

**Pierre
fougeyrollas**

Contre

Lévi-Strauss

Lacan

Althusser

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	5
CHAPITRE I - Lévi-Strauss ou le crépuscule de la pensée bourgeoise	27
— Nature et culture	27
— Les sociétés dites primitives	35
— L'anthropologie structurale et la question des sciences de l'homme et de la société	44
— La structure, le système et les modèles	53
— Les mythes et la vie sociale	64
— L'idéalisme anti-marxiste de Lévi-Strauss	72
CHAPITRE II - Lacan ou la pantomime petite-bourgeoise	81
— La percée de Freud vers la science	81
— L'interprétation lacanienne du freudisme	91
— Les problèmes de la sexualité	102
— Formation et développement de la personnalité	112
— L'expérience analytique et son avenir	121
— La métapsychanalyse de Lacan	128
CHAPITRE III - Althusser ou la scolastique de la bureau- cratie	135
— Marxisme et stalinisme : la situation d'Althusser ..	135
— La question de la fin de la philosophie	142
— Matérialisme historique et révisionnisme althussérien	153
— Les problèmes de la superstructure	163
— « Pratique théorique » et « lecture symptomale » ..	170
— La bureaucratie stalinienne et la fonction politique de l'althussérisme	179
CONCLUSION	186
NOTES BIBLIOGRAPHIQUES	210

INTRODUCTION

I

Où se trouvent aujourd'hui les lumières et où se trouve leur absence que l'on nomme communément l'obscurité? Ainsi pourrait-on s'interroger, d'une manière imagée, sur l'avenir d'une civilisation qui a été successivement ou simultanément qualifiée de moderne, d'industrielle, de capitaliste, de rationaliste et d'occidentale.

Précisément, nous pensons que cette civilisation n'a plus d'avenir et qu'elle est entrée dans l'ultime phase de son déclin parce que les rapports sociaux fondamentaux qui la caractérisent et qui sont ceux du capital, font désormais obstacle au développement du potentiel créateur de l'espèce humaine. Le maintien de la majeure partie de cette espèce dans la misère et la dépendance par le fonctionnement de l'économie mondiale, la sous-utilisation des ressources naturelles et humaines et des moyens techniques et scientifiques pour répondre aux besoins vitaux du plus grand nombre, la détérioration croissante des anciens équilibres écologiques, la non-maîtrise des processus de la procréation, enfin la persistance endémique de conflits armés pouvant aboutir à une conflagration planétaire exterminatrice, tout cela nous montre que les temps du mode de production capitaliste sont désormais révolus et que nous sommes confrontés à l'alternative suivante : périr sous les décombres de la civilisation bourgeoise ou participer à la gestation révolutionnaire d'une civilisation nouvelle.

C'est dans cette perspective qu'il nous paraît utile de revenir l'opposition imagée des lumières et de l'obscurité dont l'actuelle civilisation agonisante a fait un si grand usage au temps de sa jeunesse, à savoir au XVIII^e siècle. Car rien ne devrait mieux

permettre de comprendre ce qui se passe aujourd'hui, en nous et autour de nous, qu'une telle confrontation entre la fin d'un monde et son commencement.

Certes les intellectuels révolutionnaires du XVIII^e siècle, n'ont pas inventé l'opposition idéologique entre la lumière et les ténèbres. Ils l'ont héritée de la tradition religieuse judéo-chrétienne et de la tradition philosophique et juridique gréco-latine. Mais ils l'ont affectée d'une signification et d'une portée tout à fait nouvelles.

Plutôt que d'invoquer une soi-disant lumière de la foi, ils ont préféré proclamer l'action de lumières émanant de la progression des savoir-faire techniques et des savoirs scientifiques. Et plutôt que de condamner aux ténèbres les peuples non-chrétiens, voire non-européens, ils ont vu dans la religion sous toutes ses formes, la source de l'obscurité intellectuelle et qualifié d'obscurantiste l'attitude de résistance aux progrès des lumières. En somme, à travers cette idéologie de glorification des lumières et de dénonciation de l'obscurantisme, les bourgeoisies européennes montant à la conquête du pouvoir politique taxaient d'obscurantiste tout ce qui appartenait au vieux monde féodal et décrétaient lumineux ou générateur de lumière ce qui contribuait à la destruction de ce vieux monde et à l'instauration du monde nouveau, c'est-à-dire bourgeois.

Il ne saurait évidemment être question, de nos jours, de prendre à la lettre une telle effervescence intellectuelle qui a exprimé d'une manière déformée et inversée le processus historique sous-jacent. Mais il nous paraît utile de nous demander si la société bourgeoise actuelle est demeurée fidèle à ses propres principes fondamentaux et si ses intellectuels les plus reconnus par elle-même se proposent encore de favoriser l'extension des lumières et de combattre l'obscurantisme.

On sait, bien sûr, qu'entre les deux guerres mondiales les dictatures fascistes ont relevé, si l'on peut dire, le drapeau de l'obscurantisme et proclamé, principalement au nom du racisme, un nouveau règne des ténèbres qui s'est achevé dans les décombres de 1945. Mais, actuellement, à part les survivances du fascisme encore observables en Espagne, au Chili, en Afrique du Sud, voire en Argentine, au Brésil ou ailleurs, existe-t-il encore un obscurantisme qui demande à être combattu

Nous pensons, quant à nous, que cet obscurantisme existe, mais qu'à la différence du monarcho-cléricalisme de l'époque de Metternich et à la différence du fascisme de l'époque de Hitler et de Mussolini, il se présente souvent masqué, déguisé, travesti au point de ne pas être immédiatement reconnaissable. Et notre tâche, dans cet ouvrage, consiste précisément à en révéler quelques manifestations assez subtiles ou réputées telles.

On notera, par exemple, les innombrables déclarations selon lesquelles les moyens de communication de masse représentent désormais un nouveau pouvoir de diffuser les connaissances et les œuvres du génie humain à travers les publics les plus, vastes. Mais on notera, en même temps, que le cinéma, la radiodiffusion et la télévision, partout asservis aux forces sociales dominantes, n'utilisent nulle part, systématiquement, leur puissance pour détruire les préjugés racistes qui constituent, de toute évidence, la forme la plus virulente et la plus grossière de l'obscurantisme contemporain. N'apparaît-il pas alors que l'intérêt particulier de ces forces sociales dominantes, loin d'être compatible avec l'éradication du racisme, trouve, au contraire, son compte dans son maintien et son utilisation ? Et n'apparaît-il pas, du même coup, que le racisme contemporain, loin de se réduire à une survivance propre au passé des mentalités, est un produit spécifique de

l'exploitation mondiale des continents dominés par l'impérialisme ainsi que de l'oppression de telle ou telle minorité nationale par divers États existants ?

Outre le racisme, les préjugés apparentés selon lesquels les sociétés humaines seraient éternellement vouées à des phénomènes d'exploitation, de domination et d'oppression, selon lesquels le sexe féminin serait par nature inférieur, au moins en quelque façon, au sexe masculin et selon lesquels une agressivité soi-disant naturelle condamnerait les individus et les sociétés aux affrontements guerriers, constituent des matériaux que l'obscurantisme, grossier ou soi-disant raffiné, utilise.

Les travaux réputés les plus sérieux des biologistes, des économistes, des sociologues, des ethnologues, des psychologues, des géographes et des historiens nous offrent-ils les moyens de faire reculer le racisme, le sexisme, le mépris des masses et le fatalisme guerrier ? Force est de dire qu'il est loin d'en être ainsi.

Il est facile de comprendre que la bourgeoisie de notre temps, menacée par l'aggravation de sa propre crise et par la montée de la révolution prolétarienne, ait abandonné, depuis belle lurette, l'humanisme du XVIII^e siècle et qu'elle ait glissé vers un obscurantisme idéologiquement protecteur. Il est également aisé de comprendre que, dans les États de l'Est, la bureaucratie, couche usurpatrice et parasitaire, encourage, à sa manière, l'obscurantisme tout en proclamant sa fidélité à une idéologie dont les termes sont empruntés au marxisme.

Mais ce qui est plus difficile à admettre, c'est que nombre d'intellectuels, jouissant ici de certaines libertés d'expression, donnent néanmoins des gages à l'obscurantisme, en refusant de participer à la lutte des classes de nos sociétés et en contribuant à

l'élaboration de thèmes propres à l'idéologie dominante. Et, à cet égard, l'intelligentsia d'Occident apparaît de nos jours, beaucoup moins généralement contestataire qu'elle ne l'était en 1775 ou même en 1875.

A la vérité, l'autonomie de pensée, la fameuse « liberté de l'esprit » dont croient disposer la plupart des intellectuels, est complètement illusoire, voire fantasmatique. Les savants, les littérateurs, les artistes, etc. sont, comme les masses, sous la domination de l'idéologie régnante et leur « marge de manœuvre » consiste seulement dans le choix entre divers moyens d'exprimer cette idéologie qui les contraint de l'extérieur mais aussi de l'intérieur d'eux-mêmes. Seule une participation organique au mouvement ouvrier révolutionnaire permet à une faible minorité d'entre eux de desserrer l'étau de l'asservissement idéologique.

