

Sur la théorie althussérienne de l'idéologie

Teruhito USHIRO

1. Introduction

Habituellement nous considérons nos vies comme simplement et purement privées. Et c'est de la même manière que personne ne doute du caractère privé de nos vies quotidiennes. Néanmoins, nous vivons de temps en temps une expérience. Cette expérience, c'est la rencontre soudaine et crue du « public ». Cette rencontre ne signifie pas simplement que nous devons nécessairement avoir rapport avec les divers services de l'administration publique en presque tous les importants points de notre vie depuis la naissance jusqu'à la mort. Elle signifie surtout l'expérience que le public, lequel nous paraît toujours déjà ordinaire, surgit tout à coup devant nous comme étrange. S'il en est ainsi, elle nous force absolument à mettre en doute à la fois la qualité *privée ou personnelle* de l'expérience quotidienne et la distinction entre le public et le privé.

Par ailleurs, l'expérience surprenante du public que quelquefois nous rencontrons, n'est pas toujours répressive. Le public, qui est l'ensemble des fonctionnements de l'Etat moderne, n'exerce pas le pouvoir répressif pour nous soumettre à sa volonté, encore moins nous tromper ou nous manipuler par l'idéologie pour mettre certaines idées en évidence ou les rendre invisibles. L'expérience du pouvoir répressif et idéologique nous embarrasse purement et simplement, sans nous surprendre.

Notre rencontre du public est parfois surprenante. Mais pourquoi? Parce qu'on trouve le public au centre même du privé, c'est-à-dire à la racine profonde du sujet humain. En d'autres termes parce qu'on découvre qu'il soutient indubitablement l'existence du privé, c'est-à-dire celle du sujet humain; que le privé ne peut exister sans le public. Cette sorte de surprise, cependant, ne résulte pas, semble-t-il, d'une ignorance ou d'une connaissance insuffisante. On connaîtrait bien, soit consciemment soit inconsciemment, qu'entre le public et le privé il y a une connexion et pas seulement une distinction. Ce n'est pas, donc, au sens or-

dinaire que cette expérience est surprenante; mais c'est qu'elle indique, pour ainsi dire, l'existence d'une sorte de « béance », qui se rend constamment inaperçue dans les pratiques quotidiennes. On est surpris parce qu'on découvre une béance perturbante, et impossible à premier vue, sur la surface continue de la constitution des relations entre le privé et le public. Précisément cela voudrait dire que la rencontre surprenante est un symptôme de la béance dans la réalité sociale. Or, qu'est-ce que la béance dans la réalité sociale? A quel endroit celle-là se situe-t-elle pratiquement? C'est autour de cette béance que nos recherches vont être menées.

2. Critiques du concept des AIE: fonctionnalisme?

La théorie althussérienne de l'Etat est bien connue, et le concept des appareils idéologiques d'Etat (AIE), surtout, est très célèbre. Il est généralement entendu qu'elle étend le concept de l'Etat qui signifie seulement l'appareil répressif d'Etat (ARE). Par exemple, on entend que cette conception considère l'école comme une part des fonctionnements de l'Etat pour exercer le pouvoir. Ce point de vue, semble-t-il, a certainement fait un pas dans l'étude de l'Etat.

Pourtant, même au moment où Althusser a publié son essai en 1970, cette conception aurait été banale pour des chercheurs de sciences sociales, particulièrement pour des sociologues qui connaissent bien le fonctionnalisme anglo-saxon. Ainsi certaines critiques connues semblent décisives. Mais le sont-elles vraiment? Une critique décisive doit avoir au moins la même *problématique*¹ que l'objet de critique. Est-ce qu'elles participent véritablement à la même problématique que la théorie althussérienne de l'Etat?

Nous esquisserons brièvement le concept des AIE et ensuite nous examinerons les critiques principales de N. Poulantzas et d'A. Giddens. Nous résumons, cependant, la conclusion à l'avance, pour remarquer simplement que la théorie althussérienne n'a rien à voir avec la problématique fonctionnaliste, alors que les critiques contre elle sont totalement hantées par celle-ci.

* * *

Puisqu'on connaît bien le concept des AIE, ce n'est pas la peine de le décrire en détail. J'esquisse seulement sa spécificité par comparaison avec celui d'ARE en faisant référence aux lignes écrites par Althusser lui-même.²

¹ Sur le concept de « problématique », cf. L. Althusser, *Pour Marx*, 1965, Paris, Maspero.

SUR LA THÉORIE ALTHUSSÉRIENNE DE L'IDÉOLOGIE

1. Tous les Appareils d'Etat fonctionnent à la fois à la répression et à l'idéologie, avec cette différence que l'ARE fonctionne de façon massivement prévalente à la répression alors que les AIE fonctionnent de façon massivement prévalente à l'idéologie.

2. Alors que l'ARE constitue un tout organisé dont les différents membres sont centralisés sous une unité de commandements — celle de la politique de lutte des classes appliquée par les représentants politiques des classes dominantes qui détiennent le pouvoir d'Etat et appartiennent tout entier au domaine public —, les AIE sont multiples, distincts, « relativement autonomes » et relèvent au contraire presque tout entier du domaine privé.

3. Alors que l'unité de l'ARE est assurée par son organisation centralisée unifiée sous la direction des représentants des classes au pouvoir —, l'unité entre les différents AIE, est assurée, le plus souvent dans des formes contradictoires, par l'idéologie dominante, celle de la classe dominante.

