

Le sujet entre inconscient et idéologie. Althusser et la tentation du freudo-marxisme

Fabio Bruschi
Université catholique de Louvain

Abstract

The Subject between Unconscious and Ideology: Althusser and the Temptation of Freudo-marxism

In this article we will aim at questioning Althusser's attempts to assess the relations between marxism and psychoanalysis through an analysis of the differences and similarities of their objects, i.e. ideology and unconscious. We will show how Althusser's position varies between the affirmation of a tendencial unification of ideology and unconscious, and the affirmation of their radical distinction. Recognising that it is only by choosing this second option that their real articulation can be determined, Althusser abandons the lacanian idea of a subject of the unconscious and relegates the category of the subject in the field of ideology without however confusing it with the conscious I. This will lead him to outline, although in a fragmentary and allusive way, a conception of the unconscious whose recovery could allow us in return to shed some new light on some of his best-known positions concerning ideology.

Keywords: Althusser, Lacan, Deleuze, Guattari, Ideology, Unconscious, Marxism, Psychoanalysis, Structuralism, Subject (lack of), Symbolic, Imaginary, Identification.

Introduction

Dans quelle mesure peut-on parler d'un freudo-marxisme althussérien? À en croire Althusser lui-même (Althusser 1993, 12), il n'aurait jamais osé s'aventurer au-delà de l'idée selon laquelle il doit exister un lien entre marxisme et psychanalyse, qui se manifeste dans leurs *manières de procéder*

et qui devrait être fondé dans la nature même de leurs *objets* ; il n'aurait jamais tenté de conceptualiser ce lien en questionnant en particulier les rapports entre leurs objets – et ceci bien qu'il ait reconnu, de manière constante tout au long de son œuvre, certaines de leurs caractéristiques communes comme leur éternité et la méconnaissance dont ils font l'objet. En réalité, à la fois en ce qui concerne les gestes théoriques et la nature des objets du marxisme et de la psychanalyse, Althusser semble bien, à plusieurs reprises, avoir tenté de franchir le pas – un franchissement qui a toujours impliqué une prise de position par rapport aux résultats principaux de la relecture de Freud proposée par Lacan¹.

Ainsi, au niveau du rapport entre les gestes théorico-pratiques du marxisme et de la psychanalyse², Althusser reconnaît dans un premier moment dans Lacan un compagnon de route dans la tentative d'aborder scientifiquement des objets jusqu'alors pris dans les mailles de l'idéologie, à savoir l'histoire et l'inconscient (Althusser 1993a, 31). Ils sont en effet tous les deux revenus sur les penseurs qui ont jeté les bases de ces entreprises, à savoir Marx et Freud, en remettant en question à la fois les résidus idéologiques qui hantaient encore leurs pensées (l'hégélo-feuerbachisme chez Marx, le biologisme chez Freud) et les différentes formes de révision dont elles ont fait l'objet (l'économicisme et l'humanisme pour Marx, la psychologie du moi pour Freud). L'attitude profondément élogieuse d'Althusser vis-à-vis de Lacan basculera ensuite, dans les années 70, dans une approche profondément critique. Ce basculement, qui témoigne sans doute aussi du changement de perspective d'Althusser vis-à-vis de ses propres travaux antérieurs et tout particulièrement de sa conception de la scientificité de la science, ne fait toutefois que confirmer la similitude entre les gestes théoriques des deux disciplines, désormais définies comme des sciences scissionnelles obligeant le chercheur à prendre position par rapport à et au sein même de leur objet (Althusser 1993e, 226) – la faute de Lacan étant d'avoir recouvert cette caractéristique en formulant une « philosophie de la psychanalyse » (Althusser 1993d, 203)³.

C'est le deuxième niveau d'analyse envisagé par Althusser, portant sur les rapports entre les objets respectifs du

marxisme et de la psychanalyse, qui nous intéressera directement dans cet article, et ceci pour plusieurs raisons. Tout d'abord parce qu'Althusser reconduisait les similitudes entre les manières propres au marxisme et à la psychanalyse de s'approprier de leurs objets respectifs à la nature même de ces objets. En deuxième lieu, parce que c'est sur ce terrain qu'Althusser croise directement ce qu'on appelle habituellement le freudo-marxisme, en s'appropriant certaines de ses thèses et en tombant dans certaines de ses impasses – ce qui explique les précautions infinies qu'il n'a cessé de prendre en explorant cette problématique, dont le résultat est que dans ses écrits portant sur ce sujet on ne trouve que des indications provisoires, des esquisses parfois contradictoires, ou même la simple constatation d'une impossibilité. Qu'il ait, malgré ses réticences et ses dénégations, franchi le pas aussi sur cette question, Étienne Balibar l'affirme néanmoins de manière très explicite dans un article où Althusser est situé aux côtés de Wilhelm Reich et de tous ceux qui ont tenté d'identifier l'élément commun à la psychanalyse et au marxisme :

C'est cet élément en définitive que Reich appelle « biologie » ou « économie sexuelle », unité archaïque ou originaire de l'histoire et de l'inconscient, ou de la lutte des classes et de la sexualité (donc de la parenté) : au contenu près, la démarche d'unification est commune à toutes les entreprises freudo-marxistes (la même fonction sera remplie chez Marcuse par l'idée de *culture*, ainsi que dans le texte d'Althusser « Freud et Lacan » de 1964). Chez Deleuze et Guattari, ce sera la *machine désirante* ou *l'inconscient machinique*. Il est intéressant de constater que cette synthèse fictive (mais non improductive) correspond exactement à ce que Foucault, dans *La volonté de Savoir*, appellera « l'hypothèse répressive » (Balibar 1997, 311).

Ce passage nous permet d'introduire le problème qui sera le cadre de notre réflexion. Il s'agira tout d'abord de revenir sur l'article mentionné par Balibar afin de saisir de quelle manière Althusser entend se servir du concept de culture afin de saisir l'élément commun à l'objet de la psychanalyse et à celui du marxisme. Il faudra ensuite relever qu'Althusser a très vite pris conscience des limites de cette « synthèse fictive » et lutté pour les dépasser, en introduisant l'idée selon laquelle ces objets, loin de coïncider tendanciellement, s'articulent l'un sur l'autre. Nous montrerons comment, en s'efforçant de penser une

telle articulation entre les deux objets, Althusser a tout à la fois continué à côtoyer le risque de leur unification et ouvert une voie pour le dépasser radicalement – voie qu’il n’a toutefois jamais parcourue jusqu’au bout, en aboutissant pendant les années 70 à l’affirmation de leur distinction radicale et à la nécessité de se limiter, du moins provisoirement, à une étude plus extrinsèque des gestes théoriques du marxisme et de la psychanalyse. Notre analyse se concentrera tout particulièrement sur les textes où les ambiguïtés de la position d’Althusser se manifestent avec la plus grande clarté, à savoir les « Lettres à D... » et les « Trois notes sur la théorie des discours » de 1966 – des écrits qui permettent en particulier de comprendre comment, aussi à ce niveau d’analyse, la pensée althussérienne est profondément déterminée par ses rapports avec l’œuvre de Lacan⁴.

Inconscient et culture

Dès le début des années 60, la psychanalyse fit l’objet d’une attention toute particulière de la part d’Althusser, dont le résultat principal est constitué par « Freud et Lacan », un article qui eut à l’époque un grand retentissement parce qu’il dédouanait la psychanalyse auprès d’un Parti communiste qui était très hostile à son égard. Soulignons d’emblée que, dès cette époque, Althusser affirme la spécificité et l’irréductibilité de l’objet de la psychanalyse, en critiquant toute tentation de l’identifier à celui d’une autre science, comme la biologie, la psychologie ou même le matérialisme historique :

[Les psychanalystes] oubliaient qu’une science n’est telle que si elle peut, de plein droit, prétendre à la propriété d’un objet *propre*, – qui soit le sien, et ne soit que le sien, – et non à la portion congrue d’un objet prêté, concédé, abandonné par une autre science. (...) C’est en ce point qu’intervient Lacan : pour défendre, contre ces « réductions » et déviations qui dominent aujourd’hui une grande part des interprétations théoriques de l’analyse, son irréductibilité, qui n’est que l’*irréductibilité de son objet* (Althusser 1993a, 32-33).

Quel est donc cet objet ? Althusser répond de deux manières qui ne se recoupent pas parfaitement : « Un des “effets” du devenir-humain du petit être biologique issu de la parturition humaine : voilà, en son lieu, l’objet de la

psychanalyse qui porte le simple nom de *l'inconscient* » (Althusser 1993a, 35) ; « (...) l'objet de la psychanalyse est la question préalable absolue, le naître ou n'être pas, l'abîme aléatoire de l'humain même en chaque rejeton » (Althusser 1993a, 36). En anticipant sur notre développement, nous pouvons souligner que dans ces deux passages on trouve en miniature toute l'ambiguïté de la conception althussérienne de la psychanalyse : l'inconscient est l'effet du devenir-humain en même temps qu'il est ce qui rend ce devenir, et son résultat, aléatoire. Cette ambiguïté est toutefois, dans cet article, immédiatement esquivée, Althusser se limitant à analyser l'idée d'après laquelle l'inconscient est l'effet du devenir-humain du petit être biologique.