Aussi devons-nous admettre que la bourgeoisie déclinante en versant, par nécessité, dans l'obscurantisme, entraîne avec elle la plus grande partie de l'intelligentsia bourgeoise et petite-bourgeoise. Et aussi devons-nous nous préoccuper des formes à travers lesquelles cette intelligentsia diffuse l'obscurantisme de notre fin de civilisation.

Pour le comprendre, il faut partir de l'idée généralement reçue dans les milieux intellectuels, selon laquelle il ne serait plus possible aujourd'hui de s'en tenir aux synthèses et aux systématisations du XVIII^e et du XIX^e siècle et selon laquelle le sens de la nuance et du complexe devrait l'emporter sur celui de la généralisation. À travers cette idée, c'est l'idéologie révolutionnaire de la bourgeoisie du XV^e siècle et surtout, c'est le marxisme, comme produit intellectuel du XIX^e siècle, qui se trouvent récusés. Il faudra donc penser autre chose et se contenter du détail, du partiel, du sectoriel, sans prétendre, le plus souvent, l'intégrer à une généralisation

scientifique. Par-là, l'obscurantisme de la bourgeoisie déclinante se préservera des synthèses révolutionnaires et introduira, dans la conscience des intellectuels contemporains, ses tendances inhibitrices et régressives.

Plus précisément, l'intelligentsia sera ainsi poussée par la bourgeoisie à refuser les fondements scientifiques que le marxisme lui offre, depuis plus de cent ans, sous le nom de matérialisme historique. Elle développera isolément une économie, une sociologie, une ethnologie, une histoire, une géographie, une démographie, etc. tout en proclamant, d'une manière quasi-magique la nécessité d'une inter-disciplinarité et tout en laissant l'idéologie parasiter des recherches d'intention scientifique.

L'obscurantisme réside ici dans une conception incorrecte de la science réduite à ses aspects théoriques et dans l'impuissance, hors de l'axe du matérialisme historique, à transformer en sciences dites humaines des disciplines idéologiques vouées à exprimer, à leur manière, non la réalité sociale et historique, mais seulement les intérêts de plus en plus anti-scientifiques de la classe dominante.

II

La constitution du marché mondial et l'intégration à ce marché de toutes les économies existantes confèrent une dimension internationale non seulement à tous les processus économiques observables mais encore à tous les processus sociaux et à toutes les formes d'expression culturelle de ces processus. Aussi l'intelligentsia de la seconde moitié du XXe siècle est-elle confrontée au problème de la pluralité des cultures dans leur relation à l'unité de l'espèce humaine. Par-là *apparaît un* champ d'investigations dans lequel s'affrontent des tendances scientifiques et des tendances obscurantistes. Il faut évidemment

entendre par culture les manières de vivre, c'est-à-dire de sentir, d'agir, et de penser prédominant dans *un* ensemble social déterminé. À partir de là, l'étude des croyances religieuses, des idées philosophiques, des découvertes scientifiques et des œuvres artistiques et littéraires, c'est-à-dire de la culture, au sens restreint et élitiste du terme, ne peut être menée à bon terme sans la prise en considération concomitante des pratiques laborieuses, de l'habitat, de l'alimentation, du vêtement, des activités récréatives, des pratiques sexuelles, etc., bref de tous les aspects de la vie quotidienne propre à une société donnée.

Mais la culture ainsi entendue peut être traitée de deux manières : ou bien, l'on croit qu'elle constitue une sphère propre dont l'investigation exige seulement une sorte de compréhension de l'intérieur ; ou bien, l'on estime qu'elle n'est elle-même qu'une certaine expression de la vie sociale dont la base réelle se situe ailleurs, c'est-à-dire dans les rapports sociaux de production, générateurs des groupements, voire des classes caractéristiques de telle société choisie comme objet d'étude.

Cette alternative n'est évitable par aucun chercheur opérant en ce domaine. Aussi contraint-elle tous les spécialistes à choisir entre une conception culturaliste selon laquelle les phénomènes culturels comporteraient une autonomie plus ou moins grande, par rapport aux processus de la production et aux processus des affrontements entre groupements et entre classes, et une conception, celle du matérialisme historique, selon laquelle les phénomènes culturels expriment les processus sous-jacents de la production matérielle à travers le prisme déformant des conflits entre groupements et entre classes.

Tel spécialiste de l'histoire des plus anciennes religions peut nous apprendre, par exemple, que les mythes ayant prévalu chez

certains peuples se rapportaient à des thèmes célestes ou solaires, et qu'ils revêtaient par là un caractère ouranien, et que les mythes ayant eu cours chez d'autres peuples s'étaient édifiés de thèmes terrestres au point que l'on puisse les qualifier de chthoniens. Mais, c'est précisément à partir de là que l'alternative précédemment évoquée surgit pour le chercheur.

Faut-il admettre que des peuples soient suffisamment définis, les uns par une mentalité dite ouranienne et les autres par une mentalité dite chthonienne, capables d'expliquer leurs réactions différenciées durant le cours de leur histoire ? Ou faut-il se demander si les mythes ouraniens ne sont pas essentiellement le fait de peuples d'éleveurs nomades tandis que les mythes chthoniens seraient le propre de peuples s'adonnant essentiellement aux activités sédentaires de l'agriculture?

Selon le choix fait, plus ou moins consciemment, par le chercheur, la voie est ouverte vers l'obscurantisme ou vers l'étude scientifique. La première voie, c'est celle qui passe par la conviction qu'un peuple est détenteur d'un héritage culturel, d'une mentalité spécifique remontant à d'énigmatiques origines et ne pouvant ni même ne devant être, en quelque manière, dépassés. Ainsi la pluralité des cultures devient le thème central d'une idéologie « humaniste » en vertu de laquelle toute révolution sociale apparaîtrait comme un crime contre l'authenticité culturelle préservée ou retrouvée. La seconde voie, c'est celle qui commence avec l'hypothèse scientifique selon laquelle les croyances, les valeurs éthiques, les institutions et les formes d'existence, loin d'être énigmatiques, sont des produits du mode de production de chaque société, c'est-à-dire de sa manière de produire des biens matériels et des instruments matériels de production en tant que cette manière engendre entre les individus des rapports sociaux

déterminés. Ainsi la pluralité des cultures peut être pensée comme l'expression diversifiée de modes de production multiples et l'unité actuelle du marché mondial peut être reconnue comme la base d'un processus révolutionnaire tendant à engendrer une unité future de l'humanité par la promotion d'un nouveau mode de production à caractère universel.

Que dans le cadre du mode de production capitaliste déclinant, les peuples encore dominés par l'impérialisme et les minorités ethniques asservies par des États répressifs fassent de leur héritage culturel un élément de résistance à l'exploitation, à l'oppression et à la répression, nous paraît parfaitement compréhensible. Mais l'enjeu véritable pour ces peuples et ces minorités et, plus fondamentalement, pour tous les producteurs du monde, ce n'est non pas la sauvegarde passéiste et utopique d'un héritage culturel immobilisé, mais la destruction libératrice du système mondial de l'impérialisme et du mode de production capitaliste.

Nous avons choisi de procéder à un examen radicalement critique de l'œuvre de Claude Lévi-Strauss parce qu'elle est, en fait, centrée sur ce problème de la pluralité des cultures et de l'unité de l'espèce humaine et parce qu'elle nous payait recéler un obscurantisme d'autant plus pernicieux qu'il est plus masqué, peut être aux yeux mêmes de son auteur.

Au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, l'ethnographie, l'ethnologie, l'anthropologie culturelle, ces soi-disant approches scientifiques des sociétés non-européennes, non occidentales, non industrielles, étaient à bout de souffle, en raison de leur compromission congénitale et, pourrait-on ajouter, épistémologique avec le colonialisme. Dès lors, en effet, que le mouvement des peuples d'Asie et d'Afrique détruisaient les empires coloniaux des puissances européennes, comment aurait-

on pu continuer à admettre que les sociétés occidentales relevaient de l'étude sociologique tandis que les autres sociétés auraient encore dû faire l'objet d'une autre étude, dite ethnologique ou anthropologique ?

On pouvait donc espérer que l'idéologie ethnologique ou anthropologique ayant servi de couverture à l'entreprise colonialiste avait vécu, lorsque Lévi-Strauss vint. Ce dernier, en effet, expliqua aimablement qu'il était indispensable que tous les peuples du monde actuel ne comprennent mutuellement, de telle sorte qu'il donna une sorte de second souffle à l'ethnographie, à l'ethnologie et à l'anthropologie culturelle, couvertes désormais par la tutelle œcuménique de l'Unesco.

Apparemment, Lévi-Strauss est attendrissant. À le lire, on découvre que telles sociétés indiennes d'Amérique ou telles sociétés d'Océanie, - d'Afrique ou d'Asie, parmi les plus démunies matériellement et les plus isolées, recèlent des richesses culturelles dont les Occidentaux, par suite de leur civilisation mécanique, sont désormais privés. Son anthropologie ne tiendrait donc plus dans l'ancien regard colonial porté par le soi-disant civilisé sur le soi-disant sauvage ; elle exalterait, au contraire, les exemples d'authenticité fournis au monde entier par les sociétés dites primitives. Comment alors oser taxer d'obscurantisme un tel maître ?