Voilà donc les points d'accord possibles à propos du concept des AIE. En reposant sur eux, donnons une vue d'ensemble des critiques principales. Examinons, d'abord, celles de N. Poulantzas. Ses critiques se résument en deux points.³

1. La conception des AIE est tellement abstraite et formaliste qu'elle souligne inévitablement plus que nécessaire l'unité des divers AIE. Autrement dit, alors qu'elle reconnaît l'autonomie relative des AIE contre l'ARE et aussi la contradiction entre les AIE, elle tient finalement les AIE pour étroitement unifiés par l'idéologie dominante. En conséquence, il est impossible d'analyser concrètement l'existence des idéologies diverses et la contradiction entre les fractions qui divisent la classe dominante.

2. La formule: l'Etat = ARE (répression) + AIE (idéologie), souligne seulement les fonctionnements répressif et idéologique de l'Etat, si bien qu'elle a tendance à négliger le fonctionnement économique de l'Etat, c'est-à-dire l'intervention directe de l'Etat dans le domaine économique. En conséquence, en dissociant le domaine économique de l'Etat, elle prétend que l'économie se reproduit de soi-même en équilibre.

² L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat » repris in *Sur la reproduction*, 1995, Paris, PUF, pp. 282-286.

³ N. Poulantzas, *Fascisme et dictature*, 1974, Paris, Seuil/Maspero, pp. 331-342, *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, 1978, Paris, PUF, pp. 31-38.

Nous admettons évidemment que la conception des AIE manque de considérations envers l'économique, de sorte qu'il faut reconnaître la pertinence des critiques que nous venons d'évoquer. Mais Poulantzas n'a que l'intention pratique d'utiliser et de modifier le concept des AIE pour analyser des Etats concrets, et ses critiques sont des résultats provenus de son intention. Il manque d'attentions envers la problématique dans laquelle fonctionne le concept des AIE, d'autant plus que son intention est, par excellence, de mettre au point l'usage pratique du concept. Il critique avant de vérifier si la problématique dans laquelle lui-même pense est vraiment la même que celle de la théorie althussérienne. En d'autres termes, il nous semble qu'il emploie les concepts et les mots sans penser qu'un concept ou un mot aurait une fonction complètement différente dans une problématique différente.

Parlons, maintenant, de cette problématique. A ce propos, il serait profitable de jeter un coup d'œil sur les critiques d'A. Giddens, qui critique la théorie althussérienne dans le cadre d'une série de critiques du fonctionnalisme sociologique. Il suppose que cette théorie est semblable à celle de T. Parsons, laquelle est typiquement fonctionnaliste. Les critiques de Giddens se résument, comme celles de Poulantzas, en deux points.⁴

1. Parsons explique la continuité persistante de la société par l'existence de la valeur normative et par l'intériorisation personnelle de celle-ci. Dans la théorie althussérienne, la structure ou l'économie (*i.e.* le mode de production) joue le même rôle que la valeur chez Parsons. Et c'est par l'intermédiaire de l'idéologie que l'intériorisation de la valeur normative, c'est-à-dire la construction du « moi », se rattache à la structure (ou au mode de production) dans la théorie althussérienne. Donc la logique d'Althusser est analogue à celle de Parsons.

2. La société, dans la perspective fonctionnaliste (chez Parsons par exemple), se reproduit comme le processus d'une intégration incessante, qui vise l'accomplissement des réquisitions fonctionnelles. La théorie althussérienne a logiquement le même dispositif conceptuel que le fonctionnalisme de Parsons. Ainsi dit-on que pour le fonctionnalisme althussérien la domination de la classe se substitue aux exigences fonctionnelles.

Les critiques de Giddens concernent non seulement la théorie d'Althusser mais aussi les considérations de Poulantzas, qui lui aussi critique Althusser pour la même raison. Il va de soi qu'il les saisit dans la même problématique fonction-

⁴ A. Giddens, *Central problems in social theory*, 1979, London, Macmillan, pp. 111-113.

naliste. En effet, c'est dans celle-ci que le concept des AIE suppose inévitablement la classe dominante comme condition nécessaire. En plus, il contraint de supposer que l'idéologie n'a un rapport qu'extérieur à la classe, soit dominante soit dominée, et que la classe dominante instille certaines idéologies dans la classe dominée. Ainsi, ne peut-on pas s'empêcher de considérer les AIE comme un instrument de domination ou de manipulation idéologiques. Ces conclusions proviennent de la problématique fonctionnaliste.

Or, par égard pour celles-ci il est clair que le point de vue de Poulantzas (et aussi de Giddens) appartient totalement à la problématique fonctionnaliste, bien qu'il ait pour but de critiquer l'aspect fonctionnaliste de la théorie d'Althusser. Peut-être aussi a-t-il pour objectif les modifications ou les compléments attentifs de la théorie althussérienne. Mais, en tout cas, c'est seulement dans la problématique fonctionnaliste qu'il est pertinent.

S'il était légitime qu'on saisisse la totalité de la théorie althussérienne de l'Etat dans la problématique fonctionnaliste, celle-là serait précisément une version marxiste du fonctionnalisme sociologique. S'il en était ainsi, les critiques que nous avons esquissées seraient assez convaincantes, et il serait impossible de les réfuter définitivement. A parler strictement, au travers de ces critiques on entend seulement qu'on saisit la théorie d'Althusser dans cette problématique, non pas que cette théorie appartient à la problématique fonctionnaliste. Althusser pense-t-il dans la problématique fonctionnaliste? Lui-même écrit en effet comme suit:

Je me suis attiré des reproches pour la raison que je traitais l'Etat comme instrument. En effet, les AIE ne sont pas les instruments, mais les formes.⁵

Qu'est-ce que les AIE qui ne sont pas les instruments mais les *formes*? On ne peut jamais le comprendre dans la problématique fonctionnaliste.

