

Althusser : une nouvelle pratique de la philosophie entre politique et idéologie. Conversation avec Étienne Balibar et Yves Duroux (Partie II)

Étienne Balibar, Yves Duroux, Fabio Bruschi et Eva Mancuso



Éditeur

Groupe de Recherches Matérialistes

Édition électronique

URL : <http://grm.revues.org/722>

DOI : 10.4000/grm.722

ISSN : 1775-3902

Référence électronique

Étienne Balibar, Yves Duroux, Fabio Bruschi et Eva Mancuso, « Althusser : une nouvelle pratique de la philosophie entre politique et idéologie. Conversation avec Étienne Balibar et Yves Duroux (Partie II) », *Cahiers du GRM* [En ligne], 8 | 2015, mis en ligne le 16 décembre 2015, consulté le 01 octobre 2016.

URL : <http://grm.revues.org/722> ; DOI : 10.4000/grm.722

Ce document a été généré automatiquement le 1 octobre 2016.

© GRM - Association

Althusser : une nouvelle pratique de la philosophie entre politique et idéologie. Conversation avec Étienne Balibar et Yves Duroux (Partie II)

Étienne Balibar, Yves Duroux, Fabio Bruschi et Eva Mancuso

NOTE DE L'ÉDITEUR

Nous publions ici la transcription d'une conversation avec Étienne Balibar et Yves Duroux que nous avons enregistrée le premier mars 2015 à Paris et à laquelle Andrea Cavazzini a également participé. Le point de départ de cette discussion est un texte que nous avons envoyé à É. Balibar et Y. Duroux afin de les interpeller et d'amorcer le dialogue. Dans la mesure où il contenait, plutôt que des questions ponctuelles, un questionnement visant à traverser la trajectoire d'Althusser à partir de quelques-unes de ses problématiques fondamentales, É. Balibar et Y. Duroux ont proposé des « variations libres » sur les thématiques que nous avons proposées. Cet entretien se compose donc, d'une part, des questions que nous avons envoyées à nos interlocuteurs et, d'autre part, de la retranscription de la conversation qui en a découlé. Pour des raisons pratiques, nous avons divisé le dialogue en deux parties : l'une publiée dans ce numéro et l'autre dans le 7^e numéro des *Cahiers du GRM* consacré lui aussi à la pensée d'Althusser.

Questions

Althusser et la politique

- 1 La première série de questions que nous aimerions vous poser porte sur la conception althusserienne de la pratique politique. Bien qu'au premier abord ce thème puisse

paraître secondaire dans l'œuvre d'Althusser, force est de constater que, dès ses premiers essais, tout particulièrement « Contradiction et surdétermination », c'est bien la construction d'une pensée de et pour la pratique politique qui constitue le souci central de la réflexion althussérienne.

Sur la différence et le rapport structure/conjoncture

- 2 Cette réflexion sur la politique semble d'emblée, et de manière constante tout au long de l'œuvre d'Althusser, devoir passer par la détermination du rapport entre structure et conjoncture. Celui-ci n'est donc pas par hasard l'un des problèmes le plus débattus de la pensée d'Althusser. Même parmi les althussériens, ce couple conceptuel a été d'emblée perçu comme marquant une distinction, voire même une opposition : d'où la possibilité, suggérée par Balibar dans « L'objet d'Althusser »¹, de distinguer des althussériens de la structure et des althussériens de la conjoncture. À la lumière des inédits publiés dans les dernières années, on peut toutefois remarquer que Althusser a, de manière assez cohérente, toujours considéré ces deux termes comme deux spécifications d'un même objet, qu'on pourrait définir à partir des textes des années 80 comme le devenir-nécessaire de la contingence. Peut-on considérer que ce problème hantait Althusser dès le début des années 60 ? Est-ce que de ce point de vue Lire « *Le Capital* » diffère de *Pour Marx*, et ces deux ouvrages des écrits des années 80 ? Quel est le sens de l'identification tendancielle de la structure et de la conjoncture et pourquoi fallait-il néanmoins marquer leur différence ? De quelle manière la détermination du rapport entre structure et conjoncture permet-elle de penser la pratique politique et peut-elle être mise au service de celle-ci ? Cette question nous paraît d'autant plus importante qu'elle permet de saisir la place et l'importance changeantes de la lutte des classes dans la pensée d'Althusser. D'autre part, dans « L'objet d'Althusser », avant de faire allusion à la distinction entre les althussériens de la conjoncture et ceux de la structure, Balibar suggère que la critique du déterminisme du sens de l'histoire « au nom de la singularité des conjonctures » constitue le « côté léniniste et plus encore machiavélien » des analyses d'Althusser. Pourriez-vous revenir sur la place de Machiavel dans le dispositif althussérien et dans ses transformations ? Quel rôle a joué la lecture de Gramsci dans le rapport d'Althusser à Machiavel dans les années 1960 puis dans les années 1970 ?

Sur le communisme

- 3 La présence de Machiavel devient ainsi de plus en plus significative chez Althusser à partir des années 70. Elle lui permet entre autres de revenir sur la question de la pratique politique par le biais d'une réflexion sur les rapports entre fins et moyens. Cette question nous donne accès à une problématique (rarement analysée par les lecteurs d'Althusser) qui nous paraît tout à fait essentielle, à savoir le rapport entre Althusser et ce que certains appelleraient aujourd'hui l'« Idée du communisme ». Althusser a toujours veillé à ne pas se lancer dans des spéculations sur ce que pourrait être la société communiste à venir, sans doute pour esquiver ces formes d'utopie qui pourraient entraver « l'analyse concrète de la situation concrète ». Il s'est limité tout au plus à parler d'« îlots de communisme » supposément déjà présents dans les interstices de notre société. Il nous semble néanmoins que quelque chose comme une idée du communisme soit à l'œuvre dans sa pensée, notamment lorsqu'il s'efforce de thématiser, de manière plus explicite qu'auparavant, la pratique politique communiste (mais peut-être aussi la pratique du

philosophe matérialiste). C'est ce qui ressort tout particulièrement des débats des années 70 autour de la critique de l'État et de la dictature du prolétariat. Cela émerge clairement dans l'ouvrage de Balibar *Sur la dictature du prolétariat*². Dans cet ouvrage, la différence entre, d'un côté, la dictature du prolétariat et, de l'autre, la gestion bourgeoise de l'État et celle qui a cours dans les pays du socialisme réel est marquée par l'idée que dans la dictature du prolétariat la politique devrait être réfléchie *du point de vue du communisme*, ce qui rend impossible toute réduction de la politique à un mode de gouvernement. Il nous semble qu'au fond Althusser pensait quelque chose de similaire lorsqu'il réfléchissait à cette nouvelle pratique politique que devrait être la politique communiste (ainsi qu'à cette nouvelle pratique de la philosophie que devrait être la philosophie matérialiste), en parlant par exemple de « stratégie communiste », et ceci malgré vos différends au niveau de la question de savoir si cette nouvelle pratique de la politique devait avoir lieu hors État ou au sein de l'État. Pourriez-vous revenir sur ce débat en nous aidant à mieux comprendre le rôle éventuel de quelque chose comme une idée du communisme chez Althusser ?

Althusser et le subjectif

- 4 La question de la pratique (politique ou autre) se rattache systématiquement chez Althusser à celle du sujet – catégorie qu'il reléguait dans la sphère de l'idéologie. Si l'on est au courant de la conception althussérienne de l'idéologie, on ne peut toutefois penser que le but d'Althusser était par-là de faire disparaître purement et simplement cette catégorie. Pour marquer la spécificité de la position d'Althusser à propos de la catégorie de sujet, Badiou affirme ainsi que, si chez Althusser il n'y a pas de théorie du sujet, il y a bien quelque chose comme une théorie du « subjectif sans sujet »³. La question est ainsi de savoir si et comment Althusser a été capable d'en saisir la nature et la fonction spécifiques.

Sur la science et l'idéologie

- 5 Le premier problème qui se pose à ce niveau est bien connu. Althusser oscille entre l'idée que la science peut transformer « de l'extérieur » l'idéologie lorsqu'elle est transmise aux masses par la formation théorique et l'idée qu'elle doit être elle-même « idéologisée » pour être efficace, qu'elle doit donc être doublement inscrite dans la topique – ce qui suppose que quelque chose doit se passer au sein même de l'idéologie pour que la science puisse y intervenir efficacement (on peut penser aux idées esquissées par Althusser d'une pluralité d'interpellations ou d'une interpellation qui se décentre au moment même où elle est lancée). Cette question recoupe ainsi le problème du « théoricisme » et du « pédagogisme » d'Althusser. En revenant plus en général sur les enjeux de l'autocritique d'Althusser, pourriez-vous nous dire si et comment les transformations de la position d'Althusser concernant la pratique théorique ont correspondu à une transformation du statut de la catégorie de sujet ? L'enjeu principal de ces transformations est par ailleurs la conception althussérienne de la philosophie. Celle-ci semble ainsi devoir jouer un rôle majeur dans la détermination de la conception althussérienne du subjectif. En même temps, s'il n'y a pas de sujet de la science et que le sujet est toujours idéologique, peut-on parler de quelque chose comme un sujet de la philosophie ? À la lumière de ces remarques, est-ce que, à votre avis, la célèbre critique de Rancière à l'égard d'Althusser a visé la bonne cible et a été capable de l'atteindre ?