C'est ici que, sous le parrainage de Lacan, la notion de culture fait son intervention. « Ce passage de l'existence (à la limite purement) biologique, à l'existence humaine (enfant d'homme), Lacan a montré qu'il s'opérait sous la Loi de l'Ordre que j'appellerai Loi de Culture » (Althusser 1993a, 38). Dans une conférence donnée dans l'année universitaire 1963-64, Althusser affirme la même idée de manière encore plus explicite : « (...) la psychanalyse concerne le devenir humain du petit enfant d'homme, c'est-à-dire l'insertion dans la culture par les défilés du signifiant, c'est-à-dire par les défilés de la culture elle-même » (Althusser 1996, 81). Ainsi, la psychanalyse révèle que, loin de constituer un passage linéaire de la nature à la culture, l'hominisation est déterminée par une sorte d'infinie précedence à soi de la culture : « Lacan montre l'efficace de l'Ordre, de la Loi, qui guette dès avant sa naissance tout petit d'homme à naître, et s'empare de lui dès son premier cri, pour lui assigner sa place et son rôle, donc sa destination forcée » (Althusser 1993a, 40-41) ; « (...) c'est la culture qui se précède elle-même constamment, absorbant celui qui va devenir un sujet humain » (Althusser 1996, 91). Althusser relève ensuite que la psychanalyse explique le devenir-humain comme l'intériorisation ou le devenir-inconscient de la Loi de Culture – une intériorisation qui, opérée sous la Loi de la Culture, crée l'intérieur même où elle est intériorisée. Ainsi, l'hominisation se réalise lorsque la Loi de Culture se place à la place de l'inconscient, en fournissant au sujet la « machine théâtrale »

(Althusser 1993a, 45) dont l'invariance trace les limites de ses possibilités, variantes, d'identification. La Loi de Culture est ainsi désormais définie comme « ce discours, condition absolue de tout discours, ce discours présent de haut, c'est-à-dire absent en son abîme, en tout discours verbal, le discours de cet Ordre, ce discours de l'Autre, du grand Tiers, qui est cet Ordre même : le *discours de l'inconscient* » (Althusser 1993a, 42)⁵. L'inconscient n'est donc pas seulement un effet de l'hominisation opérée par la Loi de la Culture ; il est cette même Loi en tant qu'elle est intériorisée.

On commence à comprendre la pertinence de l'affirmation d'après laquelle la théorie althussérienne de la culture tend à identifier, malgré ses déclarations d'intention, l'objet du marxisme et de la psychanalyse. Dans une note du même article de 1964, Althusser soutient que « la Loi de Culture, dont le langage est la forme et l'accès premiers, ne s'épuise pas dans le langage : elle a pour contenu les structures de la parenté réelles, et les formations idéologiques déterminées dans lesquelles les personnages inscrits en ces structures vivent leur fonction » (Althusser 1993a, 40n). Ainsi, la Loi de Culture a pour contenu des structures d'inscription réelles des individus et les formations idéologiques qui déterminent la manière dont ces individus vivent leur inscription dans ces structures⁶. L'étude de la manière dont les rapports sociaux (de production), c'est-à-dire la lutte des classes, déterminent des places dans la formation sociale que les individus assument en les vivant comme étant bien « les leurs » par le biais de l'idéologie, voici une définition concise du matérialisme historique⁷. Ainsi, Althusser tend à faire de la Loi de Culture à la fois l'objet du marxisme et de la psychanalyse, le premier se concentrant sur la configuration structurale de cette Loi dans sa dépendance par rapport à la lutte de classe et la deuxième sur la manière dont cette Loi, par son efficacité sur l'inconscient, piège les individus. Autrement dit, la Loi de la Culture semble constituer le Sujet d'un même processus récurrent qui, de la structure sociale à l'inconscient en passant par l'idéologie, garantit l'hominisation des enfants de l'homme.

Il faudrait préciser ici que, si au début de notre article nous avons assigné à la psychanalyse et au marxisme comme

objets respectifs l'inconscient et l'histoire, le chemin parcouru jusqu'ici nous mène à déplacer cette première assignation en reconnaissant que, pour Althusser, l'objet du marxisme est fondamentalement constitué par la configuration de la structure sociale dans sa dépendance par rapport à la lutte des classes. L'histoire devient ainsi plutôt le produit de la synthèse de cet objet spécifique avec l'inconscient. En ce sens, il faudrait avancer, comme Althusser le fera explicitement par la suite, que les objets dont il est question dans tout rapprochement du marxisme et de la psychanalyse sont l'inconscient et l'idéologie, cette dernière constituant la dimension où la structure sociale exerce son efficacité sur le vécu des hommes. Ces objets tendent dans cette première formulation à coïncider sous le concept de Loi de Culture.

Il faudrait également insister sur le fait que cette coïncidence tendancielle ne prend pas la même forme que dans le freudo-marxisme de Reich ou de Marcuse, où l'élément commun à la psychanalyse et au marxisme – la sexualité et la lutte des classes – en vient à constituer une sorte de réservoir énergétique refoulé par la répression sociale et toujours prêt à se redéployer une fois cet obstacle extérieur levé. Althusser change de ce point de vue radicalement de terrain – ce qui empêche à notre avis de le classer au sein de la constellation de pensées dénommée par Foucault l'« hypothèse répressive » –, comme le montre ce passage où le désir est compris comme un produit du discours de l'inconscient, et non pas comme un fond que la répression et ses contrecoups dans le refoulement viendraient endiguer de l'extérieur : « Le désir, catégorie fondamentale de la psychanalyse, n'est intelligible que comme (...) le sens qui surgit dans le "jeu" et par le "jeu" de la chaîne signifiante dont le discours de l'inconscient est composé. Comme tel le "désir" est marqué par la structure qui commande le devenir humain. Comme tel le désir se distingue radicalement du "besoin" organique d'essence biologique » (Althusser 1993a, 41n). Bien que l'idée d'un « jeu » de la chaîne signifiante puisse limiter une telle interprétation, on pourrait considérer que le problème du freudo-marxisme d'Althusser n'est pas de vouloir cerner une entité dont la libération produirait à la fois la fin de la société de classe et de la

répression sexuelle, mais, au contraire, de rendre toute libération impensable, les sujets étant toujours pris dans le processus infini de l'autoreproduction d'une structure ancrée à la fois dans l'idéologie et dans l'inconscient.

L'articulation de l'inconscient et de l'idéologique

Que sa première tentative de penser le rapport entre inconscient et idéologie soit demeurée, aux yeux d'Althusser lui-même, insuffisante, devient manifeste si l'on se penche sur les textes où, en 1966, c'est-à-dire une fois que les bases de sa reformulation du matérialisme historique ont été jetées, notre philosophe revient sur les problèmes abordés dans « Freud et Lacan », en insistant davantage sur la nécessité de penser les objets du marxisme et de la psychanalyse dans leur différence pour, seulement ensuite, essayer d'en cerner l'articulation.

Directement lié aux problèmes posés dans l'article de 1964, l'échange épistolaire entre Althusser et son psychanalyste, René Diatkine, nous permet d'apercevoir la tension qui habite désormais explicitement la pensée d'Althusser lorsqu'il s'agit de penser les rapports entre inconscient et idéologie. Dans cet échange, Althusser refuse toute conception du surgissement de l'inconscient en termes de genèse ou filiation ainsi que toute confusion entre l'inconscient psychanalytique et l'idéologique (Althusser 1993b, 66, 80)⁸. C'est pourquoi ce surgissement ne peut être compris que comme le résultat d'une causalité structurale – thèse sur laquelle nous aurons à revenir :

L'inconscient surgit comme l'effet non d'une suite de causes linéaires, mais comme l'effet d'une causalité complexe, qu'on peut dire *structurale* (sans centre, sans origine) faite de la *combinaison originale* des formes structurales qui président à la « naissance » (au surgissement) de l'inconscient. (...) [Tout effet de l'inconscient] comporte un « jeu » seulement parce qu'il est un effet structural, dont le sens n'apparaîtra que plus tard, selon la place que cet effet prendra dans la structure en gestation, ou plutôt dans la structure une fois constituée. (...) certains effets doivent être « en suspens », n'ayant *pas encore* reçu leur sens définitif » (Althusser 1993b, 106-107).