Comme nous l'avons vu, ce qui importe, c'est la problématique dans laquelle le concept des AIE prend son sens propre. Nous avons une clef suggestive pour la comprendre dans les textes même d'Althusser. C'est un mot petit mais important: « la lutte (de classe) ».

3. Contrat social et lutte de classe

Quelques-uns, y compris Giddens, critiquent notre philosophe en prétendant qu'il utilise le mot « lutte de classe » comme un *deus ex machina*. Par exemple il

⁵ L. Althusser, « Aux lecteurs japonais » in *Kokka to ideorogi* (le recueil édité seulement pour la langue japonaise), 1975, Tokyo, Editions Fukumura, p. 9. Notre traduction.

écrit:

Le procès d'ensemble de la réalisation de la reproduction des rapports de production reste donc abstrait tant qu'on ne se place pas du point de vue de cette *lutte de classe*. *Se placer au point de vue de la reproduction, c'est donc, en dernière instance, se placer au point de vue de la lutte des classes*.⁶

Il écrit aussi:

Les Appareils idéologiques d'Etat peuvent être non seulement l'*enjeu*, mais aussi le *lieu* de la lutte des classes, et souvent de formes acharnées de la lutte des classes.⁷

Et en plus on peut lire:

Le reproche le plus fréquent qui ait été adressé à mon essai de 69-70 sur les AIE a été celui de « *fonctionnalisme* ». On a voulu voir dans mon esquisse théorique une tentative qui reprenait pour le compte du marxisme une interprétation définissant des organes par leurs seules fonctions, immédiates, et, figeant ainsi la société dans des institutions idéologiques chargées d'exercer des fonctions d'assujettissement: à la limite une interprétation non dialectique dont la logique profonde excluait toute possibilité de lutte de classe...

On peut dire en effet que le propre de la théorie qu'on peut tirer de Marx sur l'idéologie est d'affirmer le *primat de la lutte des classes* sur les fonctions et le fonctionnement de l'appareil d'Etat, des appareils idéologiques d'Etat. Primat qui est évidemment incompatible avec tout fonctionnalisme.⁸

L'accent qu'il met sur « la lutte » est un symptôme qui indique le *glissement* ou le dédoublement de problématique. C'est dans la problématique fonctionnaliste que ce petit mot fait mal fonctionner le concept des AIE, et en même temps provoque un grand embarras pour les lecteurs. Ce mot, la lutte de classe, cependant, n'est pas un obstacle, mais un fil conducteur pour rechercher la nouvelle problématique valable. Nous le suivons pour mettre au jour la problématique spécifique de la théorie althusserienne, qui se cache derrière celle du fonctionnalisme.

Pour cela, on peut profiter en le prenant pour modèle de l'écrit d'Althusser sur le concept rousseauiste du « contrat social », car il y explore la limite et les fonctionnements de la problématique spécifique de la théorie du « contrat social » pour faire émerger une nouvelle problématique, dans laquelle prend naissance une nouvelle théorie de la constitution de la société (« communauté »), et de la formation du sujet humain (« citoyen »).⁹ Cette nouvelle théorie, en d'autres termes

⁶ L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », *op. cit.*, pp. 312-313, souligné par nous.

⁷ *Ibid.*, p. 284.

⁸ L. Althusser, « Note sur les AIE » repris in *Sur la reproduction*, *op. cit.*, p. 253.

⁹ L. Althusser, « Sur le contrat social » repris in *La solitude de Machiavel*, 1998, Paris, PUF.

un nouvel ensemble des fonctionnements des concepts, permet de penser autrement sur la genèse et la reproduction de la société et du sujet. C'est ainsi que nous avons de bonnes raisons pour regarder les considérations sur le contrat social comme une référence cruciale pour comprendre plus exactement la théorie des AIE.

* * *

Examinons donc la problématique à laquelle appartient le concept du contrat social. D'après notre philosophe, la pensée aiguë de Rousseau fait aller ce concept jusqu'au bout de la problématique du contrat social pour que le mouvement du concept soit en désaccord avec la signification que produit le discours. Il s'ensuit qu'il se produit des « décalages » internes, qui inscrivent des contradictions fatales sur la théorie du contrat social, et dont le « jeu » théorique permet au discours rousseauiste de fonctionner comme si celui-ci était une totalité unifiée. Althusser écrit à propos du décalage et de son jeu:

Ce fonctionnement (du contrat social) n'est possible que par le *jeu* d'un décalage théorique interne. La *solution* par le *contrat social* du *problème* politique n'est possible que par le *jeu* théorique de ce Décalage. Pourtant, le *contrat social* a pour fonction immédiate de masquer le jeu de ce Décalage qui seul permet son fonctionnement. Masquer veut dire: dénier et repousser.¹⁰

