sur Machiavel en 1962, disponible aujourd'hui dans *Politique et histoire de Machiavel à Marx*, Paris, Seuil, 2006, p. 193-254. Enfin, en 1977, il donne une conférence à la Fondation Nationale des Sciences Politiques de Paris intitulé « Solitude de Machiavel » (cf. *Solitude de Machiavel*, op. cit., p. 311-324).
64. L. Althusser, *Machiavel et nous*, op. cit., p. 36.
65. *Ibid.*, p. 74-75, nous soulignons.
66. *Ibid.*, p. 51.
67. *Ibid.*, p. 52.
68. *Ibid.*, p. 56 : « Toute la question devient alors : sous quelle forme regrouper toutes les forces positives actuellement disponibles pour réaliser l'objectif politique, l'unité nationale ? Cette forme, Machiavel lui donne un nom : le Prince. Un individu d'exception, doué de vertu (...). »

69. *Ibid.*, p. 58.

70. Il n'est cependant pas certain qu'il y ait chez Althusser une théorie unifiée de la rencontre, pas plus qu'il n'y a chez lui une théorie unifiée du vide. Jean-Claude Bourdin remarque que l'on a plutôt affaire à un « caractère plurivoque de la notion de rencontre » (« Matérialisme aléatoire et pensée de la conjoncture. Au-delà de Marx », in *Althusser : une lecture de Marx*, op. cit., p. 208).

71. François Matheron, « La récurrence du vide chez Louis Althusser », essai réédité dans *Machiavel et nous*, op. cit., p. 205.

72. *Ibid.*, p. 206.

73. C'est pourquoi, dans son texte sur « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » (1982), Althusser développe l'idée de rencontre chez Machiavel en l'indexant à ce qu'il nomme « son projet : penser, dans les conditions impossibles de l'Italie du XVI^e siècle, les conditions de la constitution d'un État national italien » (L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, op. cit., p. 543).

74. Althusser semble avoir toujours plus insisté sur cette ontologie du problème dans sa lecture de Machiavel. Dans le cours de 1962, la notion de problème n'intervient pour elle-même qu'en conclusion et ce qu'Althusser appelle alors la « théorie de l'action » ne lui est pas rattachée de manière essentielle. Ce n'est plus le cas en 1971-1972 dans *Machiavel et nous*, où la notion de problème ouvre et structure l'ensemble du propos, et à partir de laquelle la théorie de l'individu historique et de son action est désormais comprise.

75. Une idée qui doit peut-être beaucoup à Merleau-Ponty et à sa lecture de Hegel. Sur ce point, voir notre article : Jean-Baptiste Vuillerod, « Merleau-Ponty hégélien ? », *Chiasmi international*, n° 19, printemps 2018, p. 101-114, où l'on montre que l'hyperdialectique merleau-pontienne se pense comme une ontologie du problème susceptible de réintroduire de la contingence dans la dialectique hégélienne. On notera que la lecture de Machiavel par Merleau-Ponty est mentionnée par Althusser, au sujet précisément de l'interpellation problématique que suscite la lecture du texte machiavélien. Cf. L. Althusser, *Machiavel et nous*, op. cit., p. 74. Sur les rapports entre la pensée de Maurice Merleau-Ponty et celle de Louis Althusser, on pourra consulter : Fabio Bruschi, « Sujet, dialectique et histoire. Lire Merleau-Ponty à partir d'Althusser », in Delia Popa, Benoît Kanabus, Fabio Bruschi (dir.), *La portée pratique de la phénoménologie*, Berne, Peter Lang, 2015, p. 121-141. L'article de Fabio Bruschi tranche peut-être trop rapidement la question de savoir s'il existe, chez Althusser, un sujet non idéologique, en affirmant que là se situerait une différence importante avec Merleau-Ponty, dans la philosophie duquel la conscience parviendrait à transmuier la passivité idéologique en activité politique.

76. L. Althusser, *Machiavel et nous*, op. cit., p. 137 : « L'espace géographique où doit avoir lieu la rencontre et l'individu qui doit y rencontrer la Fortune ne portent aucun nom : ils sont par définition *inconnus*. Non pas inconnus comme le sont les inconnues d'une équation, x, y, qu'il suffit de résoudre l'équation pour connaître (*sic*). Ils sont des inconnus absolus, parce que Machiavel en fait abstraction. »

77. *Ibid.*, p. 104.

78. *Ibid.*, p. 107.

79. L. Althusser, « Solitude de Machiavel » (1977), in *Solitude de Machiavel*, op. cit., p. 317, nous soulignons les mentions de la notion de liberté.