Mais les apparences sont trompeuses. Lorsque le XVIII^e siècle disserte sur le thème du « bon sauvage », c'est pour dénoncer l'oppression sévissant à l'intérieur des sociétés monarcho-féodales d'Europe et pour ouvrir la voie à ce qui sera la révolution bourgeoise. Lorsque Lévi-Strauss, fervent de Rousseau, reprend ce thème, c'est pour exalter un passé supposé préférable au présent, c'est pour nous mettre en garde contre de nouveaux

développements des forces productives c'est pour récuser le cours même de l'histoire en tant qu'il va vers; la révolution prolétarienne.

La méthode Lévi-straussienne prolonge, sans rompre le moins du monde avec elle, la tradition ethnologique. Elle consiste à étudier des systèmes de parenté ou des mythes sans chercher à établir quels sont les processus de production sous-jacents que ces systèmes de parenté et ces mythes expriment ni à travers quoi ils l'expriment. Pire, la méthode lévi-straussienne ne retient des relations de parenté et des mythes que des rapports formels qualifiés de structures qui sont censés, au nom de la science, dispenser les chercheurs des références aux processus que nous venons d'évoquer.

Aussi l'anthropologie structurale nous apparaî-t-elle finalement plus obscurantiste encore que l'ancienne ethnologie coloniale dont les ficelles étaient trop grosses pour ne pas être immédiatement aperçues.

Sans doute, le dogmatisme de Lévi-Strauss et de son école ont-ils déjà suscité des réactions hostiles parmi ceux qui cherchent dans le domaine dit anthropologique. Mais ces réactions ne remettent généralement pas en cause l'idée qu'une anthropologie soit aujourd'hui concevable comme projet scientifique dans le cadre du mode de production existant.

Ce que nous avons voulu faire, c'est contribuer à la ruine d'une telle. idée et de ses implications, pour les raisons suivantes : premièrement, l'idéologie d'exaltation œcuménique de la diversité culturelle actuelle cache une volonté contre-révolutionnaire de maintien du statu quo mondial inévitablement favorable à l'impérialisme ; deuxièmement, la prétention d'étudier des relations de parenté, des mythes ou des phénomènes linguistiques

hors d'une référence systématique aux processus de production sous-jacents fait obstacle à l'étude scientifique des sociétés ; troisièmement, la réduction structurale des phénomènes examinés à de soi-disant modèles rend inintelligibles les contradictions immanentes aux sociétés et le cours révolutionnaire qui en résulte.

III

Dans les dernières années du XIX^e siècle, Freud, en dé ouvrant la psychanalyse, a non seulement promu une nouvelle thérapeutique de certaines maladies mentales mais encore donné une base scientifique à l'étude de la formation et, du développement de la personnalité considérée désormais comme un processus psycho-sexuel. Il est donc légitime de parler d'un « champ freudien », à condition de constater d'emblée que dans ce champ s'affrontent des tendances scientifiques et des tendances obscurantistes.

L'immense portée de l'œuvre de Freud réside dans sa découverte de la fonction psycho-génétique de la sexualité. Jusqu'à lui, l'humanité avait admis que l'essence de cette sexualité se confondait avec le processus de la procréation. - D'une part, les individus faisaient l'expérience de la jouissance qui accompagne l'accomplissement de l'acte sexuel, et d'autre part, les religions s'employaient à maintenir l'activité sexuelle dans le cadre de la procréation institutionnalisée. Mais personne ne s'était avisé que la recherche et l'obtention de la satisfaction sexuelle pouvaient avoir une relation étroite avec le développement du psychisme et l'engendrement du moi.

Ainsi la sexualité était demeurée, très largement, un lieu d'obscurité et d'obscurantisme. En établissant que, dès l'enfance, l'individu humain entre dans un jeu sexuel et en montrant qu'à travers les phases de ce jeu l'individu devient ce moi socialisé que

l'on appelle sa personnalité, Freud a fait une brèche dans cet obscurantisme pluri-millénaire.

Certes, ce n'est qu'une brèche, Et Freud a achoppé, pour des raisons socio-historiques, sur diverses questions capitales comme celle de la sexualité féminine. Il n'en est pas moins vrai que la problématique freudienne nous paraît aujourd'hui commander l'étude de la genèse et du développement de la personnalité. Cela signifie que les découvertes de la psychophysiologie, de la psychologie behavioriste, gestaltiste, phénoménologique et génétique et de la psychologie sociale doivent être reconnues pour ce qu'elles sont, à savoir des découvertes ponctuelles ou sectorielles ne prenant finalement leur signification, scientifique que par l'intégration dans une problématique globale : celle de la psychanalyse freudienne.

C'est donc la définition de la problématique freudienne qui permet de discerner les tendances scientifiques et les tendances obscurantistes relativement à l'étude du développement psycho-sexuel de l'individu humain.

À l'intérieur de la psychanalyse, l'histoire a déjà par elle-même effectué un tri entre l'axe freudien et les dérivations constituées par les courants d'Adler, de Jung, et de ce que l'on a appelé le culturalisme américain.

Significativement, les ruptures successives entre d'une part, Adler, Jung et les culturalistes américains et, d'autre part, Freud, se sont faites sur l'interprétation des processus sexuels. Tandis, en effet, que Freud maintient sa conception du contenu sexuel de l'inconscient et de la prédominance de ce contenu dans le développement de la personnalité, Adler et les culturalistes s'égarèrent dans les spéculations psycho-sociologiques

insuffisamment liées à la pratique thérapeutique, et Jung régresse vers une métaphysique de l'inconscient collectif et des archétypes du psychisme. Loin de constituer un progrès par rapport à la problématique freudienne, ces dérivations confirment que, malgré ses limites, cette problématique demeure le point de départ de la recherche scientifique actuelle en matière de genèse et de devenir de la personnalité.

Il reste que la problématique freudienne, pour nécessaire qu'elle soit dans ses fondements, ne saurait se suffire à elle-même. Freud, pour sa part, voyait dans la psychanalyse un moyen d'aborder les questions de la sexualité et de la pathologie mentale, en attendant les futurs progrès de la biochimie. Et il comprenait, encore que ce soit moins clairement, que les figures du devenir psycho-sexuel de l'individu humain ne pouvaient pas ne pas s'inscrire dans un cadre social non réductible à ces figures et à ce devenir.

C'est pourquoi l'élucidation de la problématique freudienne aboutit à la question finale de l'articulation de cette problématique et de son intégration à la connaissance objective du devenir socio-historique de l'humanité, c'est-à-dire au matérialisme historique. Posée aux environs de 1923 par ce que l'on a appelé le freudomarxisme, cette question n'est toujours pas résolue ; mais elle permet, à notre avis, de discriminer plus que toute autre ce qui va vers la science et ce qui va vers l'obscurantisme dans les recherches psychanalytiques actuelles.

Bien que la majorité des psychanalystes ne soit guère en

mesure, pour le moment, de comprendre l'importance de leur relation ou de leur absence de relation consciente au matérialisme historique, nous croyons que la pression du devenir social ne cessera de peser d'un poids croissant sur l'avenir de leurs thérapeutiques et de leurs recherches théoriques. Aussi avons-nous jugé indispensable de dénoncer l'alibi obscurantiste le plus caractéristique par rapport à un futur développement scientifique de l'héritage freudien, à savoir le lacanisme.

Nous entendons par ce terme le système auquel a abouti Jacques Lacan en prétendant donner de la psychanalyse freudienne la seule interprétation fidèle. Car l'idée selon laquelle l'inconscient est un langage et selon laquelle la réalité de l'être humain se réduit au déploiement d'une parole, détermine une interprétation de Freud prenant bien vite les allures d'une rectification et s'organisant en un ensemble de propositions, à notre avis, étrangères à la psychanalyse.

Plus précisément, Lacan a construit, en se servant de la terminologie freudienne, une idéologie apparentée à celle de Lévi-Strauss auquel il fait d'ailleurs ouvertement appel. Cette idéologie, se manifestant parmi des thérapeutes affectés par l'actuel marasme du mouvement psychanalytique, il était inévitable que certains d'entre eux succombent à sa cohérence formelle et s'évitent par là d'affronter les problèmes que nous avons précédemment évoqués.

Personne mieux que Lacan n'a porté au paroxysme la réduction idéologique des phénomènes humains au langage conçu non comme un processus d'expression, mais comme une réalité originaire et, du même coup, complètement énigmatique. Ainsi il a donné sa forme extrême à l'obscurantisme historiquement engendré par la décomposition et la putréfaction du mode de production capitaliste.

Les lacaniens sont, en fait, peu nombreux et les lacanophiles demeurent cantonnés dans quelques cercles intellectuels, principalement parisiens. On pourrait donc ne pas s'inquiéter outre mesure de ce baroquisme culturel sans grand avenir. Il reste que l'extrémisme idéologique propre au lacanisme permet de prendre sur lui la plus juste mesure de l'obscurantisme contemporain ; c'est ce que nous avons voulu faire.

Pour comprendre Lacan, comme d'ailleurs Lévi-Strauss, il faut simultanément prendre en considération les récents

développements de la linguistique et les derniers avatars de l'idéologie bourgeoise.