Sur Spinoza

- 6 La question du sujet pourrait par ailleurs être articulée à celles des affects et de l'inconscient. Dans les chapitres de *L'avenir dure longtemps* consacrés à Spinoza et Machiavel, Althusser traite du « déplacement interne des “passions tristes” en “passions joyeuses” »⁴ que l'on trouve chez Spinoza et qui « fait tout à fait penser par avance à Freud ». Dans ses écrits autocritiques, Althusser a rattaché sa conception de la coupure de la science avec l'idéologie à la théorie spinoziste du passage du premier au deuxième genre de connaissance. Cependant, rien n'y est dit sur la question de la « transition éthique », c'est-à-dire de la conversion des passions tristes en passions joyeuses. Et, même si l'intérêt d'Althusser pour la psychanalyse et la question du déplacement semble transparaître dans « Le “Piccolo”, Bertolazzi et Brecht »⁵, où il évoque un rapport actif à l'idéologie qui pourrait peut-être renvoyer à la transition éthique de Spinoza, la coupure n'est jamais, dans *Pour Marx*, explicitement définie comme cette conversion passionnelle – cette transformation subjective – que chacun pourrait opérer en droit. À partir de là, la rupture avec l'idéologie nécessite-t-elle obligatoirement, pour Althusser, un passage par la connaissance scientifique ? La « coupure » est-elle seulement rupture avec un système conceptuel déterminé, ou bien peut-elle également être une prise de distance avec certaines déterminations de l'idéologique défini comme cette « structure imaginaire qui existe non seulement sous la forme de concepts, mais aussi sous la forme d'attitudes, de gestes, de conduites, d'intentions, d'aspirations, de refus, de permissions, d'interdits, etc. »⁶, prise de distance qui à la fois requiert et rend possible un certain déplacement passionnel ? À l'époque de *Pour Marx*, Althusser appréhende-t-il déjà Spinoza à partir de cette question de la conversion des passions, lit-il Spinoza à travers Freud afin de penser la question de la prise de distance avec l'idéologie ? Et s'il ne le fait pas, y a-t-il des raisons à cela ? Celles-ci ont-elles un lien avec le problème posé par le rapport des intellectuels aux masses ? D'autre part, quel est le rapport d'Althusser à l'ouvrage de Deleuze sur Spinoza lorsqu'il sort en 1969⁷ ? L'a-t-il lu ? Et si c'est le cas, est-il possible, selon vous, que cette lecture ait eu une quelconque incidence sur son rapport à Spinoza ?

Sur la psychanalyse

- 7 Le problème de la conversion passionnelle implique d'aborder le rapport d'Althusser à la psychanalyse. Nous aimerions d'abord vous demander de nous parler du « groupe Spinoza », où l'étude du rapport entre idéologie et inconscient, et la question de l'effet-sujet, occupent une place centrale. Le travail de ce groupe nous semble à certains égards constituer la version proprement althussérienne des *Cahiers pour l'analyse* (auxquels ont d'ailleurs collaboré plusieurs membres du groupe). Quel rôle vouliez-vous faire jouer au rapport entre marxisme et psychanalyse et par conséquent entre idéologie et inconscient ? Plus tard, dans *L'avenir dure longtemps*, Althusser pense la vertu machiavélique à partir de concepts freudiens (inconscient, déplacement, etc.) pour faire du Prince une sorte d'analyste. Cette façon d'appréhender Machiavel à travers la psychanalyse était-elle déjà présente dans les années 1960 ? Ou bien, est-ce que le point de contact entre Althusser et la psychanalyse change après la tentative du groupe Spinoza ? On a en effet l'impression qu'Althusser abandonne progressivement toute tentative d'articuler directement (disons au niveau de leurs objets) marxisme et psychanalyse et que c'est justement une analyse des rapports entre le geste du philosophe

matérialiste et celui de l'analyste qui prend sa place. Dans quelle mesure peut-on trouver chez Althusser une conception « analytique » de l'intervention intellectuelle ?

Conversation avec Étienne Balibar et Yves Duroux⁸

- 8 Eva Mancuso : On passe à la question sur la transition éthique qui s'interrogeait sur l'intérêt d'Althusser pour la question du devenir actif chez Spinoza.
- 9 Yves Duroux : Je ne sais pas... Cette question est assez compliquée parce que c'est vrai qu'il y a une première interprétation de la coupure, une interprétation complètement épistémologique qui en fait un processus de pensée. Mais vous avez tout à fait raison de dire qu'à un certain moment – il l'écrit plusieurs fois, vous le citez – Althusser s'est bien rendu compte que, comme vient de le dire Étienne, la théorie toute seule, ça ne peut pas exister. Tu peux la produire éventuellement comme une sorte de moment d'épuration absolue, mais dès qu'elle retourne à la pratique, elle tombe forcément dans ce qu'on va appeler le premier genre. Ça ne peut pas être autrement. Alors quand ça retombe dans le premier genre, il y a deux stratégies : il y a la stratégie pédagogique. C'est là-dessus que Rancière s'oppose à Althusser. L'opposition de Rancière à Althusser, c'est le Maître ignorant point final. Althusser pour Rancière, c'était un prof qui voulait enseigner le marxisme, etc., alors que, pour Rancière, enseigner est une chose impossible, ce que Freud pensait aussi...
- 10 Étienne Balibar : C'est une chose impossible, ou c'est une chose ignoble ?
- 11 YD : Non c'est une chose impossible. Il faut voir ; je l'ai dit plusieurs fois à Rancière : « Tu sais mon vieux, ce que tu racontes c'est déjà dans Freud », alors il n'était pas content du tout. Il a fini par l'accepter dans l'entretien avec Jeanpierre et son copain, qui lui posent cette question⁹, il dit : « Oui c'est vrai, j'admets, le sujet supposé savoir c'est celui qui ne sait pas, etc. » Puis il y a une autre chose effectivement, et si ce n'est pas la pédagogie, qu'est-ce que ça peut être ? Et là, vous renvoyez à l'article sur Bertolazzi et Brecht¹⁰ – qu'Étienne décrit toujours comme centre absent, mais actif de *Pour Marx*, et il a sans doute raison – ; c'est autre chose vous comprenez bien, c'est autre chose, ce n'est pas pédagogique, c'est un type de transformation énigmatique, mais en même temps qui d'une certaine façon permet à chacun de s'approprier le vrai qu'il y a dans la science. Et s'approprier le vrai dans la science, c'est par un chemin qui est forcément ailleurs que dans la science. Ceci étant dit, ça reste ouvert parce que vous citez une phrase selon laquelle l'idéologie est une « structure imaginaire qui existe non seulement sous la forme de concepts, mais aussi sous la forme d'attitudes, de gestes, de conduites, d'intentions, d'aspirations, de refus, de permissions, d'interdits, etc. »¹¹... Althusser avait toujours dit qu'il y a les idéologies théoriques et les idéologies pratiques, mais à part ce que vous citez là, « intentions, gestes, etc. », il n'en a quasiment rien dit...
- 12 EB : Pierre Macherey pense que tout est là-dedans, il en fait un grand développement, en se servant aussi de travaux postérieurs de Bourdieu et de Foucault¹²...
- 13 YD : Non, idéologie pratique d'une certaine façon c'est plus compliqué... Bon, il n'y a pas de théorie des affects chez Althusser. Le livre III de *l'Éthique*, il ne l'a pas traversé ou alors... Il est passé au-dessus, donc c'est un vrai problème, c'est un vrai problème... Je pense que c'est une question très importante... Tu sais quand il dit que la théorie existe deux fois : une première fois comme théorie du tout, une deuxième fois elle se réinscrit en tant qu'elle est à l'intérieur du tout, mais elle ne peut pas être à l'intérieur de la

théorie, elle doit être ailleurs, et où veux-tu qu'elle soit ? Elle n'est pas dans les machines, elle est dans la tête des gens. Et c'est quoi la tête des gens ? Et là on est renvoyé aux idéologies pratiques, sur lesquelles je suis désolé, moi je ne l'ai jamais vu écrire quelque chose de plus long que cette suite-là « intentions, gestes, etc. »

- 14 EM : Mais, dans « Idéologie et appareils idéologiques d'État », c'est de cela qu'il parle, non ?
- 15 YD : Oui, il dit que c'est matériel, mais le problème c'est qu'il ne le développe pas... « Idéologie et appareils idéologiques d'État », Étienne, il faut que tu leur racontes, c'est sorti d'où ? C'est sorti du séminaire sur l'École¹³ où Pierre Macherey avait insisté énormément sur les pratiques. On avait montré ce texte à Althusser et ça l'avait frappé et il en a sorti son texte sur les appareils idéologiques d'État...
- 16 EB : Oui ça l'avait frappé parce qu'il avait des idées du même genre...
- 17 YD : Oui, mais moi je ne l'ai jamais vu exposer ces idées...
- 18 EB : Mais maintenant qu'on a publié ce livre étrange, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*¹⁴, il y a des dizaines et des dizaines de pages sur les pratiques, mais il y a tellement de pratiques, que tout devient pratique...
- 19 EM : Oui, mais cette question de la rupture avec l'idéologie, de la prise de distance avec l'idéologie en tant que milieu dans lequel on est toujours pris, c'est-à-dire en tant qu'idéologie pratique, il me semble que cela concerne le devenir actif du « sujet de l'idéologie », si on peut parler dans ces termes... Est-ce que le « sujet idéologique » peut prendre de la distance avec l'idéologie pratique et pas seulement avec une idéologie théorique déterminée ?
- 20 EB : Ça c'est parce que vous raisonnez dans une problématique qu'Althusser et les althussériens avaient essayé de mettre à l'écart et qui est redevenue incontournable. C'est justement la problématique du sujet, l'idée qu'on ne peut pas se passer de la catégorie de sujet. Badiou écrit qu'Althusser a voulu fabriquer...
- 21 YD : Du subjectif sans sujet !
- 22 EB : Oui du subjectif sans sujet, mais ce n'est pas tout à fait vrai. C'est sûr qu'Althusser avait voulu déloger le sujet de la place de l'agent et ensuite il se rend compte lui-même, il le dit justement dans le *Machiavel et nous*, au début, que plutôt que de sujet, il faudrait parler d'agent. C'est le genre de formule qui laisse un peu rêveur parce qu'on se rend bien compte qu'il a compris que c'était simplement un autre nom pour la même chose. Une fois qu'on a remplacé le sujet par l'agent, on a toujours le sujet sauf que...
- 23 YD : Non ce n'est pas un autre nom Étienne... C'est vrai que la question est ouverte parce qu'avec « agent », on va être renvoyé au support du rapport : le fameux *Träger*. Cette phrase de Marx qui fascinait Althusser : « je ne peins pas en rose le capitaliste, je n'ai rien contre lui, il n'est juste que le support du rapport de production ». Autrement dit, c'est un agent, mais c'est un agent uniquement défini par son « agency ».
- 24 EB : Oui, mais là on est vraiment dans la structure et pas dans la conjoncture. L'agent en question ne fait rien de politique, il se contente de faire fonctionner la machine...
- 25 YD : Quoi ? Mais c'est entièrement politique ! Exploiter quelqu'un, c'est entièrement politique ! Si tu regardes un peu comment marche une entreprise, c'est de la politique !
- 26 EB : Oui, mais c'est de la politique « routinisée » ; c'est de la politique non-stop, mais parfaitement codifiée.