80. L. Althusser, *Machiavel et nous*, op. cit., p. 142-143 : « Cette pensée de l'écart tient au fait que Machiavel non seulement pose, mais pense *politiquement* son problème, c'est-à-dire comme une contradiction dans la réalité, qui ne peut être levée par la pensée, mais par la réalité, c'est-à-dire par le surgissement nécessaire mais imprévisible, inassignable dans le lieu, le temps et la personne, des formes *concrètes* de la *rencontre* politique dont seules les conditions générales sont définies. »

81. *Ibid.*, p. 57.

82. Il faut sans doute penser que les deux s'articulent selon une temporalité complexe, qui n'est pas simplement celle de la succession. En effet, il est probable que le problème lui-même ne puisse être conçu qu'à travers des ébauches ou des tentatives, même insuffisantes ou infructueuses, de solution. C'est pourquoi Althusser s'attache à penser les brèches de communisme dans la société capitaliste, en tant que « formes concrètes idéologiques du communisme [qui] sont déjà réalisées » (*Les vaches noires. Interview imaginaire*, Paris, PUF, 2016, p. 253).

83. L. Althusser, *Machiavel et nous*, op. cit., p. 160-161, nous soulignons.

84. Louis Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 75.

85. L. Althusser, *Machiavel et nous*, op. cit., p. 58-59.

86. Hervé Oulc'hen a mis en valeur cette idée d'une « forme-sujet qui reste entièrement à inventer » dans la lecture althussérienne de Machiavel, en notant le lien entre la possibilité de ce nouveau sujet et la notion de problème. Cf. Hervé Oulc'hen, « Un moment machiavélien dans la théorie. Sur Althusser », *Cahiers du GRM*, 8 | 2015 (<https://journals.openedition.org/grm/707>).

87. L. Althusser, *Machiavel et nous*, op. cit., p. 49.

88. *Ibid.*, p. 58.

89. Ces deux réponses que nous avons dégagées correspondent en partie à la divergence entre Étienne Balibar et Judith Butler à propos de l'interprétation de la subjectivation althussérienne : alors que J. Butler inscrit dans la nécessaire répétition performative des processus d'assujettissement la possibilité d'une déprise et d'une parodie subversive de ces processus, É. Balibar met l'accent sur les conditions institutionnelles de la subjectivation et pense davantage une politique de l'idéologie au niveau proprement institutionnel. Cf. É. Balibar, « Althusser's Dramaturgy and the Critique of Ideology », art. cit., p. 10-12, où l'on trouve la discussion avec Butler.

90. L. Althusser, « Idéologie et Appareils idéologiques d'État », art. cit., p. 106, note : « Gramsci est, à notre connaissance, le seul qui se soit avancé sur la voie que nous empruntons. Il a eu cette idée, "singulière", que l'État ne se réduisait pas à l'appareil (répressif) d'État, mais comprenait, comme il disait, un certain nombre d'institutions de la "société civile" (...). »

91. Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », n° 306, p. 1046.

92. L. Althusser, « Idéologie et Appareils idéologiques d'État », art. cit., p. 140.

93. M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », art. cit. 1051.

94. Sur le chiasme des pratiques de liberté et des rapports de pouvoir, et sur l'absence d'un grand « Dehors » chez Foucault, voir Judith Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010, p. 265-268.

RÉSUMÉS

L'article revient sur la théorie de l'interpellation et des Appareils idéologiques d'Etat chez Louis Althusser, pour montrer qu'il y a une véritable pensée de la liberté qui sous-tend la réflexion althussérienne. En revenant notamment sur l'apport essentiel de Jacques Martin, l'ami de jeunesse d'Althusser, et en revenant aux écrits de *Pour Marx*, le texte propose une théorie althussérienne du sujet libre en rupture avec le sujet cartésien et avec le sujet kantien.

INDEX

Mots-clés : Althusser, Martin, Butler, interpellation, liberté, sujet, individu

Index géographique : France

Index chronologique : années 1940, années 1950, années 1960, années 1970

Thèmes : Philosophie sociale, philosophie politique, éthique, philosophie française contemporaine, matérialisme, structuralisme, marxisme

AUTEUR

JEAN-BAPTISTE VUILLEROD

Jean-Baptiste Vuillerod est agrégé et docteur en philosophie, il a rédigé une thèse sur « L'anti-hégélianisme de la philosophie française des années 1960 » sous la direction d'Emmanuel Renault à l'Université Paris Nanterre. Il est chercheur associé au Sophiapol et enseigne actuellement en tant qu'ATER à l'Ecole normale supérieure de Lyon.