En même temps, lorsqu'il reprend la question du processus du devenir-humain de l'enfant, et bien qu'il souligne que tout ce que l'on sait de ce processus est qu'au commencement l'enfant est jeté dans un monde structuré par l'ordre symbolique et qu'à sa fin il a acquis un inconscient à cause duquel cet ordre est devenu son ordre, Althusser identifie l'ordre symbolique avec la structure de l'idéologie, laquelle est à son tour comprise comme coïncidant avec l'inconscient des parents qui y « fonctionnent » déjà : « Dire que l'enfant vit sous la loi de l'inconscient de ses parents, ou sous la loi de la structure de la parenté qui les unit, de la structure de l'idéologie dans laquelle ils vivent leurs rapports à leurs conditions, ou dire que l'enfant vit sous la loi du symbolique, *c'est dire une seule et même chose* » (Althusser 1993b, 105). Or, selon Althusser, dans la mesure où le résultat du processus d'intégration de l'enfant à cet ordre est l'inconscient, il faut bien reconnaître dans les structures du symbolique l'élément commun à l'idéologie et à l'inconscient. La conclusion paraît alors évidente :

Je serais tenté, à titre d'hypothèse, de me demander si les formes idéologiques dans lesquelles sont vécus les rôles des personnages du milieu familial n'ont pas une influence déterminante dans la structuration de l'inconscient. (...) l'inconscient est structuré comme ce « langage » (qui n'est pas une langue) qu'est l'*idéologique* (...) : il s'agirait d'une ressemblance qui ne serait plus seulement *formelle*, mais mettrait en cause des affinités de matière (l'imaginaire) et de structure d'organisation (Althusser 1993b, 110).

Bien qu'Althusser s'empresse ensuite d'affirmer qu'« il ne s'agit pas de restaurer ainsi une nouvelle genèse-filiation – la structure de l'inconscient est une *autre* structure que celle de l'idéologique » (Althusser 1993b, 110), on trouve bien dans ce passage, non seulement la reconnaissance d'une influence déterminante de l'idéologique sur l'inconscient, mais l'affirmation d'une ressemblance de nature, ce qui laisse effectivement penser à une forme de filiation. Aussi, bien qu'Althusser soutienne, quelques pages plus tôt, que toute pensée génétique « est littéralement obsédée par la recherche de la "naissance" (...) qui suppose (...) l'idée que ce qui doit être observé dans sa naissance même *porte déjà son nom*, possède déjà son identité, est déjà identifiable, donc dans une certaine

mesure existe déjà *avant sa propre naissance* pour pouvoir naître » (Althusser 1993b, 86), force est de se demander si cette dépendance de l'inconscient vis-à-vis de l'idéologique ne revient pas précisément à une telle affirmation de la précédence à soi de ce qui va naître. C'est ce que semble confirmer de manière épatante une note de l'article de 1969 « Idéologie et appareils idéologiques d'État » où, en introduisant l'un des rares rapprochements entre la théorie de l'idéologique qui y est développée et la psychanalyse, Althusser reprend la figure de l'assignation du nom en lui faisant jouer précisément le rôle qu'il critique dans les « Lettres à D... » : « Qu'un individu soit toujours-déjà sujet, avant même de naître, c'est pourtant la simple réalité (...). Chacun sait combien, et comment un enfant à naître est attendu. (...) il est acquis d'avance qu'il portera le Nom de son Père, aura donc une identité, et sera irremplaçable » (Althusser 1976, 115).

La tension qui hante les textes qu'Althusser consacre en 1966 à la psychanalyse se manifeste dans toute son ampleur dans l'ensemble de notes intitulé « Trois notes sur la théorie des discours » où la distinction entre la structure de l'idéologique et celle de l'inconscient est abordée directement, alors même que la tentative d'établir leur articulation reproduit, de manière encore plus explicite, les impasses que nous venons de rencontrer. Il faut d'emblée signaler que l'ensemble de notes auquel nous nous référons est assez elliptique et allusif, et peut susciter des interprétations très différentes ou même contradictoires⁹. Il constitue un essai de déconstruction et reconstruction épistémologique du domaine des sciences humaines à travers l'établissement de frontières entre théories régionales (centrées sur un objet de recherche spécifique et sur son champ problématique) et théories générales (centrées sur l'articulation entre théories régionales). En particulier, Althusser comprend la psychanalyse comme la théorie régionale du discours de l'inconscient, et la situe au sein d'une théorie générale du signifiant, qui étudie les structures communes à différents types de discours, laquelle est à son tour articulée au matérialisme historique en tant que théorie générale de l'articulation différentielle entre discours¹⁰. Indépendamment des enjeux et limites spécifiques de cette

tentative – dont la place « supérieure » assignée au matérialisme historique par rapport à la psychanalyse n'est pas des moindres –, ce qui nous intéresse est que, pour la mener à bien, Althusser se concentre tout particulièrement sur la structure et l'articulation du discours de l'inconscient et du discours idéologique.

Dans la première note¹¹, Althusser affirme que tout discours possède une structure spécifique et produit un effet-sujet spécifique. Ainsi, « le discours idéologique, où l'effet-sujet est présent en personne, est donc signifiant du discours, est le signifiant central du discours, possède une structure de *centration spéculaire* : le sujet induit étant redoublé d'un sujet producteur (...). [Avec] le discours de l'inconscient où l'effet-sujet est absent par "lieu-tenance", nous avons affaire à une fausse structure de centration, sous-tendue par une *structure de fuite* ou *de béance* » (Althusser 1993c, 132). Dans la mesure où, selon Althusser, les signifiants du discours de l'inconscient sont les fantasmes, ce discours peut être défini comme l'articulation d'une chaîne de fantasmes qui ne peut pas être unifiée ou totalisée (d'où l'idée de « structure de fuite ou de béance »). Il est en effet impossible d'y situer un sujet qui fournirait un centre et une orientation au défilé des fantasmes (d'où l'idée, empruntée à Lacan, d'absence par « lieu-tenance »)¹². L'idéologique, de son côté, intervient en adressant une fonction-sujet aux individus par une interpellation¹³ (d'où l'idée que le sujet est « présent en personne »). En répondant à cette interpellation, les individus se reconnaissent en tant que sujets, en tant que « centre » et « origine » de leurs actions, et assument ainsi « librement » la place qu'ils occupent dans une formation sociale. Cette interpellation est adressée par la figure imaginaire d'un Sujet, une sorte de centre des centres (d'où l'idée de « centration spéculaire » selon laquelle le sujet n'est induit qu'en étant redoublé par un autre sujet).

Althusser analyse ensuite l'articulation entre discours idéologique et discours de l'inconscient. Le terme d'articulation est ici crucial dans la mesure où, à nouveau, Althusser se défend de vouloir affirmer la coïncidence de l'objet du marxisme et de l'objet de la psychanalyse, ou établir un rapport de filiation entre les deux, mais prétend étudier les rapports qu'ils

entretiennent à partir de leur logique interne. L'inconscient s'articule à l'idéologique dans la mesure où il produit ses effets dans l'idéologique ou parce que l'idéologique lui fournit sa « matière ». Cela signifie qu'il emprunte à l'idéologique les images qui constituent ses fantasmes. Ce faisant, l'inconscient vient sans cesse déranger la manière dont les individus vivent en tant que sujets dans l'idéologique (par exemple dans les symptômes : des actes qui ne relèvent pas du sujet, où le sujet est « mis en abîme »). L'idéologique de son côté s'articule à l'inconscient en tant qu'il « se sert » de ses effets pour fonctionner. En effet, un individu ne peut reconnaître et assumer en tant que « sienne » la place qu'il occupe au sein d'une formation sociale, c'est-à-dire reconnaître et assumer la fonction-sujet que l'idéologique lui adresse, qu'au prix d'une méconnaissance. Ce qu'il méconnaît c'est le caractère abyssal de l'inconscient, c'est-à-dire l'inconscient lui-même en tant qu'il se structure autour d'une béance.

On dira que le discours de l'inconscient produit un « sujet » qui est « rejeté » du discours dont il est le sujet, qui y figure par lieu-tenance (un signifiant l'y *représentant*, au sens lacanien). On dira que l'existence de ce discours de l'inconscient, et du sujet spécifique qu'il induit, est indispensable pour que fonctionne le système par lequel l'individu assume son « rôle » de sujet idéologique interpellé en sujet idéologique par le discours idéologique (Althusser 1993c, 139-140).

L'articulation de ces deux structures nous apprend ainsi comment les « vécus » du sujet du discours idéologique sont investis par l'absence propre au sujet du discours de l'inconscient et comment, en même temps, dans le vide ouvert par le sujet du discours inconscient s'inscrit le sujet du discours idéologique. Parallèlement, l'inconscient emprunte à l'idéologique sa matière, alors même qu'il fait l'objet d'une méconnaissance de la part de l'idéologique. Cette articulation entre inconscient et idéologique est donc à la fois la condition de possibilité du fonctionnement de ces deux structures et ce qui vient continuellement le déranger.