- 27 YD : Est-ce que tu crois que c'est moins codifié quand nos amis les politiciens...
- 28 EB : Ben non, ça l'est encore plus.
- 29 YD : Alors, pour moi c'est de la politique... Le rapport de production on peut dire que c'est un rapport politique à condition de ne pas tomber dans les trucs gauchistes de Coriat, etc., des années 70¹⁵.
- 30 EB : Méfie-toi parce que les trucs gauchistes de Coriat, c'était, en moins bien peut-être, ce que disaient Tronti, Negri et les opéraïstes...
- 31 EM : À propos de la question du rapport de production : quand, dans la « Soutenance d'Amiens », Althusser affirme que les individus peuvent être parties prenantes et donc actifs seulement dans la mesure où ils sont pris dans des rapports (économiques, idéologiques ou politiques). Qu'est-ce que ça veut dire, pour Althusser, être actif dans des rapports de production ou idéologiques déterminants ? Est-ce que les individus pris dans ces rapports doivent devenir actifs par le biais d'un processus de transformation subjective ou bien est-ce qu'ils sont toujours déjà actifs ?
- 32 YD : Alors là on est renvoyé à une question extrêmement importante à mon avis : qu'est-ce que c'est qu'une transformation subjective ? Pour moi, c'est une question cruciale. Et là-dessus, c'est vrai que Badiou a inventé son système à lui avec l'évènement, etc. N'empêche qu'il pose cette question : pourquoi y a-t-il du nouveau ? C'est vrai que, dans le « Bertolazzi et Brecht », la question de la transformation subjective est ouverte. La pièce s'arrête, Nina sort.
- 33 EB : Non, mais moi j'ai quelque chose à dire là-dessus...
- 34 YD : Mais bien entendu ! Moi, je n'en dis pas tellement plus. Après vous passez à la psychanalyse, je me rappelle quand j'étais allé à Liège, j'avais dit plus ou moins... C'est pour ça que j'ai reconnu quand même deux trois trucs sur la phrase que vous notez à la fin qui m'a frappé sur la conception analytique de l'intervention intellectuelle. C'est ça que j'avais dit¹⁶.
- 35 Et donc c'est vrai que cette question, j'ai l'impression qu'elle n'est pas thématifiée chez Althusser, elle existe seulement « à l'état pratique ». Mais je pense que cette question d'une certaine façon elle est incontournable, Étienne.
- 36 EB : Elle n'est pas plus incontournable chez Althusser que chez d'autres. Mais comme elle est incontournable, Althusser n'a pas pu l'éviter...
- 37 YD : Oui bon, on peut dire ça comme ça... On peut dire beaucoup de choses sur son rapport à la psychanalyse, qui est quand même assez compliqué. Althusser avait bien compris quelque chose, ce n'est pas possible de ne pas comprendre quand tu fréquentes ça pendant quarante ans, hein... Donc qu'est-ce que tu veux dire là-dessus Étienne ?
- 38 EB : Moi je voulais dire trois choses, mais je vais essayer de les dire vite. Premièrement, pour repartir de la question de la troisième partie de *l'Éthique*, on pourrait commencer par dire qu'une des raisons pour lesquelles Althusser ne s'intéresse pas à la troisième partie de *l'Éthique* ou ne la travaille pas en détail, c'est parce qu'il pense que la psychanalyse a repris la question et redit la même chose en mieux si vous voulez ; alors c'est vrai ou c'est faux, il faut discuter... C'est le point de départ d'une longue discussion sur la très profonde affinité de Freud et de ce Spinoza dit sur les affects et sur tout le rapport des affects et des images ou des idées qui sont des images dans la troisième partie de *l'Éthique*...

- 39 YD : Freud a toujours dit qu'il ne voulait pas lire Spinoza, mais qu'il était dans l'atmosphère de Spinoza.
- 40 EB : Alors on peut dire des choses très grosses, évidemment. Ça c'est le premier point. Le second point embraye sur le rapport à la psychanalyse, à propos de Bertolazzi et Brecht. J'ai fait une conférence aux États-Unis sur ce texte. J'avais essayé d'organiser un cours sur Althusser et l'idéologie autour du thème de la dramatisation, de l'utilisation par Althusser des modèles de mise en scène ou de scène dramatique – d'ailleurs Rancière a écrit un beau texte là-dessus qui m'a beaucoup servi et d'autres gens aussi¹⁷. Alors évidemment il fallait repartir du Bertolazzi et Brecht, en deçà du Bertolazzi et Brecht il fallait remonter à la façon dont des philosophes qu'Althusser connaît par cœur traitent de la question du rôle des idées dans l'histoire, du rapport entre sujet, idée et historicité comme d'un drame. Alors on s'aperçoit que c'est tout le monde évidemment. Mais il y a des choses particulièrement frappantes, le texte de Marx sur le « 18 Brumaire » est très frappant de ce point de vue. En tout cas, j'ai été obligé de repartir du « Bertolazzi et Brecht » et puis d'arriver à *Machiavel et nous*.
- 41 Dans *Machiavel et nous*, Althusser est très près du paradoxe du comédien de Diderot. Il explique que la puissance, la *virtù*, la capacité exceptionnelle de l'homme politique, c'est de se servir non seulement des passions des autres, mais des siennes, de façon à construire une scène sur laquelle il apparaît comme le représentant. Fabriquer un théâtre et paraître comme sur un théâtre. Tout cela a été lié à beaucoup de préoccupations que les gens avaient en France à l'époque, sur la monarchie absolue, le roi-machine d'Apostolidès, l'idée de la machinerie théâtrale comme armature fondamentale de l'appareil idéologique d'État de la monarchie française. Dans le texte sur Machiavel, Althusser ne dit pas que le Prince est un Roi-Soleil qui construit une machine pour se mettre en scène ; il dit que le prince est celui qui se sert de ses propres passions, de sa propre *persona*, comme un acteur ferait d'un rôle, quelque chose comme ça... bon, mais alors ça c'est le point d'arrivée... et je vais y revenir.
- 42 Au point de départ, il y a le « Bertolazzi et Brecht », et une chose qui m'a frappé, c'est qu'à la même époque Lacan développait une théorie de la fin de la cure qui était fondée sur l'idée de la traversée du fantasme. La cure psychanalytique dont Althusser a en effet beaucoup essayé de s'inspirer pour penser la pratique politique ou la subjectivation politique était censée justement, par une suite de manœuvres et de moments à la fois interprétatifs et intersubjectifs au niveau transférentiel, produire, à l'improviste en général dans la présentation de Lacan, un moment dans lequel en quelque sorte le voile se déchire, le voile du fantasme se déchire. Althusser a beaucoup dit ensuite, dans le moment théoricien et y compris sur la base du spinozisme, de l'objet de connaissance qui n'est pas l'objet réel, qu'il avait eu tort de dire dans son premier texte de *Pour Marx* que le marxisme traversait l'idéologie pour toucher le réel. Ensuite, il s'est autocritiqué en disant que c'était de l'empirisme. Et dans le « Bertolazzi et Brecht », il essaye d'énoncer ça sous une modalité qui ne soit pas empiriste. Alors évidemment cette modalité on la connaît assez bien parce que d'autres interprètes de Lacan s'en sont beaucoup servis et puis ils ont conféré à la chose éventuellement une connotation apocalyptique, etc.
- 43 Mais je crois que ce modèle présent à ce moment-là, c'est l'idée que – c'est une première possibilité – qu'il y a des moments ou des conditions qui relèvent de la pratique politique, qui à la fois en résultent et qui l'engendrent, dans lesquelles le sujet sort de l'idéologie. La question qui se pose, c'est : est-ce que c'est encore un sujet celui qui sort de l'idéologie ? La troisième chose que je voulais dire, c'est qu'il me semblait qu'il y avait un autre modèle

qui fonctionnait chez Althusser et ça nous ramène à ce que j'ai déjà dit depuis le début – vous voyez bien qu'en ce moment c'est ça qui me travaille – c'est-à-dire à la question de l'écart. Je ne sais pas comment rattacher ça à la question du sujet je dois le dire... Mais, il me semble qu'en tout cas, dans ces années-là, Althusser et d'autres autour de lui ont essayé de travailler l'idée, plutôt brechtienne que psychanalytique, d'opérateur de distanciation par rapport à l'idéologie. Sur la distanciation, nous avons là Yves qui est un spécialiste, et même l'interlocuteur d'Althusser à beaucoup d'égards sur la question de Brecht, donc je vais lui laisser la parole... Mais la distanciation évidemment, elle opère aussi dans le texte sur « Bertolazzi et Brecht ». Il y aussi ça, et surtout ensuite dans le texte qui vient après « Sur Brecht et Marx »¹⁸. Alors, c'est évidemment malaisé à utiliser. Mais je ne crois pas que ça soit tout à fait la même chose que la traversée du fantasme.

44 YD : Non, ce n'est pas la même chose.

45 EB : Ce n'est pas la même chose que la traversée du fantasme, ce n'est pas le surgissement du réel dans ce qu'il a d'irréductible à toute représentation, etc. Laisse-moi dire ça quand même en rapport avec Spinoza. L'autre jour, j'étais avec Pierre Macherey à Rennes, il avait fait un exposé sur l'idéologie chez Althusser et autres. Puis après, il y a eu une discussion. Il revenait toujours à la phrase d'Althusser dans le texte sur les appareils idéologiques d'État qui dit que l'idéologie n'est pas le rapport aux conditions d'existence, mais la représentation du rapport aux conditions d'existence. D'abord, Althusser a toujours dit ça, c'est le point fondamental : « L'idéologie n'est pas une représentation ou si c'est une représentation, c'est la représentation d'un premier rapport » ; deuxièmement cette idée vient très profondément de Spinoza. Et là, la troisième partie de l'*Éthique* est très utile. Spinoza dit que les idées de la conscience, les représentations de l'imaginaire ne sont pas – c'est une grosse différence avec tout le rationalisme – des représentations fausses, parce que subjectives, des objets de l'expérience, mais la façon dont nous formons dans notre esprit, dont nous prenons conscience – c'est la conscience – de ce mélange que constitue l'état de notre propre corps et la rencontre avec des objets extérieurs. Ce sont des idées du rapport que notre corps ou notre individu entretient avec les conditions qui agissent sur lui naturellement. Il y a un redoublement à cet endroit-là. Et je crois que l'idée d'Althusser était que le redoublement donne prise à un écart, à une distanciation, peut-être tout simplement – ce qui est aussi assez spinoziste – sous la forme de la compréhension de cette relation, de cette complexité. Mais je m'arrête là parce que ce que je dis est vaseux et qu'il va me corriger.