Bref, le concept du contrat social dénie et refoule le jeu et l'existence d'un décalage immanent à lui-même, alors qu'il est soutenu fondamentalement par ce jeu. Cette contradiction provient de la limite ou de la rupture de la problématique que met en lumière Rousseau contre son intention. Le fait qu'un décalage est dénié dans le discours ne veut pas dire qu'il s'y efface, mais au contraire qu'il est certainement présent en se déplaçant en un autre endroit et en se transformant en une autre forme. C'est ainsi que se forme l'enchaînement des décalages qui traversent le discours du *Contrat social*. Bien que grâce au déplacement successif des décalages le discours rousseauiste paraisse, à première vue, une totalité unifiée dont les concepts marchent de plain-pied, on atteint les bornes dans sa problématique, et en réalité cet enchaînement, malgré sa fonction apparente, déchire profondément sa totalité. Pour que la totalité du discours se mette en marche, la pensée de Rousseau nécessite une autre problématique complètement différente. Pourtant, cela signifie en même temps que les effets théoriques du discours se prennent dans la fente entre deux problématiques sans trouver leur

¹⁰ *Ibid.*, p. 61.

place propre. C'est pourquoi Althusser conclut que l'auteur du *Contrat social* ne peut s'empêcher de tomber dans la double faute contrainte par son propre discours: « la fuite en avant dans l'idéologie » et « la régression dans la réalité (économie) ». ¹¹

Il est certain qu'Althusser voit une nouvelle problématique en transition dans celle du contrat social rousseauiste dont la décomposition est bloquée par l'enchaînement des décalages, quoique péniblement. Jeu décomposant et unifiant des décalages, à la fois disparition et apparition de la problématique. D'où, alors, ceux-ci proviennent-ils? Pour répondre cette question, on a besoin de se rappeler ce que le premier décalage dénie et refoule. C'est à coup sûr « l'état de guerre » au sens de Hobbes. Cette notion remplit incontestablement un rôle décisif, lequel fait fonctionner la problématique classique tout entière du contrat social. Selon Althusser, le discours de Rousseau, d'abord, dénie et refoule l'état de guerre, et en fin de compte méconnaît et refoule la réalité économique et sociale, c'est-à-dire « la lutte de classe ». ¹² Enfin on voit le cercle se fermer au bout de l'enchaînement des décalages. Or le fait que notre philosophe suggère la lutte de classe à la fin de son raisonnement peut faire l'impression d'être un peu brusque. Mais c'est avec juste raison qu'il le fait. Ce qui théoriquement suscite le glissement de problématique justifie sa suggestion. Même dans la problématique du *contrat*, Rousseau ne veut pas tenir l'individu pour le sujet du *contrat*, soit commercial soit juridique. Cela fait se produire de soi-même le glissement. Il suit que la mutation du mot « contrat » fait glisser la problématique vers une autre, c'est-à-dire que des décalages s'enchaînent selon ce glissement.

Il faut remarquer qu'à la différence du contrat social de Hobbes, chez Rousseau l'état de guerre ne s'introduit dans la société qu'en l'instant de « point critique ». ¹³ Ou plus précisément il est un moment du processus social. En contraste, chez Hobbes il est la motivation de la formation de la société, c'est-à-dire qu'il existe avant et hors de la société. En fonction de cette différence il existe une autre différence portant sur le concept de contrat. Ce qui importe, c'est que Rousseau ne donne pas au mot de « contrat » son sens ordinaire, et pense à des idées complètement différentes. Il exprime les conditions du contrat social pour penser le problème:

Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que

¹¹ *Ibid.*, pp. 90-93.

¹² *Ibid.*, pp. 83-89.

¹³ *Ibid.*, p. 67.

chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait *s'il ne changeait sa manière d'être*.¹⁴

Changer la manière d'être, c'est le noyau du contrat social rousseauiste. On ne peut jamais le toucher dans la problématique ordinaire du contrat (par exemple, passer un contrat avec autrui). En remarquant la singularité conceptuelle du contrat social de Rousseau, Althusser la décrit par l'expression: « un contrat exceptionnel, de structure paradoxale ».¹⁵ Pour bien le comprendre, il faudrait aller plus loin dans nos recherches. Si l'individu est regardé comme partie prenante *i.e.* sujet de contrat (au sens le plus général), il est inéluctable d'introduire dans le discours une instance troisième, autre que les deux parties prenantes individuelles (par exemple, « un tiers », « Dieu », « le hasard »¹⁶, et bien sûr chez Hobbes le monarque absolu), pour donner une issue au problème suscité par le contrat social. Par contraste le contrat rousseauiste n'exige plus d'instance troisième. Ce résultat exceptionnel dérive des « jeux de mots »¹⁷ qui sont à la fois l'effet des décalages de la problématique et leur dénégation. L'individu, donc, ce n'est pas l'origine ni le sujet du « contrat » pour le contrat rousseauiste; et pour le sujet qui nous intéresse. Parce que la solution proposée par Rousseau, comme on l'a vu, est de changer la manière d'être, de sorte que l'individu est le *lieu* où les relations des forces et des obstacles se changent ou se transforment.¹⁸ Autrement dit, l'individu est un espace ou une phase où l'état de guerre se métamorphose en l'état de société. Puisqu'il est en ainsi, on doit concevoir que l'individu est en soi précisément une forme ou une figure constituée de diverses relations sociales.

Résumons-nous. Il y a deux problématiques dans le discours rousseauiste du contrat social. La première problématique authentique du contrat social, comme on l'a vu, exige inévitablement une instance *extérieure ou transcendante* comme Législateur. Dans la deuxième problématique, celle du contrat « exceptionnel, de structure paradoxale », disparaît la nécessité d'introduire dans le discours une instance troisième quelconque. Il est formellement interdit de faire cela pour que la partie prenante d'un tel contrat n'est pas l'origine du devenir social ou du sujet humain (*i.e.* citoyen chez Rousseau), mais le moment formel dans lequel des forces et des obstacles s'articulent et se transforment pour rendre possible à la fois le

¹⁴ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, éd. Pléiade, p. 360, souligné par nous.