À ce point s'impose la question de la double figure du sujet employée pour penser l'articulation entre inconscient et idéologique. L'usage de la catégorie de sujet semble en effet profondément équivoque, le danger étant de comprendre le

sujet de l'inconscient par analogie à partir du sujet de l'idéologique (le seul directement accessible en tant qu'il est présent en personne dans le discours idéologique) et de reproduire ainsi l'erreur classique du freudo-marxisme, à savoir l'idée d'après laquelle l'objet de ces deux théories est finalement identique. Dans ce cas, cet objet serait le sujet lui-même en tant qu'il peut être assujéti par l'idéologie pour qu'il assume sa place dans une structure sociale, mais aussi en tant que sa vraie nature échappe continuellement et peut à tout moment être libérée de cette contrainte. Althusser semble toutefois éviter une telle affirmation, tout en la remplaçant avec une proposition qui, d'être plus complexe, n'en est pas moins problématique en ceci qu'elle réintroduit sous une autre forme les problèmes posés par les concepts de Loi de Culture ou d'ordre symbolique :

La question qu'on pourrait se poser, mais je la risque avec d'innombrables précautions, serait de savoir si quelque chose de la structure du discours idéologique n'est pas « repris » dans la structure du discours de l'inconscient, mais avec le statut tout autre qui tiendrait justement à la *structure* du discours de l'inconscient : ce serait, sous la forme de l'absence radicale, dont la présence en personne dans la structure du discours de l'idéologique marque le contraste différentiel, le grand autre lacanien, qui est proprement le « sujet » du discours de l'inconscient. Le grand Autre, qui parle dans le discours de l'inconscient, serait alors non pas le *sujet* du discours idéologique, Dieu, le Sujet, etc., mais le *discours* de l'idéologique lui-même instauré en *sujet* du discours de l'inconscient (Althusser 1993c, 145).

Ici le discours idéologique assume la place auparavant assignée à la Loi de Culture : en tant qu'il trace les coordonnées en fonction desquelles le sujet s'oriente dans l'identification, c'est-à-dire assume sa fonction-sujet à la lumière de l'image spéculaire d'un Sujet, il n'est efficace qu'en se situant à la place de l'inconscient. Ainsi, la « machine théâtrale » qui, dans « Freud et Lacan », était identifiée avec la structure œdipienne devient ici la fonction-sujet elle-même imposée par le Sujet. À nouveau, dans cette tentative d'articulation, l'idéologique et l'inconscient semblent, malgré les précautions d'Althusser, tendre à coïncider, le discours idéologique constituant le sujet de l'inconscient. Certes, l'insistance sur l'idée d'absence, de béance, de fuite, comme auparavant sur les idées d'abîme et de

jeu, qui semblent constituer des dimensions spécifiques de la structure de l'inconscient, introduisent des failles dans le mécanisme de transposition, mais la tendance à rabattre un objet sur l'autre recouvre cette ouverture, comme le démontre le fait que la « mise en abîme » produite par la présence-absence de sujet propre au discours de l'inconscient dans le discours idéologique est soumise à l'autre aspect de l'articulation, dont l'allure génético-fonctionnaliste est soulignée par Althusser lui-même, qui pose que l'idéologique produit l'inconscient afin de pouvoir fonctionner : « *l'interpellation en sujets idéologiques* des individus humains produit en eux un effet spécifique, l'effet-inconscient, qui permet aux individus humains d'assumer la fonction de *sujets idéologiques* » (Althusser 1993c, 139).

Il n'y a pas de « sujet de l'inconscient »

Voici donc que, en dépit de ses efforts, Althusser semble forcé de renouer avec les impasses du freudo-marxisme. C'est pourquoi il lui paraît nécessaire de pousser jusqu'au bout la distinction entre inconscient et idéologique en abolissant le dernier élément qui permettait, dans la première des « Trois notes », de penser leur ressemblance, à savoir la double inscription du concept de sujet. Ainsi, dans la troisième note, Althusser soutient qu'on ne peut pas penser un sujet de l'inconscient, que le sujet est une catégorie qui relève exclusivement de l'idéologique, lieu de l'identification. À la thèse lacanienne du sujet de l'inconscient comme sujet divisé ou barré, Althusser en vient donc à opposer la thèse du sujet comme effet exclusif du discours idéologique. Ce faisant, il pousse à la limite la thèse de l'absence d'un sujet de l'inconscient, et porte au premier plan la dimension abyssale qui en hantait les théorisations précédentes. Qu'on nous permette de citer en longueur le passage où s'opère cette prise de distance par rapport à Lacan.

La notion de sujet me semble de plus en plus relever du seul discours *idéologique*, dont elle est constitutive. (...) Il me semble abusif de parler de « sujet de l'inconscient » à propos de *Ich-Spaltung*. Il n'y a pas de sujet *divisé, scindé* : il y a toute autre chose : à côté du *Ich*, il y a une « *Spaltung* », c'est-à-dire proprement un *abîme*, un précipice, un manque, une béance. Cet abîme n'est pas un sujet, mais ce qui

s'ouvre à côté d'un sujet, à côté du Ich, qui est bien sujet (et qui relève de l'idéologique, comme me semble-t-il Freud donne de quoi le penser en maintes occasions). Cette « *Spaltung* » est ce type de relation ou articulation différentielle spécifique qui relie (sous la forme d'un abîme, d'une béance) le discours conscient à cet élément ou plutôt cette catégorie structurale du discours idéologique qui est le *Ich*. Lacan, en somme, *instaurerait l'abîme ou le manque en sujet*, sous le concept de division du sujet. Il n'y a pas de « sujet de l'inconscient », bien qu'il ne puisse y avoir inconscient que par ce rapport abyssal au *Ich* (sujet de l'idéologique). Le manque du sujet ne peut être dit sujet, bien que le sujet (idéologique) soit impliqué d'une manière originale, réfléchie dans la seconde topique freudienne *par* ce manque, qui est *tout autre* que sujet. Que l'ombre portée par l'idéologique se fasse sentir ainsi jusque dans les instances de la topique est une chose, mais cela n'autorise pas à penser cette « présence » de l'idéologique dans la topique dans des *concepts idéologiques*, comme celui de sujet (Althusser 1993, 164-166)¹⁴.

Retenons de ce passage l'idée que « le manque du sujet ne peut pas être dit sujet ». Selon Althusser, il ne faut donc pas renoncer à l'idée de clivage ou de scission. Il faut plutôt affirmer que, à côté du sujet idéologique, il y a un abîme, qui constitue le lien inconscient entre la conscience et le sujet, mais qui n'est pas lui-même sujet. Il y a donc bien, ici aussi, quelque chose qui est perdu dans le processus d'articulation de l'inconscient et de l'idéologique, mais il ne s'agit pas d'un sujet. Remarquons aussi que, dans ce passage, l'on rencontre l'une des rares critiques adressées explicitement par Althusser au contenu même de la pensée de Lacan, dont il s'était limité jusqu'à ce moment à emprunter certains éléments et dont il se limitera par la suite à proposer des critiques d'ordre presque exclusivement formel. Ceci nous oblige à approfondir la pensée de Lacan en elle-même, afin de mieux comprendre les limites qu'Althusser lui attribue et les propositions qu'il se propose de lui substituer¹⁵.

Il est bien entendu possible d'interpréter ce passage de différentes manières. La plus répandue est motivée par l'absence chez Althusser de distinction claire entre le sujet et le moi – absence au demeurant partiellement justifiable dans le cadre de sa réflexion¹⁶. Cette interprétation consiste à dire qu'en soutenant qu'il n'y a pas de sujet de l'inconscient, Althusser tend à confondre le symbolique (la chaîne ouverte de signifiants qui trace les coordonnées des processus d'identification – chaîne où le sujet n'est présent que sous la

forme d'une absence) avec l'imaginaire (le lieu de la totalisation de cette chaîne par la construction d'un moi pleinement présent à soi), en réduisant le sujet à un moi qui se renferme dans une plénitude illusoire en raison de l'assomption d'une image spéculaire de soi. Autrement dit, Althusser tendrait à englober l'inconscient dans l'idéologique, en rendant impossible toute réflexion sur leur articulation différentielle. La conception massive de l'idéologie proposée par Althusser l'empêcherait ainsi de voir les failles intrinsèques à toute constitution du sujet en l'obligeant à supposer une sorte de dehors absolu par rapport au sujet interpellé par l'idéologie, par exemple l'existence d'un inexplicable « mauvais sujet » (Althusser 1976, 120)¹⁷, afin de laisser ouverte la possibilité de rompre le processus apparemment infrangible de l'interpellation. Althusser n'aurait donc pas vu ce qui constitue pourtant le fondement même de la pensée de Lacan, à savoir la position d'une telle identité subjective « pleine » comme étant impossible en raison même de ce qui rend sa quête nécessaire, à savoir de son inscription dans le registre du symbolique.