46 YD : Non, non...

47 EB : Je pense que les althussériens du moment ont pensé à deux opérateurs, y compris Althusser lui-même. Pour moi, élève de Canguilhem, l'opérateur de la distanciation et le moyen d'appliquer le *verum index sui et falsi*, c'était la science (c'était le fond comtien d'Althusser que je suivais à fond et qui avait nourri l'épistémologie française). Mais Macherey lui, dans son bouquin sur la production littéraire, avait développé l'idée que c'était l'art, ou la littérature plus exactement, qui était une façon d'essayer de donner corps à l'autre hypothèse qu'Althusser avait aussi envisagée, et je m'arrête là parce que ne peux pas en dire plus, mais je crois que c'était l'autre modèle sur lequel il essayait de travailler. Alors est-ce que l'on peut mettre ça en rapport avec un mode de constitution du sujet ou de subjectivation... Je ne sais pas, je ne sais pas...

48 Andrea Cavazzini : Juste une ponctuation, encore une fois... La question de cette voie scientifique vers la compréhension me semble constituer une utilisation très précise d'Althusser. A mon avis on peut la faire rebondir, la faire interagir avec la question de

l'absence ou pas du sujet, d'une problématique de la subjectivité... tout le monde ici connaît les travaux de Maria Turchetto, de Vittorio Morfino, etc., vous aurez l'occasion de lire les entretiens qu'on a faits avec eux¹⁹. Et effectivement là, on a affaire à un Althusser qui est parfaitement fidèle à l'idée qu'il y a des processus sans sujet dans l'histoire et dans la connaissance. Et donc il n'y a aucune problématique du sujet. Et il y a effectivement un primat des sciences dans l'héritage philosophique d'Althusser...

49 EB : Oui, mais avec une nuance, avec une nuance très importante qui nous avait beaucoup agités à l'époque, et je crois qu'Althusser avait concédé ça dans certaines discussions, sur la question du sujet de la science. Le grand débat c'était : est-ce qu'il y a un sujet de la science ? Ou est-ce que la science est un mode de pensée sans sujet ? Le spinozisme rigoureux allait du côté du mode de pensée sans sujet parce que les notions communes, c'est sans sujet, c'est une rationalité qui est comme en Dieu. Alors qu'au contraire évidemment les lacaniens prônaient le sujet de la science. Mais moi je serais tenté de dire que le plus intéressant comme autre utilisation du spinozisme d'un point de vue althussérien un peu interprété, ça ne serait pas de poser la question du sujet de la science, de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas de sujet de la science, c'est de savoir comment la science, ou si tu préfères la production scientifique ou la pratique scientifique, affecte le sujet. Le sujet est nécessairement un sujet de l'idéologie. Donc la question est de savoir si le sujet est transformé par la pratique scientifique, sujet collectif éventuellement... Ce n'est pas la question de savoir s'il est là ou s'il disparaît.

50 EM : La question est de savoir s'il est rendu actif, pour le dire en termes spinozistes ?

51 EB : J'ai une sérieuse tendance à penser qu'il est rendu sceptique...

52 AC : Ah s'il est rendu actif, il n'est plus vraiment le sujet de l'idéologie !

53 EM : Est-ce que le sujet idéologique peut devenir actif ? Moi j'ai l'impression que oui, mais...

54 EB : Althusser aurait dit que tout sujet actif est idéologique et tout sujet idéologique est actif...

55 YD : Non, non moi je vais vous dire... je vais essayer de reprendre un peu en arrière. Je pense qu'effectivement la définition la plus importante d'Althusser sur cette question est celle qui consiste à dire que l'idéologie n'est pas le rapport des hommes à leurs conditions d'existence, mais leur rapport à leur rapport. Ce texte, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », on peut tout à fait dire qu'il s'inscrit complètement dans une sorte de formulation en termes du XXe siècle de Spinoza sur le rapport du corps, sur l'affect en tant que rapport du corps aux conditions extérieures et disons la reprise en idée de ce rapport. Simplement ce qui me gêne, c'est cette omniprésence de la catégorie de sujet. Chez Spinoza, il n'y a pas de sujet. Il n'y a pas de sujet, mais il y a la conscience de soi, c'est-à-dire la représentation, l'idée de l'affect dont on est conscient. Et c'est vrai que la catégorie de sujet, c'était d'une certaine façon l'ennemi d'Althusser, pourquoi ? Parce qu'il était absolument persuadé que la grande tradition idéaliste, c'était toujours une théorie du sujet.

56 EB : Oui, c'était Descartes, Kant, Husserl...

57 YD : Hegel, Hegel !

58 EM : Hegel parfois il le mettait dans la liste et parfois il l'enlevait non ?

59 EB : Oui, il était tantôt d'un côté tantôt pas...

- 60 YD : Hegel, c'est la plus grande théorie du sujet, elle est merveilleuse ! Notre seule différence (avec Étienne) c'est que lui, il est hégélien, et moi pas. Alors je reviens, on peut tout à fait supposer que quand il y a un changement du rapport à leurs conditions d'existence, par exemple quand des ouvriers se mettent en grève – ils ont un rapport à leurs conditions d'existence qui n'est pas le même que lorsqu'ils sont en train de travailler –, il y a quelque chose qui se passe aussi dans la représentation. Et l'analyse objective sans sujet, à ce moment-là, peut être reprise, et donc il peut y avoir transformation, transformation du rapport, mais parce qu'il y a eu transformation aussi de la condition, c'est-à-dire qu'effectivement, c'est de l'anti-pédagogisme. C'est quoi le pédagogisme ? Le pédagogisme, ça consiste à expliquer aux ouvriers qu'ils sont exploités comme s'ils ne le savaient pas. Mais, quand il y a une grève, à ce moment-là les conditions changent. Je pense qu'il peut y avoir ainsi un type d'appropriation du « discours de la science ». Il y a un point sur lequel Althusser n'a jamais cédé, c'est vraiment la vraie différence avec Rancière. Rancière pense qu'il n'y a pas de science, que ce n'est pas possible ; Althusser jusqu'au bout m'a toujours dit : « Yves, on ne peut pas abandonner le fait qu'il y a des rapports objectifs ».
- 61 EB : Tout à l'heure, tu as dit qu'il avait fini par y renoncer...
- 62 YD : Mais, non ! Je n'ai jamais dit ça ! Le matérialisme, c'est qu'il y a des rapports objectifs. Mais dire que la reproduction du capital, c'est la même chose que l'accumulation primitive, ça ne veut pas dire que l'accumulation primitive échappe aux rapports objectifs... La politique pour Althusser c'est objectif, c'est des rapports objectifs. Mais pour revenir à cette question-là, je dirais que c'est peut-être dans ce point-là qu'on peut arriver à penser l'effet d'activité. On peut même dire y compris dans des termes spinozistes si on veut : joyeux, etc.
- 63 EB : Surtout dans des termes spinozistes !
- 64 YD : Oui absolument ! C'est juste ça que je voulais dire. Mais il faut qu'il y ait changement du rapport aux conditions.
- 65 EB : Quelle est la cible polémique de Spinoza dans la troisième partie de l'*Éthique* ? C'est évidemment Descartes. Enfin pas seulement Descartes, mais en particulier Descartes. Descartes pourquoi ? Parce que Descartes dit que la situation typique est celle dans laquelle l'esprit est actif et le corps passif ou le corps est actif et l'esprit passif et il fonde ça sur la théorie des deux substances, etc. Si l'esprit est actif et le corps passif, les volontés rationnelles de l'esprit s'imposent au corps et le font mouvoir dans la bonne direction et de la bonne façon. Si le corps est actif et l'esprit passif, nous sommes envahis de tristesse, etc.
- 66 YD : C'est à la fois Descartes et les stoïciens... Très important les stoïciens, surtout à l'époque...
- 67 EB : Et les stoïciens, évidemment. Et alors Spinoza dit : *niet*, la seule situation qu'il faut théoriser c'est la simultanéité des deux. « *Simul* », le grand mot qui revient tout le temps dans toutes les premières propositions de l'*Éthique*. C'est-à-dire que ou bien le corps et l'esprit sont actifs, peut-être pas de la même façon, mais les deux choses sont corrélées, ou bien le corps est passif et l'esprit est passif. Plus le corps est actif, plus l'esprit est actif. Plus l'esprit est passif, plus le corps est passif. Alors là ça se complique, parce qu'il est quand même actif. Il y a toujours un fond d'activité. Moi j'ai même réussi à trouver un endroit où il disait qu'il restait toujours un fond de mélancolie, mais enfin peu importe.