¹⁵ L. Althusser, « Sur le contrat social », *op. cit.*, p. 69.

¹⁶ *Ibid.*, p. 68.

¹⁷ *Ibid.*, p. 75, « Les jeux de mots par lesquels Rousseau lui-même annule le jeu de l'espace théorique ouvert par le Décalage... »

¹⁸ *Ibid.*, pp. 64-67.

sujet humain social et l'ordre social. Le « contrat » se fait à l'intérieur de l'individu, c'est-à-dire de manière immanente à celui-ci. C'est ainsi que, pour penser au devenir de la société et du sujet, on peut se dispenser d'une instance transcendante à l'individu qui, ailleurs, est la forme ou la relation. Dans cette problématique, il faut qu'on conçoive la constitution de la société et du sujet humain du point de vue de l'intériorité ou de l'immanence à l'individu lui-même.

Puisqu'il est en ainsi, on peut bien comprendre que « la lutte de classe » s'articule sur « l'état de guerre ». L'état de guerre, c'est la relation qui existe avant que le sujet social (citoyen) se forme. Cela veut dire qu'il est aussi la matrice du devenir du sujet social; néanmoins ce n'est pas chronologiquement mais logiquement qu'il le précède, donc il est la forme à laquelle appartiennent les individus comme parties. Chez Rousseau, il apparaît comme un moment précis de la mutation de la forme de l'individualité (« changer la manière d'être »). C'est la différence décisive entre le concept de Hobbes et celui de Rousseau, qui, comme on l'a vu, entraîne le glissement de problématique. On peut dire que l'état de guerre est une forme refoulée du sujet humain. Il faut prendre l'expression « refoulé » de manière strictement freudienne; on doit alors dire que l'état de guerre est transféré ou déplacé. Il se présente dans la réalité sociale en se changeant en un autre état: le symptôme.

* * *

A propos de la « lutte de classe », Althusser écrit:

Pour les *révolutionnaires*..., on ne peut séparer les classes de la lutte des classes. La lutte des classes et l'existence des classes sont une seule et même chose. Pour qu'il y ait des classes dans une « société », il faut que la société soit divisée en classes: cette division ne se fait pas *après coup*, c'est l'exploitation d'une classe par une autre, c'est donc la lutte des classes, qui constitue la *division* en classes. Car l'exploitation est déjà lutte de classe. Il faut donc partir de la lutte des classes pour comprendre la division en classes, pour comprendre l'existence et la nature des classes. *Il faut donc mettre la lutte des classes au premier rang.*¹⁹

Il est évident que le concept althussérien de la lutte de classe est très singulier. La « classe » n'est ni le point de départ ni la condition préalable de la genèse (ou de la constitution) de la société. Elle n'émerge que dans la lutte des classes. De ce point de vue, elle n'est qu'un « nœud » du réseau des forces sociales, qui inclut même la lutte des classes.

La « lutte », en effet, n'a jamais le même sens que le « combat » qui signifie

¹⁹ L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, 1973, Paris, Maspero, pp. 29-30.

simplement l'action de deux adversaires qui se battent. Par contraste, Althusser dit qu'elle n'est pas un effet des classes, mais, pour ainsi dire, un générateur des classes. Cette conception provient du point de vue de l'immanence, selon lequel il n'y a aucune instance externe qui construit la société et les différentes formes de subjectivité sociale (conscience, citoyen, classe...). C'est pourquoi la lutte des classes et l'existence des classes sont données en même temps dans cette perspective. Selon celle-ci, en conséquence, les différentes sortes de subjectivité sont également les résultats venant des articulations des formes. Cela, cependant, ne veut pas dire simplement que le sujet social a une relation étroite avec la société. Il ne s'agit pas ici de l'idée de la socialisation dont le processus nécessite une instance externe ou transcendante à ce processus lui-même (par exemple, la valeur normative chez Parsons). Cette idée, bien entendu, appartient à la problématique fonctionnaliste de la sociologie moderne²⁰ qui, comme on l'a vu, n'est pas du tout compatible avec celle d'Althusser.

L'état de guerre est un moment interne de la société, ou plus précisément, il n'est qu'un moment abstrait et logique de la société, non temporel et non spatial. Et en plus, on devrait dire qu'étant une phase de la reproduction de la société il est toujours déjà omniprésent dans celle-ci, puisque le contrat social rousseauiste, à savoir la mode de reproduction de la société, est de changer la *manière* d'être; la solution n'est pas de devenir quelque chose d'autre mais de se déplacer en une autre phase ou de se mettre en un autre dispositif. Or, autre conséquence, on doit dire également que l'état de guerre apparaît dans la société comme une trace de la « fente », laquelle inévitablement s'y produit. Car le changement de la manière d'être ne le résout jamais; il ne transforme une forme, comme on l'a vu, qu'en une autre. L'état de guerre se perpétue au sens fort comme moment interne dans la réalité sociale. Même après le « contrat social » la société comporte à l'intérieur d'elle-même l'état de guerre sous une autre forme, bien que le contrat ait pour objectif de le supprimer. C'est en ce sens qu'Althusser signale « l'échec » du contrat social de Rousseau. Ainsi dit on qu'en se transformant en une autre forme et en se déplaçant en une autre phase, l'état de guerre indique le bouleversement de la société, en d'autres termes la *fente* dans la société. Alors, quelle forme l'état de guerre prend-il concrètement comme sa marque dans la société? Ce serait le point de déchirure du lien social, c'est-à-dire *la lutte des classes*.