Comme on l'a vu, une telle tendance est bien présente dans les réflexions althussériennes de la fin des années 60. Toutefois, l'interprétation que nous voudrions proposer à partir de la troisième des « Trois notes » ne va pas dans ce sens. Revenons pour un instant sur la thèse lacanienne d'après laquelle le sujet surgit à travers un processus qui le soumet au défilé des signifiants. Suivant cette thèse, le sujet se trouve d'entrée de jeu aliéné : pris dans l'articulation différentielle entre signifiants, c'est-à-dire dans ce que Lacan appelle le discours de l'Autre, il est dans l'impossibilité de se donner une identité pleine, d'être présent en personne. Il se trouve ainsi clivé entre son sens (qui est retenu au niveau symbolique) et son être (qui disparaît) – d'où l'idée que l'inconscient se structure autour d'un manque qui coïncide avec le sujet. En même temps, et précisément dans la mesure où il est manque, le sujet est constamment en quête d'une identité et se trouve donc à investir fantasmatiquement l'Autre comme le lieu où cette plénitude peut être atteinte – d'où l'idée que l'Autre constitue l'idéal du moi, c'est-à-dire les coordonnées en fonction desquelles les traits du moi idéal, objet d'identification, peuvent

être tracés. L'existence du sujet se résume ainsi dans la tentative, à la fois nécessaire et impossible, de combler par l'imaginaire le clivage que son inscription dans le registre symbolique a produit. Or, Althusser ne nous semble pas s'éloigner de ces considérations lorsqu'il affirme que les individus deviennent humains en s'intégrant dans un ordre symbolique au sein duquel ils s'efforcent de se donner une identité pleine en assumant une fonction-sujet qui leur fait miroiter cette structure comme étant consistante. On ne peut donc pas reprocher à Althusser de réduire purement et simplement le symbolique à l'imaginaire et de se limiter à concevoir le sujet tel qu'il est « présent en personne » dans l'idéologique, c'est-à-dire en tant que moi. Au contraire, Althusser prend bien en considération le processus inconscient qui produit un tel résultat, en tant qu'il ouvre un vide d'où surgit le processus d'identification en tant qu'impossible et nécessaire. Ainsi pour Althusser comme pour Lacan, si l'imaginaire tend bien à produire un sujet qui s'identifie avec une image de soi, cela ne signifie pas que ce processus pourrait être achevé ou qu'il l'est déjà. Au contraire, ce processus est mobilisé précisément parce son achèvement est impossible et qu'il doit être constamment relancé, c'est-à-dire parce que le symbolique est nécessairement troué, parce qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre.

Cependant, si l'insistance d'Althusser sur la nécessité de ne pas comprendre le manque comme sujet ne correspond pas à une tentative de renfermer la conception lacanienne de l'inconscient dans les bornes d'une conception restreinte de l'effet-sujet idéologique, contre quel risque souhaite-t-il nous mettre en garde ? Le problème pourrait être que si l'abîme de l'inconscient – déterminant la quête par le sujet d'une totalisation de la structure symbolique – relève à son tour du sujet, alors cet abîme pourrait être compris comme une sorte de réservoir « subjectif » qui relance sans cesse les processus d'identification en débordant les limites qu'ils rencontrent. Cette idée risque ainsi de recouvrir précisément l'incomplétude de la structure symbolique que Lacan s'est efforcé de relever, en rabattant le manque sur le sujet – ce qui mène éventuellement à une sorte d'éthique tragique de l'assomption pleine de la tâche

impossible de s'identifier, en prenant en compte l'échec nécessaire de cette tâche¹⁸. En relevant ces risques, au lieu de vouloir réduire le sujet lacanien au moi, Althusser ne signalerait-il donc pas la nécessité d'aller au-delà de ce que la catégorie de sujet permet de penser, c'est-à-dire de franchir les limites de l'identification pour aborder ce qui les détermine réellement ?

Mais, rétorquera-t-on, introduire l'idée de sujet de l'inconscient est précisément la manière dont Lacan se donne les moyens pour penser l'interruption du processus d'identification, c'est-à-dire pour penser un moment de pure désidentification. C'est ce qu'affirme Žižek, lorsqu'il considère que

La réponse de Lacan à la question posée par des philosophes aussi différents que Althusser et Derrida (question à laquelle ils répondent par la négative) – « Est-ce que l'écart, l'ouverture, le Vide qui précède le geste de subjectivation peut-il toujours être appelé "sujet" ? » – est un « Oui ! » emphatique – pour Lacan, le sujet avant la subjectivation n'est pas une quelque présence à soi idéaliste pseudo-cartésienne qui précède les pratiques et les appareils matériels d'interpellation, mais l'écart lui-même dans la structure que la méconnaissance imaginaire de l'Appel interpellateur s'efforce de remplir. Nous pouvons voir à présent comment cette notion de sujet est strictement corrélative à la notion de la structure symbolique « barrée », de la structure traversée par le clivage antagonistique d'une impossibilité qui ne peut jamais être pleinement symbolisée. En bref, le lien intime entre *sujet* et *échec* ne réside pas dans le fait que les rituels et/ou pratiques sociales matérielles « externes » échouent toujours à atteindre le noyau le plus intime du sujet, à le représenter adéquatement (...), mais, au contraire, dans le fait que le « sujet » lui-même n'est *rien d'autre* que l'échec de la symbolisation, de sa propre représentation symbolique – le sujet n'est rien au-delà de cet échec, il émerge à travers cet échec (Žižek 2000, 119-120 ; nous traduisons).

Žižek décrit ainsi le moment du réel, qui vient rompre l'articulation entre symbolique et imaginaire qui soutient tout processus d'identification. Chez Lacan, cette articulation aboutit en effet à la totalisation imaginaire d'une structure intrinsèquement non totalisable – le réel revenant toujours au point d'impossibilité d'une telle totalisation, c'est-à-dire là où on ne l'attend pas, de manière à marquer l'incomplétude de la structure symbolique.

D'après cette lecture, il y a donc chez Lacan une véritable opposition entre subjectivation/identification d'un côté et sujet de l'autre – ce dernier désignant l'impossibilité pour la structure symbolique de se renfermer entièrement sur soi-même et ne jouant donc pas un rôle à proprement dire « subjectivant ». L'accord de fond entre Althusser et Lacan semble donc se confirmer jusqu'à ce point. Est-on devant un simple problème terminologique ? La question est à ce point double : pourquoi Lacan continue-t-il à appeler « sujet » l'échec de la subjectivation ? Qu'est-ce qu'Althusser peut bien gagner en refusant d'employer ce terme dans ce cadre ? Afin de répondre à ces questions, il faut essayer de comprendre ce qu'Althusser entend par ce manque ou abîme sans sujet qui constitue l'inconscient et si cette conception implique un déplacement effectif par rapport à la position de Lacan.

À côté du sujet, l'abîme

Il faut d'abord admettre que dans le passage de la troisième note dont il est question Althusser ne nous donne pas beaucoup d'informations sur ce sujet, ce qui nous obligera à procéder dans cette dernière partie à la formulation de quelques hypothèses qui ne peuvent qu'indiquer une voie possible pour développer davantage ces esquisses et qui ne prétendent aucunement en dévoiler la vérité. Althusser se limite à dire que dans l'inconscient s'instaure le lien entre le discours conscient (c'est-à-dire le niveau du moi) et la fonction-sujet (c'est-à-dire les coordonnées d'après lesquelles un individu devient un sujet « concret »), et que ce lien prend la forme d'un abîme. On a vu que ce lien peut être défini comme abyssal en raison de l'impossibilité pour la chaîne des signifiants qui constituent l'inconscient de se totaliser : le sujet y est en effet dépendant de l'enchaînement de l'ensemble des signifiants sans pouvoir lui donner une unité. L'abîme consiste ainsi dans la possibilité que la chaîne signifiante s'enchaîne de manière différente en changeant par là même l'ensemble des coordonnées qui déterminent le processus d'identification du sujet. Autrement dit, l'abîme est constitué par l'ensemble de structurations de l'inconscient qui « insistent » sur sa

structuration actuelle en l'empêchant de se renfermer sur elle-même¹⁹. C'est bien cet excès qui vient déranger le vécu idéologique d'un sujet se concevant comme plein ou assumant l'effort d'atteindre sa plénitude, dans la mesure où il rend possible des restructurations a-subjectives de l'inconscient qui transforment les coordonnées symboliques au sein desquelles le sujet évolue dans sa quête d'identité. C'est cette idée qui, à notre avis, hante toutes les approches althussériennes du problème de l'inconscient qu'on vient de traverser, dès la définition de l'objet de la psychanalyse comme « l'abîme aléatoire de l'humain même en chaque rejeton », en passant par la compréhension du surgissement de l'inconscient comme effet d'une causalité structurale rendant possible un « jeu » de ses formes et la « suspension » de ses résultats, jusqu'à l'idée que le sujet de l'inconscient y est absent en déterminant une structure de fuite ou de béance.

Lacan ne semble pas aller jusque-là, se limitant, avec sa conception du sujet de l'inconscient comme pure négativité, à affirmer la possibilité d'interrompre le processus d'identification dans les coordonnées données, c'est-à-dire à affirmer la possibilité pour le sujet non seulement d'assumer sa finitude dans ses tentatives d'identification, mais de faire jouer sa finitude contre elle-même, en remettant en question les coordonnées qui en tracent les limites. Il s'agit probablement ici de la limite qu'Althusser entrevoyait dans l'idée lacanienne selon laquelle l'abîme est sujet. En faisant coïncider l'échec de la symbolisation avec le sujet, on fait de cet échec sa propre limite, en limitant par là même toute possible réflexion sur son dépassement. Au contraire, pour Althusser, l'abîme n'est pas la pure négativité d'un sujet, mais l'ensemble des structurations impossibles de la structure symbolique qui « insistent » sur la structure symbolique actuelle.