La linguistique, on le sait, a évolué depuis Saussure vers un statut de science formelle l'apparentant à la logique et aux mathématiques. S'agissant notamment de la phonologie, elle est devenue l'étude de toutes les combinaisons possibles entre les phonèmes ; aussi est-elle plutôt la science formelle de toutes les langues possibles que la science des langues existantes. Aussi, à la faveur d'une telle formalisation, la linguistique a-t-elle pu susciter, à la manière des mathématiques des applications très efficaces dans l'apprentissage des langues étrangères, notamment par des moyens audio-visuels.

Ces nouveaux développements de la linguistique nous paraissent, avant tout, confirmer qu'à travers les procédures de la formalisation, c'est le critère de l'unité de la théorie et de la pratique sur la base de la pratique qui permet de distinguer ce qui est scientifique et ce qui ne l'est pas. Aussi bien la linguistique contemporaine se suffit-elle à elle-même et n'a nul besoin de spéculations marginales ou extérieures pour élucider ses propres progrès.

Sans rapport initial avec le cours des choses en linguistique, force est de constater que l'idéologie bourgeoise n'a cessé, durant le XX^e siècle, de piétiner, de se répéter et de se stériliser, tout en attendant ce qui pourrait quasi-miraculeusement constituer un événement lui permettant de procéder à une sorte de redistribution des cartes de son jeu. Or, précisément, cet événement, selon Lévi-Strauss, Lacan et quelques autres, nous serait donné dans l'évolution actuelle de la linguistique formalisée. Aussi ont-ils procédé à une extrapolation typiquement idéologique en vertu de laquelle toute réalité humaine, collective et individuelle, serait d'essence linguistique.

L'idéologie lévi-straussienne, nous l'avons vu, tend à nous détourner du problème réel des relations entre les peuples du monde actuel pour nous conduire à une spéculation sur la mystérieuse puissance combinatoire de l'esprit humain qui serait la source unique des diversités culturelles. L'idéologie lacanienne, elle, s'en prend à la relation entre la conscience et l'inconscient dans la vie mentale. Elle isole cette relation à la fois de la vie animale de l'organisme et de la vie collective de la société pour en faire la manifestation d'une parole finalement indicible.

S'il est vrai, comme nous le pensons, que Freud a ouvert la voie à la science dans l'étude du devenir psycho-sexuel de l'individu, l'idéologie lacanienne qui est venue parasiter le freudisme, doit être soumise à un examen radicalement critique. Et c'est cet examen qui permettra de découvrir qu'en un tel domaine l'affrontement entre les exigences scientifiques et les tendances obscurantistes était voué à revêtir la forme maximale que nous savons.

IV

Au milieu du XIX^e siècle, Marx, exprimant l'irruption du mouvement ouvrier révolutionnaire sur la scène de l'histoire, a fondé le matérialisme historique, à savoir une méthode d'étude scientifique des processus sociaux. Cette méthode a pour base l'idée selon laquelle, en produisant leurs biens matériels et leurs instruments matériels de production, les êtres humains se produisent eux-mêmes comme êtres sociaux déterminés. Ce qui signifie notamment qu'à partir de la production d'un surplus, les sociétés se scindent en classes antagonistes et que la lutte entre ces classes commande entièrement le devenir historique de ces sociétés. Par rapport au champ de recherche ainsi défini et à l'intérieur même de ce champ, s'affrontent des tendances scientifiques et des tendances obscurantistes.

Pour avoir refusé la problématique du matérialisme historique comme condition épistémologique *sine qua non* de l'étude scientifique des sociétés, les disciplines appelées économie, sociologie, histoire, géographie humaine, démographie, psychologie sociale ou politologie en sont encore aujourd'hui à chercher assez vainement à s'ériger en sciences et à s'articuler entre elles à l'instar des disciplines constituant la science de la nature. A travers de tels cheminements, un obscurantisme, conservateur ou réformiste, se fraie sa propre voie parmi des spécialistes réticents à l'égard du marxisme.

Aussi bien, depuis une vingtaine d'années, ces spécialistes prétendent de plus en plus fréquemment non rejeter le matérialisme historique, mais l'intégrer à leurs disciplines comme un apport, comme une contribution parmi d'autres. Cet éclec-

tisme dont témoignent nombre de traités et de manuels récents, notamment en sociologie, en histoire et en économie, ne résout aucun des problèmes posés, car entre le matérialisme historique et les doctrines qui lui sont étrangères ou hostiles, aucune synthèse scientifique n'est possible. C'est pourquoi l'éclectisme à la mode n'est rien d'autre que la dernière métamorphose du vieil obscurantisme bourgeois, obligé maintenant de composer en apparence avec le marxisme, faute de pouvoir continuer à l'ignorer.

Il reste que la situation actuelle dans l'étude des processus sociaux ne se caractérise pas suffisamment par la présence, d'un côté, d'un obscurantisme de refus antimarxiste et d'un obscurantisme de pseudo-intégration éclectique du marxisme à la pensée bourgeoise et, de l'autre côté, par un matérialisme historique se déployant triomphalement. Cette situation se caractérise plus fondamentalement par des débats à l'intérieur de ce qui est appelé le marxisme et par son apparent éclatement en interprétations divergentes.

De cela, l'on ne s'étonnera pas si l'on veut bien admettre qu'en tant qu'expression du mouvement ouvrier révolutionnaire, le marxisme se développe non à l'intérieur d'une cage de verre protectrice, mais à l'intérieur soit de la société bourgeoise, soit de sociétés dominées par des États bureaucratiques. Par là, l'héritage marxiste a subi et continue à subir toutes les vicissitudes d'une histoire contemporaine caractérisée par une conflagration mondiale inachevée entre les forces de la révolution prolétarienne et les résistances contre-révolutionnaires de la classe capitaliste et de ses divers agents. C'est donc à l'intérieur de ce que l'on nomme de nos jours le marxisme qu'il faut chercher à la fois le marxisme comme expression du mouvement révolutionnaire prolétarien et diverses formes d'anti-marxisme exprimant l'influence de la bourgeoisie au sein même du mouvement ouvrier et utilisant par nécessité la terminologie des maîtres du matérialisme dialectique et historique.

Là encore le critère de discrimination, c'est celui de l'unité de la théorie et de la pratique sur la base de la pratique. Aussi bien ne suffit-il pas qu'un commentateur déploie relativement au marxisme plus ou moins d'ingéniosité pour qu'il puisse être, en rigueur, qualifié de marxiste. La seule méthode en la matière, celle du matérialisme historique, consiste à rapporter

tel ou tel commentaire du marxisme au courant auquel il correspond dans le mouvement ouvrier. Par là, on verra si ce commentaire est effectivement marxiste, c'est-à-dire révolutionnaire ou si, en utilisant des termes empruntés au matérialisme historique et au socialisme scientifique, il n'est pas plutôt une expression de la contre-révolution.

A partir de là, nous croyons avoir établi que ce que Lacan est à Freud, Althusser l'est à Marx ; ce qui veut dire que, déguisé en interprétation fidèle du marxisme, voire en retour à Marx, l'althussérisme n'est, en fait, qu'une idéologie contre-révolutionnaire de dénaturación du marxisme au profit de ce qu'il faut bien appeler la bureaucratie stalinienne.

Membre du P.C.F. Althusser a vécu, comme bien d'autres, une année tournante qui fut 1956. Cette année a commencé, en effet, avec la dénonciation par Khrouchtchev des crimes massifs de Staline durant les vingt dernières années de son pouvoir despotique, et elle s'est achevée avec l'écrasement des conseils ouvriers de Hongrie par l'armée de l'U.R.S.S. A partir de là, il est permis de dire que le problème de la nature de l'État de l'U.R.S.S. ne pouvait pas ne pas être le problème majeur central, capital, décisif d'un homme comme Althusser. Et pourtant ce dernier a déployé toute l'ingéniosité intellectuelle dont il était capable, pour éviter de se poser ce problème et, chose plus grave, pour éviter que d'autres se le posent.

L'althussérisme est un système de dissuasion qui, en se présentant comme une défense de la théorie marxiste, empêche précisément l'utilisation critique, c'est-à-dire révolutionnaire et scientifique de cette théorie dans le traitement des problèmes réels du mouvement ouvrier actuel. De même que Lacan, méconnaît les pratiques humaines et réduit les phénomènes humains au langage, de même Althusser réduit le marxisme à des textes qu'il s'agirait, selon lui, de « lire » correctement.

Signe caractéristique de l'obscurantisme contemporain, au lieu de nous inviter à nous servir pratiquement et théoriquement du marxisme, les althussériens voudraient nous faire accroire que l'œuvre de Marx est demeurée, pour l'essentiel, tellement inconnue qu'il conviendrait avant de l'utiliser de la soumettre à une exégèse de type académique. Par là, Althusser tend à faire entrer le marxisme dans le musée imaginaire de l'historiographie idéologique bourgeoise ; aussi les intellectuels

bourgeois reconnaissent-ils dans l'althussérisme un marxisme enfin « convenable » et suffisamment sophistiqué pour que personne n'ait plus rien à en redouter. De cela il est d'ailleurs étrange que ni Althusser ni les althussériens n'aient encore entrepris de se méfier ou seulement de s'étonner. Il est vrai que la bureaucratie du P.C.F. et celle du P.C. de l'U.R.S.S. ont vu de tels avantages dans le diversionnisme althussérien et lui ont fourni un tel appui que notre idéologue a pu éprouver le sentiment grisant d'être enfin entré dans un jeu véritablement politique. Le tout est de savoir de quel jeu il s'agit et de se demander si les intérêts du prolétariat international et ceux de la bureaucratie stalinienne peuvent être aussi aisément confondus.