C'est pour cela qu'il faudrait tenir la lutte de classe pour le symptôme de l'état

²⁰ On souvent trouve les considérations qui s'embrouillent à cause de la confusion entre le processus de la socialisation et les fonctionnements des AIE. Par exemple, récemment, T. Eagleton, *Ideology*, 1991, London, Verso.

de guerre. En effet, c'est en une phase abstraite que se passe le bouleversement de la société, non pas sur la scène actuelle de la société; et il faut remarquer encore que l'événement, en cette phase abstraite de la société, correspond exactement à celui du phénomène social: en effet, quoiqu'il soit abstrait, il est au sens fort réel, et immanent à la réalité sociale. C'est, donc, en ce sens que l'état de guerre apparaît comme une trace dans la réalité sociale: la lutte de classe.

C'est donc autour de ce bouleversement qu'un « réseau » qui forme la réalité sociale s'organise pour dissimuler une fente et par suite pour en faire apparaître une trace. Un point de bouleversement doit être un « nœud » singulier du réseau où se trouve la déchirure invisible. Ce point abstrait et logique doit avoir dans la phase concrète une contrepartie: l'événement singulier qui constitue l'historicité. Autrement dit, on peut dire à la manière un peu lacanienne que « le réel » surgit de là. C'est pour cela qu'on peut regarder la lutte de classe comme un symptôme de l'état de guerre.

C'est ainsi que nous trouvons que les concepts de l'état de guerre et de la lutte de classe sont des figures identiques, mais à des phases différentes. Et maintenant nous pouvons bien comprendre l'expression un peu énigmatique d'Althusser: « les AIE sont les formes ». C'est ainsi qu'il faut saisir ce passage qu'il écrit en rejetant les critiques de fonctionnalisme:

Les appareils idéologiques d'Etat sont nécessairement le siège et l'enjeu d'une lutte de classe, qui prolonge, dans les appareils de l'idéologie dominante, la lutte de classe générale qui domine la formation sociale.²¹

Nous venons d'esquisser la problématique spécifique de la conception althussérienne de l'Etat. D'après nos examens un peu hâtifs, les AIE ne sont pas des instruments pour dominer des individus, ou pour les socialiser; mais ils sont ou bien le lieu ou bien la forme, auxquels les différentes sortes de subjectivité s'articulent comme les nœuds d'un tissu. Cela signifie aussi qu'ils sont la garantie matérielle qui rend possible la subjectivité, à savoir la concrétisation de l'abstrait. En conséquence on peut dire par exemple qu'ils maintiennent la frontière de démarcation entre le privé et le public puisque le sujet social (*i.e.* « citoyen ») se forme suivant cette démarcation. Ainsi peut on dire donc qu'ils sont immanents à toutes les sortes de subjectivité telles que la conscience, le sujet social, et la classe sociale. Puisqu'il est en ainsi, la distinction entre le privé et le public n'est pas du tout évidente, ni nécessaire, de sorte qu'il faut la mettre en doute, comme nous l'avons vu au début.

²¹ L. Althusser, « Note sur les AIE », *op. cit.*, p. 255.

* * *

Or, est-il vraiment possible de faire de ce qui est immanent à la subjectivité comme la conscience une partie de l'Etat ? N'est-ce pas une extension démesurée du concept de l'Etat ? Certes, si on envisageait les AIE comme des institutions pareilles à l'ARE, ce serait bien une application absurde. Mais on doit dire qu'ils indiquent une *tout autre* réalité que celle-ci qu'indique l'ARE.

Pour faire progresser la théorie de l'Etat, il est indispensable de tenir compte, non seulement de la distinction entre pouvoir d'Etat et appareil d'Etat, mais aussi d'*une autre réalité qui est manifestement du côté de l'appareil (répressif) d'Etat, mais ne se confond pas avec lui*. Nous appellerons cette réalité par son concept: les appareils idéologiques d'Etat.²²

Nous devons prendre cette ligne au sens le plus fort et littéral. Maintenant il s'agit non seulement de la différence entre la fonction de l'ARE et celle des AIE, mais aussi de l'existence d'une nouvelle réalité autour de la distinction entre le privé et le public, que nous rencontrons toujours inconsciemment dans les pratiques quotidiennes. Tout l'espace de la société civile de même que les formes de citoyenneté se constitue en fonction de cette distinction. « Une autre réalité », c'est ce qui trace la ligne de démarcation entre le privé et le public, ce qui structure l'espace social, donc ce qui constitue une forme de subjectivité. Il est indiscutable que ce n'est pas la fonction de l'ARE (l'ensemble des institutions étatiques au sens général) qui trace cette ligne, car c'est précisément sur cette démarcation que se fonde toute la fonction de l'Etat. Ce qui trace la ligne de démarcation n'est ni l'Etat proprement dit ni la société elle-même. Pour penser à cette réalité, il faut donc avoir un concept spécifique: les AIE. Ils ne sont pas les compléments de l'ARE, étant donné qu'ils ne sont jamais l'extension simple du concept de l'ARE ou de l'Etat. Bref, maintenant nous comprenons bien que la formule: l'Etat=ARE+AIE est tout à fait insuffisante.