Il s'agit désormais de reprendre la question de l'articulation de l'inconscient et de l'idéologique à la lumière de ces derniers développements. Nous pouvons tout d'abord affirmer que l'abolition de l'idée d'un sujet de l'inconscient permet à Althusser d'échapper aux risques encourus dans la première note où l'idéologique prenait la place du sujet de l'inconscient. De cette manière, toute détermination d'un

rapport hiérarchique entre les deux structures est radicalement remise en question. En affirmant qu'il n'y a pas de sujet de l'inconscient, Althusser se débarrasse ainsi non seulement de l'idée, propre au freudo-marxisme classique, d'un sujet de l'inconscient qui excéderait l'emprise de la structure symbolique, et de l'idée, propre à Lacan, du sujet de l'inconscient comme point d'impossibilité de la totalisation de la structure symbolique. Mais il se débarrasse aussi de l'idée, qu'il avait lui-même endossée précédemment, d'après laquelle le sujet de l'inconscient serait l'idéologique lui-même – idée qui pouvait impliquer la fermeture sur soi-même de l'ordre symbolique dans le processus de sa récurrence circulaire entre l'idéologique et l'inconscient.

En évacuant l'idée du sujet en tant qu'élément structurant tout à la fois l'inconscient et l'idéologique, Althusser semble finalement ouvrir l'espace pour saisir la distinction radicale entre inconscient et idéologique et pour aborder, sur cette base nouvelle, leur articulation. Ces deux instances ne doivent plus être pensées comme partageant une même structure qui passerait de l'une à l'autre en produisant des effets-sujet différentiels à travers l'articulation d'éléments différents (le symbolique dans l'inconscient et l'imaginaire dans l'idéologique). Elles sont désormais à comprendre comme deux manières indépendantes de combiner les mêmes éléments, comme l'indique l'une des définitions les plus précises de l'articulation donnée par Althusser dans la première note :

L'articulation présente cette particularité de faire intervenir *certaines catégories d'une structure dans l'autre et vice versa (...)*. Les catégories qui empiètent et leur mode d'empiètement, comme le sens qu'elles prennent de la place qui leur est confiée dans la nouvelle structure sont à penser à partir de cette nouvelle structure, et non pas à partir de la structure à laquelle elles appartiennent avant l'articulation, en dehors de l'articulation. Cela permettrait de comprendre que certains éléments structurels (ou catégories) appartiennent à la fois à la structure du discours de l'inconscient, et à la structure du discours de l'idéologique, et que certaines relations structurelles (ex. la centration) appartiennent à la fois à la structure du discours de l'idéologique et du discours de l'inconscient, – mais chaque fois dans des positions différentes assignées par la structure sur laquelle ces catégories et ces relations empiètent (Althusser 1993c, 145-146).

D'après nos réflexions, nous pouvons assigner cette double appartenance aux éléments du symbolique et de l'imaginaire, l'inconscient se servant de l'imaginaire pour tenir ensemble des coordonnées symboliques impossibles et l'idéologique se servant de l'imaginaire de manière à stabiliser un ordre symbolique dominant. Le résultat de ces processus structurels différents est que le moi qui, dans l'idéologique, s'identifie par la présence en personne du sujet garantie par l'interpellation, est, dans l'inconscient, déchiré par le manque de sujet. Autrement dit, alors que dans l'idéologie un ensemble de coordonnées d'identification se donne de manière stable, c'est-à-dire sous la forme de ce qu'on pourrait appeler un ordre d'identification, en garantissant une fonction-sujet dans laquelle tous les individus peuvent se reconnaître et en fournissant au moi le sol de la construction de son identité, dans l'inconscient coexistent plusieurs ensembles de coordonnées d'identification, empêchant au moi de s'attacher à une fonction-sujet et le soumettant à la possibilité d'une réorientation de ses processus de construction identitaire. L'on pourrait par ailleurs aller encore plus loin, en resituant ces observations dans le cadre de la conception althussérienne de la structure sociale. De ce point de vue, du côté de l'idéologique, le symbolique est constitué par une structure sociale déterminée par des rapports sociaux (de production), c'est-à-dire par la lutte des classes, où s'inscrivent des fonctions à accomplir, c'est-à-dire un ordre d'identification particulier, – l'idéologique garantissant la consistance imaginaire (mais non pas pour cela illusoire) de cette structure par l'interpellation des individus en sujets qui s'identifient « librement » en tant que supports de leur fonction. Du côté de l'inconscient, le symbolique est au contraire constitué par la coexistence de coordonnées d'identification impossibles, qui, en raison de leur impossibilité, font sans cesse éclater les identifications imaginaires dans la plurivocité des fantasmes.

Cela ne signifie pas pour autant que, à la différence de l'inconscient, au niveau de la formation sociale une structure unique et inébranlable s'imposerait aux individus. Il faut en effet rappeler que, pour Althusser, une structure ne se présente jamais comme une totalité fermée, mais comme le produit d'une

causalité structurale dont la cause est absente, c'est-à-dire rétroactivement produite par l'articulation même de ses éléments. Ainsi, une structure sociale est à la fois dépendante d'une certaine articulation conjoncturelle de ses instances et toujours hantée, sous forme de tendance, par d'autres articulations possibles – d'où par exemple l'idée que dans toute formation sociale coexistent au moins deux modes de production. Toutefois, l'ouverture de la structure sociale est déjouée par la hiérarchisation de ses éléments (un mode de production dominant les autres et déterminant une instance dans le tout qui domine les autres) – hiérarchisation dont le lieu par excellence est l'État en tant qu'instance présente par séparation au sein de toute pratique. C'est cette hiérarchisation qui rétroagit comme une quasi-cause sur le processus de sa formation. Pour cette raison, toute structure sociale trouve nécessairement son autre à l'extérieur de soi en tant qu'il lui est réellement incompatible et peut par le même mouvement installer dans son intérieur un sujet présent en personne qui suture la structure en en garantissant la consistance. Au contraire, dans l'inconscient les différentes structururations insistent au même titre en tant qu'impossibles – le sujet ne pouvant dans ce cas qu'être présent qu'en tant qu'il est « mis en abîme », en tant qu'il manque. C'est ainsi que la différence fondamentale entre inconscient et idéologique pourrait être située dans « cette thèse limite [énoncée par Freud], dont la méditation porterait loin, que *l'inconscient ne connaît pas la contradiction*, et que cette absence de contradiction est la condition de toute contradiction » (Althusser 1993d, 225). Autrement dit, inconscient et idéologique sont désormais à comprendre comme deux structures composées par les mêmes éléments, mais qui fonctionnent selon des principes différents²⁰.

Cela ne signifie pas pour autant que ces deux structures n'ont plus rien à voir l'une avec l'autre. Bien au contraire, la double appartenance de leurs catégories permet de repenser les effets que chacune d'entre elles produit sur l'autre. D'un côté, la consistance de l'idéologique est, comme on l'a vu à plusieurs reprises, sans cesse dérangée par le retour de l'inconscient au sein du sujet – retour qui le remet en question en tant que support d'un ordre d'identification –, en même temps que le

caractère inconscient de l'impossibilité de plusieurs coordonnés d'identification rend possible l'univocisation du sujet (la centration spéculaire) propre à l'idéologique. De l'autre côté, les éléments imaginaires présents au sein de l'inconscient qui lui permettent de fonctionner sans connaître la contradiction tendent en même temps à cristalliser les tensions qui le constituent autour de figures relativement stables empruntées à l'idéologique, comme le montre la prééminence dans la structuration des formations inconscientes, sous la forme du complexe d'Œdipe, des configurations propres à cet appareil idéologique d'État spécifique qu'est la famille. Cette articulation n'est bien entendu plus soumise à une structure générale qui en déterminerait les différentes configurations. Au contraire, elle relève de ces mécanismes de rencontre, de prise et de déprise, qu'Althusser théoriserait de façon plus approfondie à la fin de sa vie, mais dont l'on trouve ici l'une des premières analyses. Althusser l'indique en affirmant que l'articulation de l'inconscient et de l'idéologique n'est jamais générale, mais toujours « sélective-constitutive » (Althusser 1993c, 143).

Conclusion

Althusser nous semble ainsi avoir ouvert une brèche pour poursuivre le travail entamé par le freudo-marxisme au-delà des impasses qu'il avait rencontrées. Cette brèche sera toutefois immédiatement refermée, Althusser revenant, dans les années qui suivent les « Trois notes » et qui aboutiront au célèbre article sur les appareils idéologiques d'État, à une position similaire à celle de « Freud et Lacan », c'est-à-dire à une tentative parfois franchement condescendante de soumission de la psychanalyse au marxisme par une hiérarchisation de leurs objets. Voici ce qu'il écrit en 1969 dans une note pour l'édition anglaise de « Freud et Lacan » :

(...) la fin de l'article contient des indications justes et qu'il faudrait longuement développer : sur les formes de l'*idéologie familiale*, et sur le rôle capital qu'elles jouent dans la « mise en train » du fonctionnement de l'instance que Freud appelle « l'inconscient » (...). Cette mention des formes de l'idéologie familiale (...) est capitale, car elle implique la conclusion suivante, que Lacan ne pouvait, en l'état de sa formation théorique, énoncer, à savoir : *on ne peut produire de*

théorie de la psychanalyse sans la fonder sur le matérialisme historique (dont la théorie des formations de l'idéologie familiale dépend en dernière instance) (Althusser 1993a, 53-54).