En fait, comme nous le verrons, la diversion althussérienne a donné lieu à une sorte de ballet conceptuel ayant pour effet de déformer les catégories fondamentales du matérialisme dialectique et du matérialisme historique. Ne voyant pas la lutte des classes comme processus déterminant et dominant de l'histoire, en 1965, Althusser reconnaît ultérieurement cette cécité qui est l'anti-marxisme même, dans une autocritique publiée en 1972.

Ainsi l'appareil stalinien a gagné sur les deux tableaux : il a utilisé sans vergogne la diversion althussérienne afin d'empêcher sa propre mise en cause par divers milieux intellectuels, et il a poussé le diversionniste à une autocritique annulant, en apparence, les thèses les plus visiblement anti-marxistes de ce dernier. Pour quelques temps encore le jeu que nous avons vu, peut donc continuer.

Finalement, l'althussérisme n'est qu'une variété de spéculation idéologique sur la soi-disant autonomie de la superstructure, singulièrement de la superstructure idéologique. Il reprend, dans les conditions actuelles de la crise du stalinisme, certaines conceptions hasardeuses et erronées de Gramsci et certaines théorisations fallacieuses de Lukacs, sans que toutefois Althusser puisse se prévaloir ni des mérites militants du communiste italien ni de la relative originalité idéologique du philosophe hongrois.

La critique radicale du système spéculatif d'Althusser est donc aujourd'hui indispensable pour rétablir le marxisme dans sa réalité historique et dans sa vérité scientifique. Celles-ci tiennent à la lutte des classes comme processus dans lequel et par lequel l'histoire se fait.

Par rapport à cette lutte des classes, le développement des forces productives ne comporte pas d'autonomie et le mouvement des institutions et des idéologies n'en comporte pas non plus. C'est seulement en escamotant la lutte des classes, c'est-à-dire en retombant dans l'idéologie bourgeoise, que l'on peut être amené à critiquer une prétendue réduction de l'idéologique et de l'institutionnel à l'économique. Mais, précisément, il ne s'agit pas là des problèmes du marxisme ; il s'agit tout au plus des questions scolastiques que la pensée bourgeoise en vient à se poser lorsqu'elle tente de saisir le matérialisme historique à l'aide de ses propres critères.

L'obscurantisme althussérien n'est que la traduction idéologique, en termes pseudo-marxistes, de la rupture de la bureaucratie stalinienne avec le mouvement ouvrier révolutionnaire et de son retournement historique contre lui.

V

L'affrontement, dans la culture, entre les tendances scientifiques et les tendances obscurantistes, loin de commander le mouvement objectif de l'histoire, ne fait que l'exprimer à sa manière. Aussi n'avons-nous pas la naïveté de croire qu'une critique de l'obscurantisme, appliquée en l'occurrence à Lévi-Strauss, à Lacan et à Althusser, soit par elle-même en mesure de faire reculer cet obscurantisme.

Nous pensons que l'obscurantisme, en tant que trait de l'idéologie bourgeoise décadente, ne sera finalement vaincu que par le développement ultérieur de la lutte des classes et par la victoire irréversible de la révolution prolétarienne. Il reste que tant que cette victoire ne s'est pas produite, tant qu'elle n'est pas acquise, les tendances obscurantistes contribuent et contribueront à empêcher des individus à reconnaître la vérité du marxisme, à y adhérer et à s'en servir. C'est pourquoi la lutte pour la constitution d'une avant-garde révolutionnaire du mouvement ouvrier implique la critique radicale de l'idéologie bourgeoise régnante et de ses produits obscurantistes, surtout lorsqu'ils sont propagés à l'intérieur ou aux confins de ce mouvement.

Autrement dit, nous ne croyons pas qu'existe une lutte idéologique relativement autonome par rapport aux luttes politiques et économiques. En fait, l'histoire se développe selon une lutte unique qui est la lutte des classes, et cette lutte unique comporte des aspects apparemment économiques (la résistance du prolétariat à l'exploitation capitaliste), d'autres apparemment politiques (la lutte du prolétariat pour détruire l'État bourgeois et bâtir son État propre) et d'autres apparemment culturels qui se situent au niveau de l'expression des aspects précédents (le développement du marxisme).

En fait, la seule lutte réelle, c'est celle du prolétariat contre la classe capitaliste en vue de la destruction du mode de production existant et de son remplacement par le mode de production socialiste-communiste. Selon le degré d'ampleur et le degré d'intensité de la lutte des classes, on parle du niveau économique ou du niveau politique, encore que le politique soit potentiellement dans l'économique et que selon le mot de Lénine la politique soit l'économie concentrée.

Quant aux idées, ce ne sont pas elles qui mènent ou qui transforment le monde. Ou bien, elles sont les éléments d'une idéologie qui est celle de la classe dominante et qui permet à celle-ci de se maintenir en place ; ou bien, elles expriment le mouvement historique de la classe révolutionnaire, auquel cas leur réalité se confond avec l'organisation que cette classe donne à son propre mouvement. Ce qui signifie qu'il est absolument fantasmagorique de croire qu'une idée quelconque ait ou puisse avoir une réalité distincte de l'institution, de l'organisation dont elle exprime, inconsciemment ou consciemment, les intérêts.

Sur ce point, l'opposition est absolue entre, d'une part, toutes les conceptions religieuses et philosophiques, et, d'autre part, le marxisme.

Pour les religions et les philosophies, la question décisive a été et demeure celle de la diffusion des idées parmi les êtres humains : propagation de la foi ou expansion des « lumières ». Car, pour elles, il s'agit de changer les mentalités, de transformer les esprits en escomptant le cas échéant, qu'il en résultera des changements et des transformations dans les choses. Mais, le christianisme, exemplaire à cet égard, proclame que l'effort de propagation de la foi et de conversion des âmes sera toujours insuffisamment efficace en raison de ce

soi-disant invariant propre à l'être humain, à savoir le péché originel. Ainsi la religion et, à sa suite, la philosophie enseignent à la fois que tout ce qui est décisif pour l'homme est de l'ordre du spirituel, et que l'esprit de cet homme, borné et corrompu, ne lui suffira pas pour accomplir sa tâche, c'est-à-dire pour assurer son salut.

En refusant et en critiquant la conception idéologique selon laquelle la théorie précéderait et commanderait la pratique, le marxisme se libère et nous libère des anciennes apories de la religion et de la philosophie. Il ne s'agit pas pour lui de propager des idées, les siennes, en vue de transformer le monde. Il s'agit de découvrir que la transformation du monde passe essentiellement par la victoire dans la lutte des classes et, par conséquent, en vue de l'assurer, de lutter pour que la classe révolutionnaire s'organise et fasse par là prévaloir ses intérêts de classe révolutionnaire sur les intérêts de la classe dominante exprimés par et dans l'idéologie et les institutions existantes.

Rien n'est moins marxiste, rien n'est plus anti-marxiste que cette formule, à la mode depuis quelques années, selon laquelle il faudrait « conscientiser » les masses et les individus qui les composent. Car cette formule demeure fondamentalement religieuse, philosophique et singulièrement chrétienne en ce qu'elle suppose que la libération des êtres humains peut être engendrée par une propagation d'idées et une transformation de mentalités. Pour le marxisme, au contraire, la révolution ne résulte pas d'une éducation des masses heureusement réalisée par une aristocratie spirituelle. Pour lui, elle résulte de la contradiction portée au paroxysme entre le développement ou la tendance au développement des forces productives et des rapports sociaux de production faisant obstacle, à partir d'un moment historique donné, à ce développement. Plus précisément, sur la base de cette contradiction, la révolution se produit dans et par l'affrontement entre la classe qui a intérêt à l'expansion des forces de production et celle qui a, au contraire, intérêt au maintien des rapports sociaux existants.

Cet affrontement révolutionnaire ne dépend initialement du vouloir de personne. Mais la victoire irréversible de la révolution et le passage à un nouveau mode de production dépendent du degré d'organisation atteint par la classe révolutionnaire et de l'engendrement à partir d'elle et par elle d'une avant-garde devenant la direction du mouvement. L'avant-

garde ainsi conçue devient effectivement l'expression consciente du mouvement inconscient ou plutôt du mouvement insuffisamment conscient tel qu'il est agi et vécu par les masses. Et l'on comprend que la conscience n'est rien d'autre que l'organisation de l'avant-garde en tant que cette organisation tend à faire systématiquement prévaloir les intérêts généraux de la classe révolutionnaire sur les intérêts particuliers de la classe dominante tels que l'idéologie régnante les véhicule jusqu'au cœur des masses exploitées.

Dans une telle perspective, le marxisme ne saurait consister dans une propagation d'idées destinées à « conscientiser » les masses. Celles-ci, en effet, n'ont nul besoin d'une telle aumône intellectuelle. En revanche, il leur faut, pour faire triompher leurs intérêts et détruire ce qui s'oppose à leur progression historique, s'organiser aussi puissamment et aussi systématiquement que possible.