Althusser dit, comme on l'a vu, que les AIE appartiennent au domaine privé. Cela veut dire qu'à l'intérieur du « privé », c'est-à-dire à l'intérieur du sujet social, il y a ce qui fait fonctionner l'Etat, au moins l'Etat moderne. Cela ne veut jamais dire simplement que l'Etat intervient dans le privé, et ensuite le domine. Ou plutôt, au contraire, il faut dire que le privé rend possible ses fonctions. Il est alors nécessaire de faire attention à ce que signifie le fait que cette perspective renouvelle totalement la conception sur l'Etat, et qu'elle ouvre un nouveau

²² L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », *op. cit.*, p. 281, souligné par nous.

domaine de recherches. Si la constitution du sujet social a un lien étroit avec l'Etat, c'est parce que des formes de la raison humaine sont historiquement fournies en fonction de *la raison d'Etat*. C'est en partie au moins pour cela que la nouvelle réalité doit être désignée par les appareils idéologiques *d'Etat*. Néanmoins, on ne peut entrer dans le détail à ce propos.

Le concept des AIE nous permet d'envisager une forme du sujet qui n'est pas un pantin du pouvoir, mais qui est certainement de complicité avec lui. Grâce à cette perspective il nous permet de rompre avec la problématique sociologique traditionnelle sur le rapport entre l'Etat (force politique) et l'idéologie, c'est-à-dire la problématique fonctionnaliste.

La réalité qu'indiquent les AIE, c'est, en bref, *l'idéologie* dont il s'agit maintenant de la position dans l'espace social. Ils nous apportent enfin le point de vue qui permet d'envisager tout autrement la relation entre l'idéologie et la réalité, de même qu'entre l'idéologie et l'être humain.

4. Matérialité de l'idéologie

Au début de cet essai, nous avons mentionné une *béance* dans la réalité sociale qui suscite de la surprise dans l'expérience quotidienne. On pourrait maintenant affirmer que cette béance est le lieu ou la phase où l'idéologie se met en marche dans la réalité sociale, et aussi que les fonctionnements des AIE forment et soutiennent l'existence de la réalité sociale.

Rappelons-nous l'exemple que donne Althusser pour démontrer le caractère matériel et pratique de l'idéologie.²³ Dans ce cas, il importe de remarquer le *décalage* entre la phase *physique et pratique* de la conversion d'un sujet interpellé et celle *idéelle et abstraite* des effets de l'idéologie interpellante. Ce qui nous intéresse quant à l'idéologie c'est un problème relatif au double caractère contradictoire de l'événement concret. Autrement dit cela veut dire qu'il y a un point d'entrelacement perturbant des phases dans la consistance continue de la réalité sociale. On est surpris de l'effet de fusion ou de quiproquo des phases de réalité, en quoi consiste la singularité de la subjectivité concrète historique. Cela semblerait un peu paradoxal puisque ce processus d'une part tient entièrement dans l'espace logique abstrait et qu'il a d'autre part pour effet l'entité concrète historique. Mais il faut noter que cette fusion venant du quiproquo nécessite les jeux réels de l'idéologie.

Examinons la chose en détail. Lorsque notre marxiste affirme la matérialité

²³ *Ibid.*, pp. 305-306.

de l'idéologie, il fait remarquer la pluralité des modalités de la matérialité en repoussant par avance la critique de néo-aristotélicien.²⁴ On peut en effet en distinguer au moins deux espèces. D'un côté la matérialité des comportements et des choses physiques. Nous connaissons bien l'aspect et la fonction idéologiques des diverses pratiques. Rappelons-nous l'exemple fameux de la prière pascalienne: « Mettez-vous à genoux, remuez les lèvres de la prière, et vous croirez. »²⁵ De l'autre côté il existe une autre qualité matérielle des pratiques: elles ouvrent un espace idéologique d'une autre matérialité.

D'après nos considérations précédentes, il est logiquement impossible évidemment de constituer pleinement la société et le sujet. Il y a toujours déjà un échec décisif dans leur constitution. Mais cela ne veut pas dire qu'ils ne peuvent pas exister; il va de soi qu'*ils existent toujours déjà*. Or, ce paradoxe, cette impossibilité logique doit se masquer, puisqu'elle ne peut jamais se régler ni réellement ni totalement. Donc elle ne peut se masquer autrement que par l'effet *imaginaire*, qui provient de la fonction de l'idéologie. On doit rappeler la définition de l'idéologie: « l'idéologie représente le rapport *imaginaire* des individus à leurs conditions réelles d'existence. »²⁶ Et c'est dans l'espace *impossible et réel*, donc paradoxal au sens fort, que l'effet imaginaire de l'idéologie doit se mettre en marche. Plus précisément, à l'envers il faudrait dire inversement que, parce que l'effet est à la fois réel et imaginaire, le statut de l'espace est ou impossible ou paradoxal. En ce qui concerne cet espace idéologique la chose est compliquée. L'effet relevant de l'espace idéologique est bien réel et pratique, car il fait naître un sujet concret dans la réalité. Cependant, il faut dire en même temps qu'il se fait entièrement dans l'exigence logique et abstraite, qui également relève du même espace idéologique. En bref, cet espace consiste en un entrelacement de deux phases réelle et logique.²⁷ Ou plutôt on ferait mieux de dire que cet entrelacement rend possible l'espace même de l'idéologie.

Or, d'un autre point de vue cet effet est aussi banal que singulier, parce qu'il n'est qu'un aspect habituel des pratiques quotidiennes. Rappelons-nous une fois encore la scène exemplaire du fonctionnement de l'idéologie. Ce n'est qu'une scène banale. Il importe pourtant de se rendre compte que la simple conversion

²⁴ *Ibid.*, pp. 298-299.