Cette tâche est toutefois elle-même rapidement abandonnée, Althusser sanctionnant à la fin des années 70 l'impossibilité de conceptualiser le rapport entre l'objet de la psychanalyse et l'objet du marxisme – impossibilité qui toutefois n'est toujours pas attribuée à la nature même des objets, mais simplement à l'état actuel du développement scientifique de ces deux théories ; qui est donc une impossibilité de fait, mais pas de droit. Certes, Freud lui-même reconnut qu'il doit bien y avoir un lien entre l'inconscient et les appareils idéologiques d'État – tout particulièrement la famille – (Althusser 1993, 212), mais

Fallait-il, dans cette conjoncture, tenter de rattacher à tout prix la théorie analytique aux réalités dont elle est apparemment dépendante, comme la neuro-biologie et la théorie des structures sociales et familiales, donc au risque de tomber dans ces constructions arbitraires et dangereuses, déduire ainsi la théorie de Freud soit de la biologie, soit du matérialisme historique ? L'expérience montra que c'était tomber dans l'aventure, comme le prouvent en particulier les tentatives de Reich et de ses disciples (Althusser 2014, 295-296).

Or, pour Althusser, la conjoncture théorique n'a à cet égard pas changé depuis Freud, d'où l'invitation à « accepter de laisser une théorie dans un état de prudent *inachèvement* scientifique, sans anticiper les découvertes des sciences voisines » (Althusser 2014, 296).

Il nous semble néanmoins que, dans les « Trois notes sur la théorie des discours », Althusser a bien ouvert un espace pour penser l'articulation de l'inconscient et de l'idéologique sans réduire leur diversité et sans soumettre la psychanalyse au marxisme. Il a bien reconnu, comme il le soutiendra explicitement plus tard, que « *l'objet de Freud n'est pas l'objet de Marx* » : « Marx ne pouvait aller au-delà d'une théorie de l'individualité sociale, ou des formes historiques de l'individualité. Il n'y a rien dans Marx qui anticipe sur la découverte de Freud : *il n'y a rien dans Marx qui puisse fonder une théorie du psychisme. (...) ce que [Freud] avait découvert ne portait nullement sur la "société" ou les "rapports sociaux",*

mais sur des phénomènes très particuliers affectant des *individus* » (Althusser 1993e, 237-238). Mais il n'a pas renoncé à penser l'articulation des deux objets. Pour ce faire, il fallait identifier leur point d'irréductibilité et pousser à la limite leur différence, en reconnaissant notamment qu'il n'y a pas de sujet de l'inconscient et que le sujet est une catégorie qui relève de l'idéologique, ce qui signifie que c'est seulement au niveau de ses formes sociales que l'individualité trouve des coordonnées d'identification assez stables pour devenir un moi, ou, pour le dire autrement, que le moi est une instance éminemment sociale. Et ceci, alors même que c'est seulement par une prise en compte de l'instabilité de l'inconscient, c'est-à-dire de la pluralité de coordonnées d'identification qui l'habitent, que l'on peut saisir comment l'individu investit et désinvestit ces formes sociales. Cela a permis à Althusser de ressaisir le lien entre inconscient et idéologique en analysant la manière dont les éléments qu'ils ont en commun – des chaînes symboliques posant les coordonnées d'identification et des images faisant l'objet de l'identification – prennent forme et se rapportent entre eux de différentes manières suivant leur inscription dans chacune de ces structures. C'est seulement par ce biais que la question de l'efficacité réciproque de ces deux structures selon des rencontres sélectives-constitutives peut être posée à des nouveaux frais.

Althusser nous semble ainsi dans ces écrits assumer la tâche de reprendre de manière critique la tradition freudo-marxiste afin de bouleverser de l'intérieur ses catégories pour repenser leurs liens. De ce point de vue, il serait important de repenser, à la lumière de cette étude sur l'articulation différentielle entre l'inconscient et l'idéologique, le rapport entre les éléments dont le freudo-marxisme « classique » essayait de penser la coïncidence, à savoir la sexualité et la lutte des classes. Nous n'allons pas aborder une telle question, qui nous conduirait de toute évidence bien au-delà de la pensée d'Althusser. Nous voudrions par contre souligner que c'est bien à une telle reprise critique que s'attèleront de façon systématique Deleuze et Guattari quelques années plus tard (Deleuze, Guattari 1972). Sans vouloir faire d'Althusser un précurseur de l'*Anti-Œdipe*, et même sans vouloir proposer une

comparaison terme à terme entre les deux approches²¹, nous nous limiterons à relever la résonance des conclusions de notre lecture avec quelques idées centrales de l'ouvrage de 1972, qui, pour cette question comme pour d'autres, par exemple celle du matérialisme aléatoire, assume sans le vouloir l'étrange fonction de rendre explicite un courant souterrain de la pensée d'Althusser qui, toujours présent, ne se révélera qu'à la fin de son parcours intellectuel, et encore dans des formes embryonnaires. Que l'on songe par exemple aux « synthèses de l'inconscient », faisant de l'inconscient le lieu de la rencontre entre objets partiels non totalisables, car distribués selon une multiplicité de réseaux non exclusifs – rencontre qui produit des états intensifs dont le sujet n'est que le résultat. Que l'on pense aussi à la manière dont ces synthèses fonctionnent selon des régimes d'intensité différents au niveau de la production sociale et de la production désirante dans la mesure où une instance se détache de la première en rendant possible un « usage transcendant » des synthèses de la deuxième qui rendent les réseaux d'inscription du désir exclusifs, les objets complets et les sujets fixes. Que l'on réfléchisse enfin à l'idée d'après laquelle ces régimes sont branchés l'un sur l'autre par des instances, telle la famille – laquelle est, ne l'oublions pas, un appareil idéologique d'État –, qui tout à la fois actualisent et limitent le désir en s'inscrivant dans ses configurations propres. Ces idées de Deleuze et Guattari nous semblent renvoyer à certaines intuitions de la réflexion althussérienne sur les rapports entre marxisme et psychanalyse qui mériteraient d'être exhumées non seulement en raison de leur potentiel de renouvellement de l'approche freudo-marxiste, mais aussi afin d'éliminer certains contresens récurrents à propos d'autres aspects plus connus de l'œuvre d'Althusser, avant tout sa théorie de l'idéologie.

NOTES

¹ Althusser écrivait que, s'il s'agit de formuler une théorie de l'inconscient, en donnant à la psychanalyse ses titres de scientificité, « *en dehors de Lacan, il n'y a actuellement personne* » (Althusser 1993b, 75). Plus en général, « Lacan a

vu et compris la rupture libératrice de Freud. (...) on lui doit *l'essentiel*» (Althusser 1998, 53-54n).

² Pour une étude de cet aspect du rapport entre Althusser et la psychanalyse à partir de l'affirmation de l'éternité de l'inconscient et de l'idéologie voir, dans le présent volume, l'article de Jean Matthys.

³ Sur cette question, voir Montag 1991.

⁴ Le présent article ne vise pas à établir si et dans quelle mesure Althusser a bien compris Lacan. Nous reprendrons donc les idées qu'Althusser emprunte à Lacan sans les remettre en question du point de vue de leur justesse, mais seulement en tant qu'elles nous permettent d'éclaircir la position d'Althusser. Nous approfondirons néanmoins certains aspects de la pensée lacanienne lorsqu'il s'agira de rendre compte des critiques qu'Althusser lui adresse.

⁵ Rappelons qu'Althusser s'appuie ici sur la célèbre idée lacanienne selon laquelle « le discours de l'inconscient est structuré comme un langage », c'est-à-dire qu'il est constitué par un enchaînement de signifiants qui redouble le discours verbal du sujet humain, en traçant les coordonnées en fonction desquelles ce discours est prononcé par le sujet qui y est situé.

⁶ On comprend pourquoi le concept de culture est rapidement abandonné par Althusser et son rôle assumé directement par celui d'idéologie.

⁷ Précisons qu'Althusser conçoit une formation sociale comme étant constituée, en dernière instance, par l'articulation de plusieurs modes de production sous la dominance de l'un d'entre eux – articulation qui détermine la distribution de l'efficacité des autres instances de la formation sociale. Ce mécanisme complexe détermine ainsi un ensemble de places dans la structure sociale qui doivent être occupées pour que cette structure puisse se reproduire. Chaque mode de production, ainsi que l'ensemble produit par leur composition, est à comprendre comme des cristallisations spécifiques de la lutte des classes. Pour des raisons de simplicité, dans cet article nous utiliserons les concepts de formation sociale et de structure sociale sans rappeler à chaque fois leur complexité intrinsèque.