68 C'est le point fondamental. Si tu remplaces esprit par théorie, tu obtiens le problème politique dont nous sommes en train de discuter et ce que vient de dire Yves me paraît très éclairant : la question qu'il faut se poser, ce n'est pas de savoir si la théorie, étant une sorte de source – c'est ça le pédagogisme – d'activité potentielle, transforme des sujets passifs en sujets actifs ou bien si inversement les ouvriers, dans leur spontanéité révolutionnaire, transforment la théorie en théorie révolutionnaire. Il faut se demander ce qu'il se passe, à la fois sur le plan du mouvement et sur celui de la théorie, quand on passe en effet de la passivité à l'activité, par exemple de l'assujettissement, de la soumission, etc. à l'activité, c'est-à-dire à la révolte et éventuellement à la transformation, même peut-être à la révolution. Alors naturellement, c'est une solution verbale, d'une certaine manière. Cela revient à dire qu'il ne faut pas mal poser le problème et cette solution verbale n'est pas dénuée de capacité critique par rapport à ce qu'Yves vient d'appeler le pédagogisme, lequel est très profondément implanté dans la tradition marxiste, très puissant chez Marx lui-même, ensuite surtout fondateur de la social-démocratie et, par voie de conséquence, du mouvement communiste à cause du grand mot d'ordre que Liebknecht avait inventé et qui disait ce qu'était l'organisation révolutionnaire des ouvriers, à quoi elle servait : « *Studieren, propagandieren, organisieren* ». « Étudier, diffuser la connaissance, organiser », c'est la descente pédagogique réduite à son essence. Alors évidemment Rancière n'a pas tort de penser qu'Althusser avait été pédagogue dans ce sens-là. Et moi j'en suis venu à penser que tout cela était aussi très lié au fait que la notion même de « théorie » dans la tradition occidentale, qui appartient bien entendu aux philosophies transcendantales que nous citons tout à l'heure et qui remonte jusqu'à Platon, est une conception pédagogue du savoir. En tout cas, elle le devient facilement. C'est une conception pédagogique du savoir : le savoir de la vérité, la science c'est ce qu'on apprend aux gens et ce qui peut s'apprendre et ce qui peut se transmettre. *Mathesis, manthanein mathemata*, etc. : en grec cette racine, c'est la même, c'est apprendre. Alors évidemment, c'est très difficile de dissocier. Là Rancière fait un coup de force ; il dit « avec *Le maître ignorant*, oublié tout ça ! »²⁰ Une fois, je venais de lire un interview autobiographique de Rancière²¹, il en a fait beaucoup, dans lequel il racontait l'expérience de Vincennes et alors on lui disait : « pourquoi avez-vous rompu avec Althusser ? Est-ce que c'était à cause de 68, etc. ? » Alors il répondait : « Non, non pas du tout, c'était à cause du fait que Balibar avait rédigé au nom des althussériens – on sent une fureur rétrospective, à l'époque il n'avait rien manifesté du tout –, au moment de la fondation, un programme d'enseignement pour le département de philosophie de Vincennes qui se rattachait entièrement à la théorie telle qu'il fallait qu'elle fût ». Alors moi je lis ça et je me dis : qu'est-ce que c'est que cette histoire ? Depuis quand est-ce que j'ai fait le programme du département de philosophie ?

69 YD : Mais, est-ce que tu l'as fait ?

70 EB : Le programme ? Alors il semble que oui, la première année !

71 YD : Althusser nous avait réparti lui, il était en philo, moi j'étais en socio et c'est moi qui ai fait le programme du département de socio. Donc ce que Rancière dit, c'est certainement vrai...

72 EB : Parce que Foucault était allé trouver Althusser et il lui avait demandé : « Comment il faut s'y prendre ? » Et Althusser lui avait dit : « Tu demandes à Balibar de faire le programme ». Bon, c'était à peu près ça. C'était donc effectivement entièrement fondé sur l'idée de la formation théorique. Les formations théoriques, c'est presque une tautologie, c'est une expression redondante puisque la théorie, c'est ce qui forme. Depuis cette

histoire d'anniversaire de Paris VIII, la phrase de Rancière me tourne dans la tête. Et donc je réfléchis à ça. C'est juste, mais facile d'une certaine façon d'épingler la conception pédagogique de la théorie comme racine du théoricisme, lequel est lui-même inscrit dans l'orthodoxie marxiste. Mais ça remonte plus loin dans la philosophie.

- 73 AC : Oui, c'est intéressant que Rita di Leo, la soviétologue italienne opéraïste, dit dans *L'expérience profane* que finalement le problème était exactement le contraire, à savoir que le stalinisme n'était pas du tout le triomphe du pédagogisme²². De Lénine, on peut dire ça à juste titre...
- 74 YD : Elle appelle ça les philosophes-rois, mais après elle dit que ce sont les ouvriers bornés, mal habillés, qui sont au pouvoir...
- 75 AC : Exactement.
- 76 EB : Mais ce qui est d'autant plus intéressant si on revient à Althusser, c'est qu'Althusser, après le moment théoriciste a été soumis aux feux croisés et convergents du Parti d'un côté, des gauchistes et des maos de l'autre, qui lui ont tous dit la même chose : « Tu avais oublié la lutte des classes... ». Derrière ça, il y avait un problème politique : pourquoi Althusser menait un double jeu entre le parti et les maos qui était inévitablement destiné à lui tomber sur la gueule des deux côtés à la fois ? Bon ça, c'est un premier problème, et l'autre problème c'est que, comme tu le mentionnes à juste titre, la tradition communiste stalinienne, maoïste, etc. n'était plus naturellement le platonisme des philosophes-rois, c'était la revanche des cadres ouvriers...
- 77 AC : Mais, pour Rita di Leo, le problème ce n'était pas tellement qu'il y avait des gens d'origine populaire qui devenaient dirigeants, mais que Staline, le stalinisme, d'une certaine manière avait légitimé le fait qu'ils étaient tout à fait bien comme ça, donc ils ne devaient pas être quelque chose d'autre, ils n'avaient rien à apprendre. En fait, leur origine populaire suffisait comme position subjective.
- 78 YD : Dans la Révolution culturelle, il y a quelque chose comme ça aussi... Pourquoi on a envoyé tous les intellectuels laver les cochons pendant dix ans ?
- 79 EB : J'ai eu ici hier soir une discussion avec de vieux amis qui continuent de penser que la Révolution culturelle était un grand moment de libération de la division du travail manuel et intellectuel...
- 80 AC : Moi aussi je le pense...
- 81 YD : Tu sais, je vais te dire, je me rappellerai toujours de la phrase de Robert Linhart en 1978. Il m'avait dit : « Tu sais Yves, la Révolution culturelle, c'est l'équivalent pour les intellectuels de la collectivisation pour les paysans ».
- 82 EB : Et alors il en tirait des conclusions négatives ?
- 83 YD : Oui, tu sais la collectivisation, c'est difficile de la défendre complètement...
- 84 EB : La collectivisation soviétique tu veux dire ?
- 85 YD : Oui, celle de 30. Les gens qui défendent la Révolution culturelle, c'est parce qu'ils ne l'ont pas connue, tu comprends. On ne va pas parler de cela aujourd'hui parce que ce n'est pas à l'ordre du jour. Althusser, il a écrit un article sur la Révolution culturelle qui est très faible, qui consiste à expliquer qu'au niveau économique, il faut le syndicat, qu'au niveau politique, il faut le Parti, et qu'au niveau idéologique, il faut les Gardes rouges²³.
- 86 AC : Je voulais dire quelque chose à propos, non pas de la Révolution culturelle comme épisode isolé, mais du communisme chinois. Il y a aussi tout un ensemble, tout un style,

qui effectivement a été frappant par rapport à certains modèles hérités de la Troisième internationale, qui est une version du communisme plus familière, plus « occidentale ». Et c'était le côté « mise en scène », pour revenir un peu à la question du théâtre, cette grande capacité de capter à travers des signes, des rituels, etc., quelque chose qui était de l'ordre de la transformation subjective ; il y a un côté grand théâtre collectif du communisme chinois qui pouvait effectivement, je crois, être vu comme une alternative, ou comme quelque chose de partiellement différent du pédagogisme.

- 87 YD : Moi je veux juste dire une chose parce que tout à l'heure Étienne a fait référence à Lacan et à la fin de la cure. Je crois quand même que les rapports d'objectivité qui jouent dans une cure analytique ne sont absolument pas les mêmes que les rapports d'objectivité qui jouent dans le domaine politique.
- 88 EB : Je crois que tu as raison, mais Althusser était tenté de croire l'inverse.
- 89 YD : C'est très important. La traversée du fantasme, ça n'a de sens que par rapport à un certain type de rapports d'objectivité qui sont des rapports de sexe, alors que par contre dans le rapport politique, le jeu n'est pas le même.
- 90 EB : Mais tu es d'accord qu'il avait eu ce modèle-là en tête plus ou moins.
- 91 YD : Mais bien sûr il l'avait eu parce que c'était très difficile de ne pas y penser. La question c'est que je maintiens jusqu'au bout qu'il faut hétérogénéiser les deux domaines, sinon on va faire des choses qui ne vont pas. J'avais essayé de dire qu'il faut faire un engrenage, mais ça ne suffit pas. J'ai trouvé d'autres choses depuis...
- 92 EB : Je crois qu'il est temps de leur révéler que la phrase de l'article sur les appareils idéologiques d'État dans lequel Althusser dit que l'éternité de l'idéologie est comme l'éternité de l'inconscient est une phrase que Yves lui avait suggérée ou en tout cas dont ils avaient discuté ensemble. Ce point évidemment touche directement à ce que tu es en train de dire parce qu'on voit qu'Althusser danse une espèce de valse-hésitation entre la tentation d'aller à fond non seulement dans l'analogie, mais dans l'identification. C'est-à-dire de penser qu'au fond s'il y a de l'idéologie dans la formation sociale et dans la construction des sujets de la politique, c'est parce qu'il y a de l'inconscient. J'ai été souvent tenté de me dire, comme d'autres parmi nous, qu'Althusser aurait dû aller au bout de son idée. Pourquoi il a reculé comme ça ? Pourquoi il n'a pas osé franchir le pas et essayer de fabriquer un nouveau freudo-marxisme ? On peut dire les choses de cette façon, même si ce n'était pas exactement le même que celui de ses prédécesseurs. Et d'un autre côté, on voit qu'il a en effet l'idée, peut-être venue de cette discussion avec toi, qu'il ne faut pas les identifier en effet. D'une certaine façon, il faudrait aller jusqu'à dire – ce qu'il n'a quand même pas assez dit – que s'il y a des sujets de l'idéologie, les sujets en question sont des sujets de l'inconscient en même temps.
- 93 YD : Oui on peut dire la phrase suivante : sans inconscient, il ne peut pas y avoir d'idéologie, mais l'idéologie n'est pas déterminée par l'inconscient.
- 94 EB : Oui, mais Althusser cherchait aussi à penser que sans idéologie, il ne pourrait pas y avoir d'inconscient.
- 95 YD : Oh ! Ça, ça n'a pas de sens !
- 96 EB : Ah, je ne suis pas sûr que ça n'ait pas de sens...
- 97 YD : Étienne comment tu peux dire une chose pareille ? Si tu sais un tout petit peu ce que c'est que le travail de Freud sur l'inconscient. Il n'y a rien d'idéologique, rien.
- 98 EM : Mais Althusser, dans une des lettres à Diatkine²⁴...