L'avant-garde révolutionnaire n'est donc en rien une élite intellectuelle ensemençant de ses idées justes les masses prolétariennes ; elle est, au contraire, un produit historique de ces masses en train de s'organiser, elle est l'organe que les masses se donnent à elles-mêmes pour poursuivre leur cheminement historique. A la limite, il faut retourner le précepte de la conscientisation et affirmer avec force que c'est l'avant-garde qui doit se conscientiser pour exprimer avec rigueur et fidélité le mouvement fondamental des masses hors duquel elle devient impuissante ou se transforme en appareil bureaucratique contre-révolutionnaire.

Notre critique de l'obscurantisme inhérent aux ouvrages de Lévi-Strauss, de Lacan et d'Althusser s'inscrit dans cet ensemble de rapports entre les classes antagonistes d'aujourd'hui et entre les masses en mouvement et l'avant-garde cherchant à exprimer ce mouvement pour en assurer la victoire irréversible. En se référant à la soi-disant puissance combinatoire permanente de l'esprit humain, à la soi-disant parole phallique génératrice des mots et, par eux, des choses, aux textes impliquant une soi-disant lecture symptomale, nos trois auteurs donnent ses profils à l'obscurantisme contemporain.

Cet obscurantisme réside dans les formes d'expression que l'idéologie bourgeoise est contrainte de revêtir au sein d'un climat historique qui est, pour elle, un climat de fin du monde,

à savoir de fin de son monde. Par notre critique, nous n'entendons pas opposer à cette idéologie décadente et funèbre une autre idéologie qui serait libératrice et révolutionnaire.

En effet, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir d'idéologie qui, comme telle, serait révolutionnaire et libératrice puisque toute idéologie est vouée à exprimer, d'une manière déformée et inversée, des rapports sociaux fondamentaux qui lui échappent. Toute idéologie est donc, par nature, obscurcissante ; et lorsque, comme c'est le cas aujourd'hui, arrive la fin d'un mode de production historique, cette force d'obscurcissement devient l'expression obscurantiste de la contre-révolution.

A l'idéologie, en général, à l'obscurantisme de l'idéologie bourgeoise actuelle, en particulier, nous opposons la massivité objective de la lutte des classes qui nous emporte et l'effort de l'avant-garde révolutionnaire pour l'exprimer. C'est pourquoi notre critique, pour radicale qu'elle soit, ne saurait se suffire à elle-même et doit être comprise comme un aspect théorique d'une activité globale à la fois pratique et théorique, collective et individuelle, c'est-à-dire militante.

CHAPITRE I

LÉVI-STRAUSS

le crépuscule de la pensée bourgeoise

Nature et culture

Le problème des rapports entre la nature et la culture et la question du passage de la première à la seconde dans l'engendrement et le développement de l'être humain ont été légués par la spéculation philosophique d'autrefois à la pensée de notre temps. En dépit du dédain qu'il professe à l'égard de la philosophie, Claude Lévi-Strauss n'a pas manqué de s'y heurter dans son ouvrage majeur sur *les Structures élémentaires de la parenté*¹. C'est donc par là que nous commencerons la discussion de ses travaux.

La nature signifie ici la réalité biologique, animale de l'être humain ; la culture sa réalité sociale en tant qu'elle lui est non seulement extérieure, mais encore et surtout intérieure. Bref, l'être humain ne devient tel que par et dans le passage collectif de la nature à la culture auquel répond, pour chaque individu, le processus de sa propre socialisation.

Répudiant la vieille et monstrueuse opposition de Vierkandt entre de soi-disant « peuples de la nature » et de soi-disant « peuples de la culture », Lévi-Strauss estime qu'il n'a pas existé et qu'il n'existe pas de peuples ni d'individus humains sans culture ; ce en quoi nous sommes pleinement d'accord avec lui. Tout en demeurant biologiquement un animal, un mammifère, un primate aux caractères anatomo-physiologiques spécifiques, l'être humain produit une nouvelle relation entre lui-même et son environnement naturel et émerge progres-

sivement par là de l'animalité en acquérant une spécificité nouvelle que l'on peut qualifier de socio-culturelle.

L'impuissance de la philosophie sur ce point, résidait dans l'idée d'une essence ou d'une nature humaine donnée *a priori* comme une manifestation de l'esprit ou comme une énigmatique propriété de la matière. Aujourd'hui, nous savons qu'il n'existe pas de nature humaine parce que l'être humain, loin d'être un donné naturel, est un produit d'ailleurs inachevé, d'un processus d'auto-engendrement. Et ce savoir provient, à des niveaux différents, d'abord de Marx, ensuite de Freud.

Dans *l'Idéologie allemande*, Marx écrit : *On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion et par tout ce qu'on voudra. Eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à produire leurs moyens d'existence, pas en avant qui est la conséquence même de leur organisation corporelle. En produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même*².

Il énonce là le présupposé majeur du matérialisme historique hors duquel la question de la nature et de la culture retombe inévitablement dans le cercle vicieux de la spéculation métaphysique, tout simplement parce qu'il s'agit non d'une hypothèse ajoutée par Marx à la réalité, mais de la saisie de cette réalité en tant qu'elle précède nécessairement toute spéculation. C'est l'organisation corporelle de l'être anthropomorphe (niveau de développement du cerveau, station droite, membres antérieurs préhensiles) qui le conduit à se transformer en être proprement humain par la production de moyens d'existence à travers lesquels il se produit lui-même dans des rapports sociaux constitutifs des groupes et générateurs des individus.

Chez Marx, la relation entre la nature et la culture cesse, pour la première fois, d'être conçue d'une manière purement théorique pour devenir une question relevant de la pratique productive et auto-productive de l'humanité. L'ancienne énigme qui enveloppait cette relation pour le plus grand profit des religions et des métaphysiques est ainsi dissipée. Il n'y a plus de mystère de l'émergence de la culture à partir de la nature puisque c'est la nature elle-même qui, à travers l'être humain, se fait culture dans l'auto-engendrement de cet être sur la base du travail social. Et il n'a pas fallu moins que l'apparition dans l'histoire du prolétariat, c'est-à-dire d'une

classe vouée, pour survivre, à vendre sa force de travail et réduite ainsi à une fonction purement et intégralement productive, pour que Marx découvre rétrospectivement la fonction anthropologiquement génératrice et auto-génératrice du travail social.

Freud, de son côté, s'est employé à résoudre le problème de la formation de la personnalité ou, si l'on préfère, de la genèse de l'individu. Il écrit à ce propos : *La méthode que nous suivons, est caractérisée par le fait que, dans toute cette description, nous mettons au premier plan les facteurs conditionnés par l'extérieur, tandis que les facteurs constitutionnels restent au second plan ; nous donnons au développement phylogénétique la priorité sur le développement psychologique. En effet, les manifestations conditionnées par l'extérieur forment l'objet principal de l'analyse qui peut les interpréter presque en totalité. Les manifestations constitutionnelles n'apparaissent qu'à l'arrière-plan, en quelque sorte, et sont réveillées par l'expérience de la vie : vouloir les apprécier complètement, c'est dépasser le domaine de la psychanalyse*³.

Cela veut dire que, sans nier l'importance de la constitution anatomo-physiologique, Freud s'attache à l'examen du « conditionnement biographique » dans la formation de la personnalité de l'individu. Parce que ce conditionnement constitue ce sur quoi le traitement analytique tente d'agir, Freud découvre que l'individu humain, en tant que psychisme personnel, n'est pas donné à la naissance et que, au contraire, sur la base d'un héritage biologique, il s'engendre lui-même dans la relation qui s'établit entre le moi en formation et son environnement humain immédiat, c'est-à-dire familial.

Il reste à mettre en connexion les recherches freudiennes sur le conditionnement biographique et les acquis marxistes relatifs au conditionnement socio-historique ; ce qui n'est pas l'une des moindres tâches de la pensée contemporaine. Mais, il apparaît d'ores et déjà que, chez Freud, la personnalité est tout le contraire d'un donné héréditaire ou congénital. C'est un processus d'auto-engendrement qui s'apparente à son plan, psycho-sexuel, au processus d'auto-engendrement socio-historique de l'humanité découvert par Marx.

De tout cela il ressort que le travail social constitue l'activité pratique, la *praxis*, par et dans laquelle l'humanité se crée elle-

même comme telle et que la vie sexuelle, notamment dans ses stades infantiles, constitue l'activité à travers laquelle l'individu s'humanise, c'est-à-dire se socialise et se singularise corrélativement.

Ethnographe et ethnologue, fondateur d'une nouvelle méthode anthropologique, Lévi-Strauss intervient dans cette question sans se situer, quoi qu'il en dise, dans le prolongement des travaux et des découvertes de Marx et de Freud. Sans doute prend-il congé de la métaphysique en déclarant : *C'est que la culture n'est, ni simplement juxtaposée, ni simplement superposée à la vie. En un sens, elle se substitue à la vie, en un autre elle l'utilise et la transforme pour réaliser une synthèse d'un ordre nouveau*⁴. Mais il ajoute peu après : *Il y a un cercle vicieux à chercher dans la nature l'origine de règles institutionnelles qui supposent bien plus, qui sont déjà la culture, et dont l'instauration au sein d'un groupe peut difficilement se concevoir sans l'intervention du langage*⁵.