⁸ Althusser remplace systématiquement dans les textes de 1966 le terme d'idéologie avec celui d'idéologique. Il s'en explique dans Althusser 1993b, 108.

⁹ La nature problématique de ces notes relève non seulement de leur inachèvement, mais aussi de leur forme très hypothétique. Il faut en effet rappeler que ces textes font partie des échanges entre Althusser et certains de ses collaborateurs (dont Alain Badiou, Étienne Balibar, Yves Duroux et Pierre Macherey), qui visaient à jeter les bases d'un ouvrage sur la théorie des discours qui aurait dû être « leur *Éthique* » – projet qui n'a pas été mené à bien, entre autres à cause des événements de mai 68 qui ont bouleversé le cadre théorico-politique au sein duquel Althusser et ses collaborateurs se situaient (cf. la notice de F. Matheron dans Althusser 1993c, 111-116).

¹⁰ La perspective d'Althusser assume parfois une allure carrément positiviste, où l'analyse de l'articulation entre différentes formes de savoir selon leurs objets et leurs degrés de généralité différents est soumise à la tentative de les hiérarchiser en les soumettant au matérialisme historique. Cette tendance est toutefois partiellement contrecarrée par l'idée qu'aucune théorie générale ne

peut se hisser à la hauteur d'une science première et qu'une théorie générale ne fonctionne qu'en se rapportant à d'autres théories générales.

¹¹ Pour une étude approfondie de cette première note et de son rapport à la conception de l'idéologie formulée dans « Idéologie et appareils idéologiques d'État », voir Morfino 2012.

¹² On pourrait dire que le sujet est représenté par un fantasme auprès d'un autre fantasme, c'est-à-dire produit rétroactivement par leur articulation, en reformulant ainsi la thèse lacanienne qui énonce qu'« un signifiant, c'est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant » à la lumière de l'indication althussérienne selon laquelle les fantasmes sont les signifiants du discours de l'inconscient.

¹³ Il est important de remarquer que dans ces notes on trouve une première formulation de la théorie de l'interpellation idéologique, qui constitue la pièce principale de formulation de la théorie de l'idéologie qui sera exposée en 1970 dans le célèbre article « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (Althusser 1976). Dans ce texte, Althusser décrit le devenir-sujet de l'individu comme un processus par lequel une interpellation adresse aux individus une forme-sujet dans laquelle ces derniers se reconnaissent en assumant une identité comme si elle était bien la leur, c'est-à-dire comme s'ils en étaient l'origine « libre », et en méconnaissant par-là même le processus qui a produit un tel résultat.

¹⁴ Ces idées seront confirmées dans le texte de 1976 « La découverte du Docteur Freud », où Althusser affirme que « Lacan, faisant un contresens sur Freud, a considéré que [la scission du moi] définissait tout “sujet de l'inconscient”, alors que Freud n'a jamais parlé ni du “sujet de l'inconscient”, ni évidemment de l'inconscient comme “sujet” » (Althusser 1993d, 214). Dans ce même texte, Althusser remet aussi en question la distinction lacanienne entre imaginaire, symbolique et réel, et va même jusqu'à soustraire à la psychanalyse les titres de scientificité qu'il lui attribuait dans les années 60 et même dans des textes contemporains. Sur le caractère profondément autodestructif de ce texte, voir Balibar 1991.

¹⁵ Nous nous appuyons, pour approcher les éléments de la pensée de Lacan critiqués par Althusser, sur la manière dont elle a été reprise par deux penseurs particulièrement significatifs pour la réflexion politique contemporaine, à savoir Slavoj Žižek et Ernesto Laclau, qui, malgré leurs différends sur nombre de questions, se rencontrent sur le fond de leur interprétation de Lacan (cf. en particulier Butler, Laclau, Žižek 2000). Une synthèse (parfois un peu sommaire) des éléments principaux des lectures de Lacan proposées par ces deux auteurs se trouve dans Stavrakakis 1999. Notre lecture de Lacan sera bien évidemment obligée de négliger certains aspects de sa pensée ou d'attribuer plus d'importance à certains d'entre eux au détriment des autres. Il nous semble toutefois pertinent de nous situer dans le sillage ouvert par ces interprétations dans la mesure où elles sont concernées par les éléments de la pensée lacanienne auxquels Althusser lui-même fait référence et parce qu'elles fournissent un accès direct à des problématiques posées par le rapport entre psychanalyse et marxisme.

¹⁶ Les ambiguïtés de la position althussérienne sur cette question sont bien soulignées dans Gillot 2009, 139-141. Cet ouvrage propose une bonne synthèse générale des rapports entre Althusser et la psychanalyse.

¹⁷ C'est la critique proposée par Butler 2002.

¹⁸ Cf. Žižek 1994, 199-200.

¹⁹ On pourrait dire, en reprenant le vocabulaire lacanien, que, selon Althusser, dans l'inconscient il n'y a jamais un seul signifiant-maître.

²⁰ C'est à partir de ces conclusions qu'il faudrait reprendre l'affirmation la plus constante dans l'œuvre d'Althusser (Althusser 1993, 47, 241) concernant la similitude entre la découverte de Marx et celle de Freud : la découverte de l'absence de centre propre à leurs objets, de leur caractère décentré. Similairement, ces indications pourraient nous fournir une explication du caractère scissionnel attribué par Althusser à ces deux sciences (Althusser 1993e, 225sq) : leurs objets intrinsèquement conflictuels obligent le chercheur à prendre position en leur sein. En même temps, nos réflexions nous conduisent à relever le différent degré de décentrement et de conflictualité de ces deux objets.

²¹ Notons que Deleuze et Guattari prennent partiellement les distances du « structuralisme » d'Althusser (Deleuze et Guattari, 371). Que le « structuralisme » d'Althusser pourrait néanmoins être rapproché, *via* Macherey, de la pensée de Deleuze est ce que Warren Montag a montré dans un ouvrage récent (Montag 2013).

RÉFÉRENCES

Althusser, Louis. 1976. « Idéologie et appareils idéologiques d'État ». Dans *Positions*, de Louis Althusser. Paris : Éditions sociales.

Althusser, Louis. 1993. *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*. Paris : Stock/IMEC.

Althusser, Louis. 1993a. « Freud et Lacan ». Dans *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, de Luis Althusser, 15-54. Paris : Stock/IMEC.

Althusser, Louis. 1993b. « Lettres à D... ». Dans *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, de Luis Althusser, 55-110. Paris : Stock/IMEC.

Althusser, Louis. 1993c. « Trois notes sur la théorie des discours ». Dans *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, de Luis Althusser, 111-170. Paris : Stock/IMEC.

Althusser, Louis. 1993d. « La découverte du Dr. Freud ». Dans *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, de Luis Althusser, 195-221. Paris : Stock/IMEC.

Althusser, Louis. 1993e. « Sur Marx et Freud ». Dans *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, de Luis Althusser, 222-245. Paris : Stock/IMEC.

Althusser, Louis. 1996. *Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences (1963-1964)*, Paris : Librairie Générale Française/IMEC.

Althusser, Louis. 1998. « Philosophie et sciences humaines ». Dans *Solitude de Machiavel et autres textes*, de Louis Althusser. Paris : P.U.F.

Althusser, Louis. 2014. *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*. Paris : P.U.F.

Balibar, Étienne. 1991. « Tais-toi encore, Althusser ! ». Dans *Écrits pour Althusser*, d'Étienne Balibar. Paris : La Découverte.

Balibar, Étienne. 1997. « Fascisme, psychanalyse, freudomarxisme » : Dans *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, d'Étienne Balibar. Paris : Galilée.

Butler, Judith. 2002. *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*. Paris : Léo Scheer.

Butler, Judith. Laclau, Ernesto, Žižek, Slavoj. 2000. *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London-New York : Verso.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. 1972. *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*. Paris : Minuit.

Gillot, Pascale. 2009. *Althusser et la psychanalyse*. Paris : P.U.F.

Montag, Warren. 1991. « The Emptiness of a Distance Taken: Freud, Althusser, Lacan ». *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society* 4(1): 31-38.

Montag, Warren. 2013. *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*. Durham : Duke University Press.

Morfino, Vittorio. 2012. « L'articolazione dell'ideologico et dell'inconscio in Althusser ». *Quaderni materialisti* 10: 31-43.

Stavrakakis Yannis. 1999. *Lacan & the Political*. London-New York : Routledge.

Žižek, Slavoj. 1994. *The Metastases of Enjoyment*. London-New York : Verso.

Fabio BRUSCHI est assistant et doctorant en philosophie à l'Université catholique de Louvain et membre du Centre de Philosophie du Droit (CPDR). Il prépare une thèse sur les rapports entre intervention intellectuelle, idéologie et action collective à partir de l'œuvre de Louis Althusser.

Address:

Fabio Bruschi

Université catholique de Louvain

SSH/FIAL - Faculté de philosophie, arts et lettres

SSH/ISP - Institut supérieur de philosophie

ISP - Place Cardinal Mercier 14 bte L3.06.01 à 1348

Louvain-la-Neuve, Belgique

Email: fabio.bruschi@uclouvain.be