- 99 YD : On les a écrites ensemble ces lettres...
- 100 EM : Dans ces lettres, il dit : « Est-ce qu'on ne pourrait pas faire l'hypothèse que l'idéologie, en tant qu'elle joue un rôle dans les formes de l'idéologie familiale, joue un rôle dans la formation de l'inconscient ? »
- 101 YD : Qu'est-ce que ça veut dire ? Qu'est-ce que ça veut dire l'idéologie familiale ?
- 102 EB : L'idéologie familiale ? Le père, la mère...
- 103 YD : Le père et la mère, c'est l'idéologie ?
- 104 EB : Ben oui, l'institution. Lacan avait tout à fait raison, c'est de l'institution, il a appelé ça ensuite du symbolique.
- 105 YD : Mais l'institution et le symbolique, ce n'est pas pareil. Le père, la mère, c'est une grande variation historique...
- 106 EB : Et chacune de ces variations historiques correspond à une formation idéologique, est une formation idéologique...
- 107 YD : Les rapports de parenté, c'est cent mille ans... Les rapports de parenté ça a beaucoup évolué, etc.
- 108 EB : Pourquoi tu voudrais que l'idéologie n'ait pas de durée ?
- 109 YD : Absolument, mais l'inconscient n'a rien à voir avec ça. L'inconscient le rencontre, il y a une constitution, mais....
- 110 EB : Sans rencontre il n'y a pas d'inconscient.
- 111 YD : Oui, mais quand je dis qu'il y a une rencontre Étienne, quand une grosse boule renverse une voiture, la boule est là, la voiture est là, mais ce n'est pas la même chose.
- 112 EB : Il faudra qu'on reprenne cette question... Je ne peux absolument pas te suivre.
- 113 YD : L'idée que sans idéologie, il n'y a pas d'inconscient, pour moi, c'est revenir totalement en deçà de Freud.
- 114 EB : Ou bien c'est revenir en deçà de Freud ou bien c'est critiquer justement l'apolitisme fondamental de Freud.
- 115 AC : C'est un peu une obsession contemporaine non ? Qu'il y aurait un apolitisme éventuellement réactionnaire chez Freud...
- 116 EB : Ah non, non je n'ai pas dit réactionnaire...
- 117 YD : Étienne, là on est sur des choses qui se discutent, *queer theory*, etc. Et moi là-dessus... je ne veux pas en parler...
- 118 AC : En fait Yves, je voulais te poser justement une question sur ces points : je suis d'accord avec toi sur la question inconscient/idéologie, mais j'aimerais bien que tu termines de formuler la raison pour laquelle l'inconscient n'est pas constitué par l'idéologie. Tu étais en train de terminer une phrase...
- 119 YD : Effectivement bon, c'est une chose à laquelle je réfléchis depuis assez longtemps, j'ai des éléments, etc. Lacan a écrit des textes sur l'institution, son grand texte sur la famille, c'est un texte sur l'institution²⁵. D'une certaine façon c'est évident que Freud fonctionne avec un certain type de structure familiale, mais je ne suis pas sûr à cent pour cent que ce sont des structures idéologiques. Je n'appellerais pas ça un appareil idéologique d'État directement...
- 120 EB : Non peut-être pas un appareil idéologique, mais ce sont des montages idéologiques...

- 121 YD : Ceci dit ce que Freud trouve, c'est d'une certaine façon quelque chose qui n'est pas déterminé par ça, c'est quelque chose qui est forcément rencontré par tout individu – je ne vais pas dire sujet – qui d'une certaine façon est obligé d'entrer là-dedans. Et le fait d'entrer là-dedans, la façon dont il entre là-dedans, c'est là où l'inconscient se constitue.
- 122 EB : Je t'entends, ce qui me fait rigoler, c'est que tu redis – et ce n'est pas une faiblesse de ton discours à mon avis – tu redis presque littéralement ce qu'Althusser avait écrit dans l'article « Freud et Lacan »²⁶ et qu'ensuite Miller dans son exposé avait naturellement amplifié, sur les défilés de l'inconscient, la constitution du sujet par l'entrée de...
- 123 YD : Ah non, moi je ne dis pas ça... Parce que quand tu dis « les défilés de l'inconscient »... Il faudrait que je revoie s'il dit exactement ça. Je me rappelle le petit Louis, et tout ça...
- 124 EB : Il appelait ça la culture, mais c'est l'institution...
- 125 YD : C'est l'institution, je suis entièrement d'accord. Mais justement, il entre dans l'institution. Cela ne veut pas dire que c'est l'institution qui le détermine. Ce que Freud trouve, c'est justement ce qui ne peut pas entrer dans l'institution. Et l'inconscient, c'est ce qui ne peut pas entrer dans l'institution et qui perdure.
- 126 EB : On pourrait dire c'est ce qui la dérange, c'est ce qui lui résiste, c'est ce qui la met en échec...
- 127 YD : Tout ce que tu voudras. C'est pour ça qu'il y a des névrosés.
- 128 EB : Mais ça ce n'est pas une façon d'être indépendant, ça...
- 129 YD : Je n'ai pas dit que c'était indépendant, c'est quelque chose qui court dessous, sinon il n'appellerait pas ça *Unbewusst*.
- 130 EB : L'image de la boule et de la voiture est singulièrement inappropriée.
- 131 YD : Non elle n'est pas bonne, c'est parce que je voulais essayer de trouver une image sur la rencontre, et je n'ai pas trouvé. Et je dis : pourquoi ça reste dessous ? Et ce qui se traite dans une cure, c'est ce qui reste dessous parce que justement tu n'arrives pas à être dans l'institution...
- 132 EB : C'est l'après-coup... C'est le fait que là on raisonne – même sans la boule et la voiture – dans des schèmes de temporalité et par conséquent de causalité qui ne sont pas du tout ceux de Freud.
- 133 YD : Pourquoi ? Freud dit que l'inconscient effectivement, c'est intemporel, mais l'institution non.
- 134 EB : Oui, il y a une autre façon de dire les choses, c'est que l'inconscient c'est ce qui résiste après coup parce que c'était déjà là avant. Pour dire les choses autrement, évidemment la représentation spontanée généalogique, c'est qu'il y a des familles, c'est-à-dire des constructions institutionnelles, et puis dans les familles surgissent des enfants, et ils sont toujours déjà dedans. Alors que toi tu es en train de suggérer qu'ils rencontrent leurs familles après-coup. Ce n'est pas très marrant pour eux d'ailleurs.
- 135 Fabio Bruschi : Est-ce qu'on peut donner une définition de l'objet inconscient ou de l'objet idéologie de manière claire et distincte sans parler de l'autre objet ? Si on peut le faire alors ensuite il sera possible d'étudier leur rencontre...
- 136 EB : À l'époque des grandes classifications théoriques, des continents et des discours, Althusser avait dit : « il y a le Continent-Inconscient, il y a le Continent-Histoire ». Et l'idéologie est dans le Continent-Histoire évidemment...

- 137 AC : Ça, c'est une variante du freudo-marxisme. Il y a deux théories distinctes, mais qui visent un même monde objectif que l'on peut connaître d'une manière analogue. Comme chez Marcuse : d'un côté il y a la société dont le marxisme s'occupe plus ou moins bien, et de l'autre il y a l'individu avec ses pulsions.
- 138 EB : Ah mais le meilleur freudo-marxisme, celui qui a fini par trouver son aboutissement chez Deleuze et Guattari, n'est pas dualiste justement.
- 139 YD : Et c'est encore pire.
- 140 AC : Et c'est précisément le problème. Marcuse non plus n'est pas dualiste, mais c'est ça le problème.
- 141 YD : Parce que tu vois sur cette question, il y a un article d'Althusser qu'Étienne aime beaucoup, c'est « Sur Marx et Freud »²⁷, sur les sciences schismatiques. Et quand tu le regardes dans le détail cet article – c'est un article qu'Althusser a écrit après coup, c'est une histoire un peu compliquée –, tu vois qu'il voulait montrer qu'effectivement Marx pensait une réalité qui était antagoniste, et que donc le discours de Marx était nécessairement une théorie de l'antagonisme...
- 142 EB : Non, c'était plus que ça. Il avait besoin de quelque chose qu'il prenait dans le marxisme – dans l'histoire du marxisme – et de quelque chose qu'il prenait dans l'histoire de la psychanalyse telle qu'il se la représentait. Il lui fallait les deux. De l'histoire du marxisme, il prenait l'idée qu'aucune production théorique n'est en dehors de la lutte des classes et du côté de Freud...
- 143 YD : Et du côté de la psychanalyse, c'était plus compliqué. Il était obligé de dire que Freud, dans la théorie de la conscience, du moi, etc. avait trouvé un noyau idéologique. C'était très astucieux, mais ça ne tient pas la route. L'usage par Althusser de la psychanalyse, ça pose problème. Ce que disait Étienne tout à l'heure à propos du fait que l'éternité de l'idéologie est comme l'éternité de l'inconscient, ça pose problème. Parce que qu'est-ce que c'est l'éternité de l'idéologie ? Même dans le sens le plus trivial, la culture, etc. tout le monde sait que l'idéologie change historiquement. Entre les aborigènes australiens et les petits-bourgeois américains, il y a de l'idéologie partout, mais forcément ce n'est quand même pas la même. Je suis désolé. Alors pour l'éternité de l'idéologie, il faut chercher un trait, et qu'est-ce qu'il va prendre comme trait ?
- 144 EB : Et bien ce qu'il trouve, c'est l'interpellation de l'individu en sujet par le Sujet avec un grand S. Alors évidemment c'est extraordinairement...
- 145 YD : Son exemple c'est le christianisme.... Les Baruyas chers à Godelier ne sont pas chrétiens. Et pourtant, il y a de l'idéologie chez les Baruyas.
- 146 EB : Et bien, ça reviendrait à dire que non seulement il n'y a pas de société sans idéologie, mais même qu'il n'y a pas de société sans domination de classes, puisque l'interpellation en sujet est un mécanisme d'assujettissement à l'État.
- 147 EM : Moi je voulais juste revenir une dernière fois sur le « Bertolazzi et Brecht ». Dans ce texte, Althusser parle d'un certain rapport actif et critique à l'idéologie qui peut advenir justement par la distanciation vis-à-vis de la reconnaissance idéologique – de cette structure éternelle qu'est la reconnaissance idéologique. Et à ce moment-là il pense déjà l'idéologie avec Spinoza – ou plutôt entre Freud et Spinoza... Et c'est pour cela qu'il me semblait qu'il y avait là, dans l'article sur « Bertolazzi et Brecht », un certain devenir actif qui pouvait se jouer, un devenir actif qui impliquerait tant les esprits que les corps dans la mesure où le théâtre est une pratique qui provoque des affects et des affections. J'en avais

parlé avec Andrea qui m'avait fait remarquer que le corps du spectateur lui-même n'est pas véritablement mis en jeu lors de la représentation...