Certes, nous accorderons sans peine à notre auteur, qu'il ne saurait être légitimement question de trouver dans la nature biologique les origines des règles sociales. Mais, n'y a-t-il pas un inconvénient majeur à opérer, d'une manière mécaniste et, pour ainsi dire, néo-métaphysique, une coupure entre nature et culture alors que les enseignements de Marx et de Freud révèlent la dialectique à l'œuvre de l'une à l'autre et entre les deux ?

Aussi bien, Lévi-Strauss, emporté par la logique de sa méthode dichotomique écrit-il : *Aucune analyse réelle ne permet de saisir le point de passage entre les faits de nature et les faits de culture, et le mécanisme de leur articulation*⁶. Pourtant ces « points de passage » sont précisément indiqués par le déploiement de l'activité productive, à l'échelle des sociétés, et par celui de la vie sexuelle, à l'échelle de l'individu.

Ce premier signe de myopie intellectuelle de Lévi-Strauss s'explique amplement par la référence au langage comme activité constitutive et régulatrice de l'humanité et des êtres humains. Car dire que la culture est inconcevable « sans l'intervention du langage », c'est proférer une lapalissade. Mais d'où vient, de quoi procède cet ensemble d'expressions articulées et collectivement reproduites qu'est originellement le langage ?

Mis à part les cris instinctifs et affectivo-émotionnels dont sont capables de nombreuses espèces animales, socialisées ou non-socialisées, l'attribution ou la reconnaissance d'une signification à des postures, à des gestes ou à des mots est inséparable, chez l'animal et chez l'homme, de la production d'objets et même, plus précisément, de la production de moyens de production. Le symbolisme, dont Lévi-Strauss et d'autres se préoccupent, à juste titre mais souvent de maladroite façon, n'est nullement une sphère isolable de l'activité intellectuelle tenue fallacieusement pour autonome.

Dès lors qu'un être vivant est capable d'interposer et d'utiliser comme médiation pratique entre lui et son environnement naturel des outils, le symbolisme surgit comme expression, dans la conscience, d'une telle médiation. Ou, si l'on préfère, dès que j'ai prolongé ma « nature naturelle », comme dit Marx, par un moyen de travail, ma conscience est devenue apte à échapper à l'immédiateté de la saisie sensorielle pour se donner des objets à titre d'équivalents d'autres objets et cela indéfiniment.

Le langage, c'est l'homme. Certes ! Parce que l'homme s'est fait tel par le travail et à travers l'instrument de travail comme médiateur pratique entre lui et la nature et comme générateur de la culture, au sens le plus large et le plus fondamental⁷.

De ces vérités essentielles, Lévi-Strauss qui se réclame de Marx, quand la polémique le lui impose, n'a cure. Aussi définit-il en termes on ne peut plus statiques la nature comme ce qui est universel et spontané et la culture comme ce qui est particulier et normatif⁸. A partir de cette belle dichotomie, il tombe à pieds joints sur la prohibition de l'inceste qui lui paraît le seul fait humain présentant à la fois les deux groupes de caractères précités.

Nous ne nions certes pas que la prohibition de l'inceste mérite l'attention des chercheurs contemporains, singulièrement celle des anthropologues. Mais nous contestons la façon dont Lévi-Strauss l'introduit dans sa méditation sur les rapports entre la nature et la culture. Car s'il avait rompu avec la manière idéologique de poser ces rapports et de les considérer, il aurait pu parvenir au problème de la prohibition de l'inceste tout autrement. La suite va d'ailleurs le prouver amplement.

Méconnaissant le rôle auto-génétique du travail social dans

travail intervenue dans ces sociétés ont déterminé, dans le cadre du mode de production communiste primitif, une progressive ségrégation entre les sociétés comme telles et des groupements de parenté à l'intérieur d'elles. C'est par tâtonnements et dans la méconnaissance des effets que l'institutionnalisation des relations sexuelles s'est produite au bénéfice des détenteurs privilégiés de la richesse et du pouvoir. Et les femmes n'ont été échangées par les hommes qu'au fur et à mesure que ceux-ci en venaient à échanger, de groupe à groupe, des biens matériels. Par la suite, l'avènement des sociétés divisées en classes et pourvues d'un appareil d'État a conféré aux structures de parenté leurs nouvelles raisons d'être. Lévi-Strauss nous fait régresser en deçà de Durkheim et en deçà de Morgan en traitant la parenté comme la matrice d'un ordre universel, varié seulement quant à ses formes, et en nous invitant à nous extasier devant cette activité inconsciente, par laquelle l'esprit humain aurait fait prévaloir, en dépit des instincts, la culture sur la nature et l'ordre social sur le chaos animal.

Nous ne méconnaissions pas l'intérêt que présentent les recherches de Lévi-Strauss sur les formes, restreintes et généralisées, de l'échange des femmes. Nous admettons avec lui qu'avant la division de la société en classes, la parenté est bien ce à travers quoi les communautés humaines se donnent à elles-mêmes leurs règles de fonctionnement. Et nous reconnaissons bien volontiers qu'il a apporté une nouvelle et grande clarté dans la question si difficile et si importante du mariage des cousins croisés¹⁴. Grâce à lui, nous comprenons comment l'alliance culturellement prédéterminée l'emporte sur la consanguinité et fait progressivement prévaloir le culturel sur le naturel et le social sur l'individuel. Mais nous lui reprochons de s'être détourné de la voie qui l'aurait conduit à examiner les relations entre les formes de la parenté et les formes du travail social à l'intérieur du mode de production communiste primitif, et d'avoir traité la parenté en système autonome, c'est-à-dire coupé des rapports de production dont les formes de propriété, en l'occurrence communautaires, étaient l'expression immédiate.

Croyant avoir trouvé le fondement de ce qu'il appelle les systèmes de parenté, il écrit : *La logique doit être là cependant, si les systèmes de parenté sont, réellement, des*

*systèmes et si, comme tout notre travail a tenté d'en fournir la démonstration, des structures formelles, consciemment ou inconsciemment, appréhendées par l'esprit des hommes, constituent la base indestructible des institutions matrimoniales, de la prohibition de l'inceste par laquelle l'existence de ces institutions est rendue possible, et de la culture elle-même, dont la prohibition de l'inceste constitue l'avènement*¹⁵. Il nous est ainsi proposé d'admettre que toute la vie sociale au centre de laquelle se trouverait le système de parenté, repose sur une logique immanente à l'esprit humain et des structures formelles inhérentes à cet esprit.

D'un point de vue marxiste, il s'agit là d'une vision idéologique ou, si l'on préfère, d'une représentation de la société cul par-dessus tête. Mais il faut bien voir qu'à partir du moment où Lévi-Strauss se détournait de l'analyse marxiste cherchant à discerner dans les processus de production des biens matériels, le mouvement d'auto-engendrement de la société, y compris de ses formes de propriété et de parenté, notre auteur était condamné à aboutir à l'impasse idéologique que nous savons. Les limites auxquelles Lévi-Strauss s'est heurté sont moins celles de sa pensée personnelle que celles de la pensée bourgeoise aujourd'hui. Car à quoi bon invoquer Marx et Engels sur des points de détails quand on aborde les phénomènes sociaux dans une perspective qui demeure celle de Frazer, de Boas, de Durkheim, de Mauss, de Malinowski et de Radcliffe-Brown, tous marqués par le caractère bourgeois et occidental de leur démarche intellectuelle.

Les sociétés dites primitives

Si ambitieuse que soit l'entreprise lévi-straussienne d'étude de la parenté, elle n'en porte pas moins sur un ensemble partiel d'objets que l'anthropologue qualifie tantôt de « sociétés primitives » tantôt de « sociétés dites primitives ». Avouant d'ailleurs son embarras mais s'y résignant, il écrit : *Malgré toutes ses imperfections et en dépit de critiques méritées, il semble bien que, faute d'un meilleur terme, celui de « primitif » ait définitivement pris place dans le vocabulaire ethnologique et sociologique contemporain*¹⁶. Or, toute la

question est de savoir si en usant, même avec gêne, d'un tel terme on ne véhicule pas une vision irrémédiablement déformante de l'objet que l'on cherche à atteindre.

En rigueur, le terme de primitif qualifie ce qui est apparu en premier, ce qui est le plus ancien, ce qui est originel. Or, les petites sociétés amérindiennes et océaniques dont l'anthropologie s'est occupée par prédilection, ne répondent pas à de telles déterminations. C'est pourquoi, à plusieurs reprises, Lévi-Strauss attire notre attention sur ce qu'il y a de négatif dans la dénomination de « sociétés primitives ». Il s'agirait, en effet, de sociétés ignorantes de l'écriture et soustraites de ce fait, aux méthodes d'investigation du jeu historien ; touchées, à une date récente seulement, par l'expansion de la civilisation mécanique : donc étrangères, par leur structure sociale et leur conception du monde, à des notions que l'économie et la philosophie politique considèrent comme fondamentales quand il s'agit de notre propre société¹⁷. Bref, on qualifie de « primitives » les sociétés qui semblent actuellement différer des sociétés définissables par le mode de production capitaliste. N'est-ce pas la vieille opposition eurocentrique entre le « monde civilisé » et « le reste » qui reparait ici ? Condamné à une insupportable ambiguïté, Lévi-Strauss plaide sa cause : *Le domaine de l'anthropologie, dit-on volontiers (et le titre des chaires l'affirme) consiste dans les sociétés non civilisées, sans écriture, pré ou non mécaniques. Mais tous ces qualificatifs dissimulent une réalité positive : ces sociétés sont fondées sur des relations personnelles, sur des rapports concrets entre individus, à un degré bien plus important que les autres*¹⁸.