²⁵ *Ibid.*, p. 301.

²⁶ *Ibid.*, p. 296, souligné par nous.

²⁷ On pourrait traiter cet espace comme espace du discours. Sur cet autre point de vue, voir J.-A. Miller, « La suture (éléments de la logique du signifiant) » in *Cahiers pour l'analyse*, n° 1, 1966. Sur un autre point de vue, voir E. Laclau & Ch. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, 1985, London, Verso.

physique de 180 degrés permet que l'interpellation idéologique accomplisse sans peine la tâche impossible de constituer un sujet. Cela veut dire que cet événement quotidien se passe de façon extraordinaire dans l'espace paradoxal et entrelacé de l'idéologie. Un tel événement ordinaire surmonte l'impossibilité réelle même par l'exécution des pratiques pour changer de fait l'espace contradictoire en un espace unifié. Il faut considérer comme matérielle au sens fort la qualité banale mais extraordinaire de l'événement. Parce que c'est au point d'entrelacement même qu'on se trouve sans aucun doute en face de l'impossibilité ontologique de tout l'être, à savoir de la matérialité nue de la réalité. Après tout, notre exemple démontre que la simple conversion physique signale l'existence de l'entrelacement dans la réalité; et que l'existence du sujet tient à elle de manière décisive. En même temps, elle franchit l'entrelacement par son acte pratique et matériel; mais ce franchissement se passe effectivement dans l'imaginaire. On trouve là la deuxième modalité de la matérialité de l'idéologie.

Il va de soi que, dans l'espace de deuxième matérialité de l'idéologie, il s'agit de l'entrelacement immanent à l'effet idéologique. Expliquons-nous un peu schématiquement. On a dit que l'entrelacement se faisait entre les phases pratique et idéale. En d'autres termes on peut dire qu'en effet la réalité consiste en l'écart entre ces deux phases: les phases *réelle* et *logique*. En général on considère à la manière empiriste qu'elles correspondent l'une à l'autre comme une figure dans un miroir. Cependant, au travers des considérations sur la théorie rousseauiste de contrat social, on comprend qu'au moment critique de devenir social il n'y a pas de correspondance univoque mais un décalage entre une idée et sa fonction réelle, c'est-à-dire qu'il y a une discordance surdéterminée entre *le réel* et *le logique*. Cela ne veut pas dire pour autant que ce décalage ne se situe qu'au niveau des idées, donc qu'il n'est qu'abstrait et fictif. Mais le fait que la société existe toujours déjà démontre qu'il est fort bien réel, et effectif envers la réalité. Nous avons tout à l'heure désigné comme matériel cet entrelacement ou ce décalage factuel.

Maintenant on peut dire que l'idéologie détermine une figure de réalité au travers de ce point d'entrelacement en le rendant invisible, mais en laissant inévitablement des traces. D'ailleurs dans la réalité l'effet de l'idéologie occupe une position exceptionnelle, laquelle ne peut pas s'apercevoir en même sens qu'un effet idéal (par exemple, de la religion) s'aperçoit, car on ne touche la réalité qu'après l'intervention de l'idéologie. L'entrelacement des phases fait émerger l'effet de la cause *absente*. Ou plutôt il conditionne l'espace spécifique où l'absent surgit dans la réalité, c'est-à-dire un espace imaginaire où l'idéologie fait disparaître l'impossibilité réelle de la réalité. Au travers de cet espace paradoxal,

SUR LA THÉORIE ALTHUSSÉRIENNE DE L'IDÉOLOGIE

l'effet de l'idéologie intervient dans la réalité. On peut donc situer la fonction de l'idéologie dans cet entrelacement ou ce décalage entre deux phases de la réalité: le réel et le logique.

En bref, l'entrelacement se trouve au point où l'absent se présente pour annuler la contradiction entre l'impossibilité réelle et l'exigence logiquement nécessaire. Donc on peut considérer l'entrelacement des phases comme un point aveugle. Etant réel mais invisible, le point aveugle absorbe toutes les lumières. On peut dire alors qu'un point aveugle dans la réalité est un gouffre *béant* lequel est, métaphoriquement, vide et noir mais plein d'une lumière mate absorbée. Une telle béance est, pour nous sujets humains, tout à fait matérielle comme une blessure béante dont la douleur nous rappelle notre existence limitée.

* * *

Il va sans dire que nous n'avons traité qu'un aspect de l'idéologie. Bien qu'il soit important, on ne doit pas ignorer d'autres aussi importants. Par exemple, l'aspect pratique au sens propre de l'idéologie dans les AIE. Si on donne trop d'importance à la réalité matérielle de l'abstrait, on tend à laisser échapper la fragilité pratique de l'idéologie. Les AIE désignent pratiquement des champs de bataille idéologiques. Comme le dit Althusser, l'effet de l'idéologie change aisément son sens en fonction de la stratégie qui lui donne une position. Car la base de l'idéologie est en un point absent, de sorte que l'effet idéologique, qui provient de ce point contradictoire, n'est ni rigide ni certain. Les AIE rendent visible le front de bataille idéologique. Comme la pratique détermine le front, elle est un enjeu décisif. Donc il y a là un espace pour la lutte politique.

Il est possible de dire que le concept des AIE est descriptif et heuristique. Pourtant ce n'est pas du tout au sens de la description du système social, mais au sens d'une cartographie explorant la configuration topographique des forces sociales. Nous sommes donc en face d'un vaste champ d'investigation théorique et politique.

(Chercheur associé de la Société japonaise pour la promotion de la science)