- 148 AC : Oui, contrairement à ce qu'Althusser suggère quand il parle d'une action à distance que la pièce opérerait en se creusant une voie dans l'inconscient du spectateur, chez Brecht, ce qui compte, c'est le processus de la réalisation de la pièce en tant que collectif qui devient actif en jouant la pièce...
- 149 EB : Ah ce Brecht-là, ce n'est pas tout à fait le même Brecht que celui que commente Althusser. Ça prouve d'ailleurs que, dans sa pratique, Brecht avait découvert une difficulté qu'il n'avait pas résolue d'une seule façon. Parce que le modèle de la distanciation classique dans Brecht est aussi un modèle pédagogique. C'est le spectateur qui devient actif et sort pour faire la révolution, pourquoi ? Parce que sur la scène on lui a montré sa propre idéologie de telle façon qu'il a pu lui-même s'en écarter ou acquérir un regard critique. Althusser dit un peu ça. Tout est dans l'idée que les gens deviennent actifs quand ils peuvent voir sur la scène leur propre idéologie. Ce n'est pas tout à fait la même chose que de voir leur erreur, mais enfin c'est quand même éducatif en ce sens. Ce qui n'est pas la même chose me semble-t-il que de suggérer que pour devenir actif ou se dégager de l'emprise de l'idéologie, il faut être soi-même un acteur sur la scène, et mettre en jeu son corps...
- 150 AC : Ça, c'est une lecture très pédagogue de Brecht et qui par rapport à l'ensemble de l'œuvre brechtienne...
- 151 EB : Laquelle est très pédagogue ? Celle d'Althusser ?
- 152 AC : Celle d'Althusser, ou en tout cas celle que tu viens d'exposer.
- 153 EB : Non, elle l'est moins que celle des brechtiens français de l'époque...
- 154 AC : Ah oui, je suis d'accord...
- 155 EB : C'est très intéressant de relire les textes de Roland Barthes ou de Bernard Dort – avec qui Althusser était très ami – qui portent sur cette question. Le meilleur texte de Barthes, je trouve que c'est un texte très court un peu postérieur à ça qui s'appelle « Diderot, Brecht, Eisenstein »²⁸...
- 156 EM : Justement dans « Sur Brecht et Marx », Althusser critique le côté *Aufklärer* de Brecht, et en même temps, il parle en quelque sorte des affects impliqués par la prise de distance avec l'idéologie. Il parle de l'affect de déception. Il suggère que Brecht, en bon *Aufklärer*, pense que le savoir procure de la joie, alors qu'en réalité lorsqu'on rompt avec l'idéologie, il y a d'abord de la déception. Et là on est peut-être plus proche de la psychanalyse que de Spinoza... alors là on pourrait peut-être voir justement qu'Althusser a en tête le modèle analytique...
- 157 EB : Ah, mais là, une grande différence entre Spinoza et Freud, qu'on le veuille ou non, c'est que, comme chacun sait, chez Spinoza, il n'y a pas de négativité. Deleuze a quand même raison de ce point de vue. Ce que Spinoza décrit à partir de la troisième partie de l'*Éthique* comme un « devenir-actif » qui est en même temps un « devenir-joyeux », c'est une capacité du sujet qui passe par la réflexion et par la connaissance et pas seulement par la conscience. Il y a un côté très intellectualiste chez Spinoza. Il s'agit d'une capacité pour l'individu – il ne faut peut-être pas dire pour le sujet – de comprendre ce qui est activité dans l'affect ou dans la passion elle-même. Spinoza semble donc croire que le fait de comprendre en quoi nous sommes actifs jusque dans nos passions accroît notre puissance d'agir. Il ne croit pas à la négation de la négation, mais à l'affirmation de

l'affirmation. Il croit à l'affirmation par l'intellect de ce qu'il y a d'affirmatif, c'est-à-dire d'actif dans les passions elles-mêmes. Il croit que nous sommes submergés par le monde extérieur qui nous menace de toutes les façons possibles et qui nous enfonce dans la tristesse. Mais il pense aussi que tout ça se produit sur le fond de cette fameuse capacité d'être affecté dont il dit toujours qu'elle n'est pas passive, mais qu'elle est un *conatus*, c'est-à-dire un élément d'activité irréductible. Et c'est celui-là qu'il faut aller chercher par l'intellect dans les passions elles-mêmes de façon à le maximiser. Moi je trouve qu'il y a quelque chose d'un peu miraculeux là-dedans...

- 158 EM : On peut alors arriver à la question du rapport d'Althusser à Deleuze qui a mis en avant la question du devenir actif chez Spinoza.
- 159 EB : En 1966, Yves et moi on n'était pas là parce qu'on était en train de faire notre service militaire à l'autre bout du monde – Yves vraiment à l'autre bout du monde, moi en Algérie – comme coopérants, Althusser avait invité Deleuze qui était en train de finir ses thèses, donc en particulier son livre sur Spinoza, à venir faire un séminaire à l'ENS sur Spinoza. Et il m'avait écrit une lettre pour me dire : « Deleuze fait un séminaire prodigieux, je suis enthousiaste ». C'était sa thèse secondaire, mais prise à l'envers. Ce qui excitait Althusser, et je comprends parfaitement, c'est ce que Deleuze a cantonné, a réduit dans l'appendice de sa thèse, pour ensuite écrire un petit article où c'est moins bien, sur les deux *Éthiques* (dans l'article il y en a trois, mais dans la thèse il n'y en a que deux – et c'est bien mieux parce que la troisième est une catastrophe, c'est soi-disant l'*Éthique* du troisième genre, la vitesse infinie de la pensée, enfin toutes sortes de fariboles)²⁹. L'idée des deux *Éthiques* est géniale et ça marche admirablement pour commenter l'*Éthique*. C'est l'idée qu'il y a une *Éthique* rationnelle ou intellectuelle, démonstrative, dans laquelle le mouvement de la pensée reproduit l'engendrement du vrai, et puis il y en a une autre qui est polémique et par conséquent politique – dans le détail c'est compliqué parce qu'il y a plusieurs niveaux de polémique – qui se localise essentiellement dans les scolies et aussi évidemment dans les préfaces, les postfaces, et différents passages de l'*Éthique* qu'on peut rattacher à ce style-là. Althusser était absolument enthousiaste de ce Spinoza politique. Quand je suis rentré de mon séjour à l'étranger, j'ai demandé à Althusser s'il n'avait pas par hasard gardé des notes, parce que le livre de Deleuze n'était pas encore paru. Alors il m'a dit : « oui, j'ai un cahier entier de notes ». C'était un cahier relié de deux cents pages dans lequel Althusser avait intégralement pris en note le séminaire de Deleuze – et il prenait très bien les notes. Je l'avais lu, j'avais partagé l'admiration, et puis je l'avais rendu à Althusser, et cet objet un peu fétichiste, il faut bien le reconnaître : les notes prises par Althusser au séminaire de Deleuze, ça a disparu. Quelqu'un a dû les lui emprunter à son tour et ne jamais les rendre...
- 160 YD : Il y a une autre chose. En 73-74 il y a eu à l'oral de l'agrégation de philosophie le Livre I de l'*Ethique* et Althusser avait invité Deleuze, c'était après les thèses, et il m'avait dit : « viens avec moi, on va écouter Deleuze ». On était assis ensemble au fond de la Salle des actes et il a pris intégralement le cours de Deleuze sur le Livre I de l'*Éthique*. Et c'était assez rude parce la moitié c'était sur Duns Scot, etc. Et j'ai ces notes.
- 161 EB : Il admirait Deleuze. C'était difficile de ne pas admirer Deleuze comme « machine intellectuelle ». Puis il essayait aussi de le tirer à lui. Il pensait que c'était une contribution formidable à une lecture politique de Spinoza.
- 162 YD : Par rapport à Deleuze, encore deux choses. Premièrement quand Deleuze a écrit ce texte tout à fait étonnant qui s'appelle « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? »³⁰, il l'avait envoyé à Althusser. Et je me rappelle qu'Althusser m'avait dit : « Il est des nôtres ».

- 163 EB : Et Macherey avait servi d'intermédiaire entre les deux, il y a une correspondance.
- 164 YD : Absolument, c'était un texte de 1967, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », où il y a des éloges sans fin de Lire « *Le Capital* ». Puis, il y a une deuxième chose, c'est au moment de *L'Anti-Œdipe*³¹. Là Althusser, il était violemment contre...
- 165 EB : Oui, mais c'est peut-être parce qu'il était encore assez lacanien lui-même à l'époque...
- 166 YD : Je me rappellerais toujours. *L'Anti-Œdipe*, il était violemment contre... Il ne l'avait pas lu, hein... Il m'a dit : « C'est du Bergson ». Politzer avait tordu le cou à l'horrible Bergson, et il me dit que c'est du Bergson. Alors moi, je n'ose rien dire parce que je voyais bien qu'il ne l'avait pas lu...
- 167 EB : *L'Anti-Œdipe*, ce n'est quand même pas drôle, c'est gros...
- 168 FB : Dans *L'Anti-Œdipe*, par contre, ils citent Lire « *Le Capital* »...
- 169 EB : Oui alors moi à l'époque, j'avais des œillères terribles... Je ne lisais pas les livres de Deleuze, je n'allais pas écouter les cours de Foucault. Je ne faisais pas mon métier d'intellectuel, quoi. Et alors ça produit des après coup tout ça. Évidemment, aujourd'hui je lis avec stupéfaction les cours de Foucault qu'on me montre et je m'aperçois qu'il discutait en détail ce que nous on faisait, qu'il faisait une théorie alternative de la reproduction.
- 170 YD : Guillaume Sibertin-Blanc t'a expliqué que Deleuze s'est sans arrêt servi d'Althusser.
- 171 EB : Alors voilà Guillaume Sibertin-Blanc m'a dit il y a deux, trois ans : « C'est quand même extraordinaire ; tu n'as jamais lu *L'Anti-Œdipe*, mais il est tout le temps question de vous dedans. Deleuze s'est abondamment servi de Lire "*Le Capital*", et vous n'avez prêté aucun intérêt à la façon dont il se servait de vos idées ». Oui, mais ce n'était pas à l'intérieur du Parti tu comprends.
- 172 YD : Mais je pense qu'il y a une question dont on n'a pas parlé et sur laquelle je n'arrive pas à avoir les idées très claires. Je pense quand même que le grand problème d'Althusser, c'était d'ébranler quelque chose de la philosophie. Alors que Badiou a fait un Manifeste de la philosophie, Althusser aurait fait un anti-manifeste de la philosophie. Je pense qu'Althusser d'une certaine façon, à des moments différents de sa vie, a cherché à ébranler quelque chose de la philosophie.
- 173 EB : C'était un point de divergence entre nous, de même que j'avais eu tout d'un coup une illumination quand Althusser avait écrit noir sur blanc après Venise qu'il fallait que le Parti communiste soit un parti hors État³². Alors moi dans mon positivisme, je m'étais dit, mais ça ne peut pas exister....
- 174 YD : Il n'y a rien en dehors de l'État...
- 175 AC : Ça, c'est plutôt le positivisme eurocommuniste...
- 176 EB : Non... mais en tout cas la forme-Parti n'est certainement pas en dehors de l'État. Il suffit d'appliquer la définition althussérienne de l'appareil idéologique d'État, on voit que ça correspond particulièrement au Parti. Peut-être même que ça a été fabriqué pour le Parti.
- 177 YD : Et tu dis la même chose pour la philosophie ?
- 178 EB : De même pour la philosophie, je n'ai jamais réussi à croire à aucune déclaration de sortie de la philosophie.
- 179 YD : Je n'ai pas dit qu'il voulait sortir de la philosophie puisqu'il pensait qu'on ne pouvait pas sortir de la philosophie. Ah non, ce n'est pas du tout ce que j'ai voulu dire Étienne. Ce

qu'il me semblait, et j'y ai réfléchi, c'est toujours la même chose que tout à l'heure, est qu'il posait la question : quelle distance, quelle pratique de la distance vis-à-vis de la philosophie ? Et cette pratique de distance vis-à-vis de la philosophie, ça consiste ni à faire de la non-philosophie, ce qui n'a strictement aucun sens, ni à faire autre chose que de la philosophie, disons de la science et non de la philosophie.

180 EB : Je ne sais plus qui a inventé l'expression « anti-philosophie ». Je crois qu'elle remonte au XVIII^e siècle, je crois que c'est Voltaire. Enfin, à l'époque moderne, c'est Merleau-Ponty qui a ressorti ça une fois de plus le premier.

181 YD : C'est vrai ? Dans quoi ?

182 EB : Dans *Signes*³³ ou dans *Éloge de la philosophie*³⁴...

183 YD : Moi je ne savais pas. Badiou m'a toujours dit que l'anti-philosophie, c'était les « réacs » du XVIII^e qui avaient fait ça contre les philosophes. Lui il a donné à ça un sens qui lui est propre.

184 EB : Althusser a beaucoup pratiqué des formules du genre la « nouvelle pratique de », la « nouvelle pratique de la politique », « la nouvelle pratique de la philosophie ». Alors la philosophie elle est ou bien contemplative, théorétique, ou bien au contraire non seulement existentielle, mais ascétique, thérapeutique quoi. C'est le truc qui a été réhabilité par Pierre Hadot et ensuite par Foucault dans une certaine mesure, et les grands modèles ce ne sont pas Platon ou Hegel, ce sont Sénèque ou Marc-Aurèle. C'est apprendre à vivre. La nouvelle pratique de la philosophie, c'est ni l'un ni l'autre. Ce n'est pas passer de la philosophie spéculative au vécu...

185 YD : Mais tu vois Étienne, on peut trouver des formules pour ça. Parce qu'il ne faut quand même pas nier que la question de la philosophie est une question très importante pour Althusser. Il y a passé sa vie.

186 EB : Oui, il y a passé sa vie. Et une des questions autour desquelles il tournait, c'était que la nouvelle pratique de la philosophie consiste à faire de la philosophie sans y croire... Ça veut dire quoi ça ?

187 YD : Sans y croire, ce n'est pas la formule que j'emploierais... C'est assez compliqué...

188 EB : C'est pour cela qu'il dit que Machiavel était le plus grand philosophe matérialiste.

189 YD : Il avait aussi l'art de la provocation, Althusser.

NOTES

1. É. Balibar, « L'objet d'Althusser », in S. Lazarus (éd.), *Politique et philosophie dans l'œuvre d'Althusser*, Paris, P.U.F., 1993.

2. É. Balibar, *Sur la dictature du prolétariat*, Paris, Maspero, 1976.

3. A. Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998.

4. L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Paris, Stock/IMEC, 2007 (1992), p. 493.

5. L. Althusser, « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht » (1962), in *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.

6. L. Althusser, « Lettre à D... (n°2) » (1966), in *Écrits sur la psychanalyse : Freud et Lacan*, Paris, Stock/IMEC, 1996, p. 108.
7. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.
8. La première partie de cette conversation a été publiée dans le n° 7 des *Cahiers du GRM*. Nous ne reprendrons pas ici les références aux ouvrages déjà cités dans la première partie.
9. J. Rancière, *La Méthode de l'égalité – Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*, Paris, Bayard, 2012.
10. L. Althusser, « Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht » (1962), in *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.
11. L. Althusser, « Lettre à D... (n°2) » (1966), in *Écrits sur la psychanalyse : Freud et Lacan*, Paris, Stock/IMEC, 1996, p. 108.
12. P. Macherey, *Le sujet et les normes*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014.
13. Cf. Chr. Baudelot, R. Establet, *L'école capitaliste en France*, Paris, Maspero, 1971.
14. L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Paris, PUF, 2014.
15. Benjamin Coriat, *L'Atelier et le Chronomètre. Essai sur le Taylorisme, le Fordisme et la production de Masse*, Paris, Bourgois, 1979.
16. A. Cavazzini, Groupe de recherches matérialistes, *Le sujet et l'étude. Idéologie et savoir dans le discours maoïste*, suivi de *Dialogue avec Yves Duroux*, Reims, Le Clou dans le fer, 2011.
17. J. Rancière, « La scène du texte », in S. Lazarus (éd.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, PUF., 1993.
18. L. Althusser, « Sur Brecht et Marx » (1968), in *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, Paris, Stock/IMEC, 1995.
19. « L'Associazione Althusser. Entretien avec Maria Turchetto et Vittorio Morfino », in *Cahiers du GRM*, n° 7, 2015.
20. J. Rancière, *Le Maître ignorant : Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.
21. J. Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009, p. 328 et p. 639.
22. R. di Leo, *L'expérience profane : du capitalisme au socialisme et retour*, Éditions de l'éclat, 2013.
23. Voir Anonyme, « Sur la révolution culturelle », *Cahiers Marxistes-Léninistes – Organe théorique et politique de l'Union des Jeunesses Communistes marxistes-léninistes*, n° 14, novembre-décembre 1966. On peut trouver cet article sur le site de la revue électronique *Décalages. An Althusser Studies Journal* : <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/8/>.
24. L. Althusser, « Lettre à D... (n°2) » (1966), in *Écrits sur la psychanalyse, op. cit.*
25. J. Lacan, « Les complexes familiaux » (1936), in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
26. L. Althusser, « Freud et Lacan », in *La Nouvelle Critique*, n° 161-162, décembre-janvier 1964-1965.
27. L. Althusser, « Sur Marx et Freud » (1977), in *Ecrits sur la psychanalyse, op. cit.*
28. R. Barthes, « Diderot, Brecht, Eisenstein », in Dominique Noguez (éd.), *Cinéma. Théorie/lectures*, *Revue d'esthétique*, n° spécial, 1973.
29. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Editions de Minuit, 1968, « Appendice », pp. 313-322 ; G. Deleuze, « Spinoza et les trois Éthiques », in *Critique et Clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, pp. 172-184.
30. G. Deleuze, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? » (1967), in *L'île déserte : textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002.
31. G. Deleuze-F. Guattari, *L'Anti-Œdipe – Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972.
32. L. Althusser, « Le marxisme comme théorie "finie" » (1978), in *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998.
33. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
34. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie. Leçon inaugurale faite au Collège de France le jeudi 15 janvier 1953*, Paris, Gallimard, 1953.

RÉSUMÉS

Dans cette conversation Étienne Balibar et Yves Duroux interrogent certaines des dimensions les plus actuelles et problématiques de l'œuvre de Louis Althusser. Dans un premier temps, ils reviennent sur la composition de *Lire « Le Capital »* en abordant la question du rapport entre structure et conjoncture. A partir de là, ils explorent les aspects de la relation d'Althusser avec le communisme, à la fois du point de vue « subjectif » et de celui du rapport avec le PCF. Dans un second moment, ils questionnent le rapport entre science et idéologie ainsi que l'intervention intellectuelle d'Althusser en se penchant tout particulièrement sur son spinozisme et sur son rapport à la psychanalyse.

INDEX

Thèmes : psychanalyse, philosophie sociale, philosophie politique, épistémologie, philosophie française contemporaine, matérialisme, structuralisme, marxisme

Index chronologique : années soixante, années soixante-dix, années quatre-vingt

Index géographique : France

Mots-clés : Althusser, structure, conjoncture, communisme, dictature du prolétariat, parti, église, science, idéologie, philosophie, Spinoza

AUTEURS

ÉTIENNE BALIBAR

Étienne Balibar est professeur émérite de l'Université de Paris-Ouest Nanterre La Défense ; il enseigne à l'Université de Californie à Irvine et à l'Université Columbia.

YVES DUROUX

Yves Duroux a enseigné l'épistémologie des sciences sociales au nouveau département de sociologie de l'Université de Paris VIII (Vincennes) à partir de 1967. Il a été Vice-Directeur du département des sciences humaines et sociales du CNRS. Il a ensuite enseigné à l'Ecole Normale Supérieure de Cachan de 1993 à 2006, année où il se retire de l'enseignement.

FABIO BRUSCHI

Fabio Bruschi est assistant et doctorant à l'Université catholique de Louvain où il mène une recherche sur les rapports entre idéologie, action collective et intervention intellectuelle à partir de la pensée de Louis Althusser.

EVA MANCUSO

Eva Mancuso est aspirante FRS-FNRS attachée à l'UR MAP de l'Université de Liège. Elle mène actuellement une thèse de doctorat intitulée : « Cl. Lefort et L. Althusser : lecteurs de Machiavel ».