S'il en est réellement ainsi, pourquoi ne pas parler plutôt de sociétés communautaires, de sociétés traditionnelles, voire de sociétés rurales, toutes qualifications en elles-mêmes positives ? En vérité, Lévi-Strauss reste attaché, malgré sa mauvaise conscience, au terme « primitif » parce que les peuples ainsi appelés par l'anthropologie évoquent par l'archaïsme de leurs techniques et de leurs institutions, ce qu'il nous est possible de reconstituer de l'état social de populations très anciennes, ayant vécu il y a une ou deux millénaires ; d'où la conclusion que telles déjà à cette époque lointaine, telles elles sont restées aujourd'hui. On laisse à la philosophie le soin d'expliquer pourquoi, dans certains cas, il

s'est passé quelque chose et pourquoi, dans ceux-ci, il ne passe rien ¹⁹.

N'en déplaise à notre auteur, ce n'est pas à la philosophie de répondre ; c'est à l'histoire, et elle l'a déjà fait. La plupart en effet, des petites sociétés amérindiennes, océaniques, africaines ou asiatiques qualifiées de « primitives » par les ethnologues, loin d'avoir conservé des caractères économiques, culturels et politiques très anciens, ont été, au contraire, plongées dans un processus de régression sous les poussées conquérantes d'autres sociétés et, par-dessus tout, de la société capitaliste européenne ou d'origine européenne. Là où l'anthropologue a l'illusion de découvrir des persistances de l'état originel de l'humanité, il convient de voir, en fait, un état d'arriération dans lequel certaines sociétés ont été précipitées par la domination étrangère ou la fuite devant elle et par l'extension impérialiste, à partir de la fin du XIX^e siècle, du mode de production capitaliste générateur du marché mondial. Lorsque Marx, Engels, Lénine et Trotsky parlent de « pays arriérés », c'est bien ainsi qu'il faut l'entendre : il s'agit, depuis cent ans, moins de pays victimes de la loi du développement inégal, que de pays, voire de continents que les capitalismes européens et nord américain, surtout dans leur phase impérialiste, ont rendu arriérés par le pillage de leurs ressources humaines et naturelles, le déséquilibre de leur démographie et la destruction de leurs anciens supports écologiques.

Sans doute, Lévi-Strauss est-il capable d'évoquer de tels processus. Ne dit-il pas : *Les sociétés que nous appelons aujourd'hui « sous développées » ne sont pas telles de leur propre fait, et on aurait tort de les concevoir comme extérieures au développement occidental ou restées indifférentes devant lui. En vérité, ce sont ces sociétés qui par leur destruction directe ou indirecte entre le XVI^e et le XIX^e siècle, ont rendu possible le développement du monde occidental. Entre elles et lui existe un rapport de complémentarité. Le développement lui-même, et ses exigences avides, les ont fait telles que ce développement les découvre aujourd'hui* ²⁰. Et il dénonce, dans la relation entre l'Occident et les sociétés dites sous-développées, plusieurs siècles de violence, d'oppression et d'extermination ²¹.

Sachant cela et le disant, comment l'ethnologue ne voit-il pas qu'il n'existe plus, de nos jours, à la surface du globe de

sociétés proprement « primitives » ou même qualifiables, au prix d'un injustifiable laxisme, de « soi-disant primitives » ? Plus fondamentalement, le colonialisme et l'impérialisme n'ont pas seulement violenté, opprimé et exterminé ; ils n'ont pas seulement détruit des peuples entiers ou entraîné la mort de leur culture, ils ont encore et surtout façonné les peuples dominés en fonction des économies capitalistes des métropoles d'Europe et d'Amérique du Nord. A travers diverses monocultures imposées, ils les ont asservis au marché mondial et les ont conduits à se transformer sur la base de rapports de production essentiellement commandés de l'étranger. Dans l'immensité géographique de l'Afrique, de l'Amérique dite latine, de l'Asie (moins le Japon capitaliste et la Chine bureaucratique) et de l'Océanie, il y a lieu de distinguer trois types de phénomènes économiques et socio-culturels encore qu'ils soient interdépendants :

— ceux qui se déploient dans les centres industriels et qui mettent aux prises, d'une part, le prolétariat et, d'autre part, la bourgeoisie compradore des divers pays et les bourgeoisies impérialistes étrangères ;

— ceux qui se manifestent dans les campagnes où prédominent l'agriculture et l'élevage orientés vers l'exportation et où s'affrontent, d'une part, l'immense masse de la paysannerie pauvre et, d'autre part, des propriétaires terriens d'origine nobiliaire ou de provenance bourgeoise et les bourgeoisies impérialistes étrangères contrôlant le processus de production ;

— ceux qui ont cours parmi des populations résiduelles, à très faibles effectifs dont l'emplacement actuel, les activités productives actuelles (cueillette, chasse, pêche ou même petit élevage et petite agriculture apparemment traditionnels), enfin les conduites et les représentations sociales actuelles renvoient non à des permanences originelles, mais, au contraire, au repli sur soi, à l'arriération imposée et même à des dégénérescences résultant de divers traumatismes historiques.

L'ethnologie, face à ces phénomènes, joue généralement sur deux tableaux et Lévi-Strauss ne fait pas exception à cette règle. D'une part, comme nous l'avons vu, elle s'arroge l'étude des petites populations, des mini-sociétés les plus défavorisées, les plus misérables en prétendant atteindre quelque chose de l'humanité originelle à travers cette étude. Et son erreur, c'est de tenir le résiduel pour primitif, c'est de faire comme si l'arrié-

ration de tels peuples ou fractions de peuples résultait d'un retard propre à leur vie sociale alors qu'elle est la manifestation de l'atrophie provoquée par des forces étrangères, proches ou lointaines. D'autre part, cette même ethnologie, s'intitulant anthropologie, déclare qu'elle *ne se distingue pas des autres sciences humaines et sociales par un sujet d'études qui lui serait propre*²². Elle s'en distinguerait donc par sa méthode, par son approche des phénomènes sociaux. Autrement dit, elle rechercherait ou pourrait rechercher dans toutes les sociétés existantes, ce qui lui semblerait traditionnel, archaïque et finalement authentique. A ce propos, Lévi-Strauss affirme que la plus importante contribution de l'anthropologie aux sciences sociales résidera sans doute dans *la distinction capitale entre deux modalités d'existence sociale : un genre de vie perçu à l'origine comme traditionnel et archaïque, qui est avant tout celui des sociétés authentiques ; et des formes d'apparition plus récente, dont le premier type n'est certainement pas absent, mais où des groupes imparfaitement et incomplètement authentiques se trouvent organisés au sein d'un système plus vaste, lui-même frappé d'inauthenticité*²³. Échappant au reproche d'une abusive localisation de son objet chez certains peuples, l'anthropologie passe allégrement au niveau des jugements de valeur et se donne pour mission de révéler l'authentique jusqu'au sein même de l'inauthentique. Elle revient ainsi à ses origines, c'est-à-dire à Rousseau et, en l'occurrence, au fameux mythe du « bon sauvage ». Par là, elle ne sort guère de la nostalgie de l'agreste dont le bourgeois et le petit bourgeois ont fait, au cœur de leurs villes, une séculaire consommation.

Pour illustrer notre critique, nous choisirons l'exemple des religions traditionnelles africaines qui ont assuré la régulation de la vie sociale pendant des millénaires. Sans doute, en retrouvons-nous quelque chose dans les trois types de phénomènes économiques et socio-culturels que nous avons précédemment distingués. Mais sous quelles formes et dans quel état ?

Il faut d'abord indiquer que l'islam, depuis environ sept siècles, et le christianisme, depuis deux siècles, n'ont cessé de gagner des fidèles à travers toute l'Afrique et que leur progression s'est considérablement accélérée, surtout celle de l'islam, depuis trente ans.

L'anthropologue commencera donc par rechercher les survi-

vances des religions traditionnelles parmi ces peuples ou fractions de peuples mis à l'écart, par d'autres devenus plus puissants, des principaux réseaux de la circulation des choses et des idées. Il ira chez les Bassari du Sénégal oriental et de Guinée, chez les Masai du Kenya ou des Danakil d'Ethiopie. Mais, s'il procède avec quelque rigueur, il constatera bien vite que, parmi ces populations résiduelles, spatialement refoulées et isolées des peuples voisins à plus grands effectifs, l'ancienne religion se survit, surtout chez les vieillards, plutôt qu'elle ne vit à la manière de sa splendeur d'antan. En fait d'authenticité, ce sont plutôt des phénomènes de régression et de dégénérescence culturelles qu'il aura le loisir d'observer.

Quant aux populations vivant d'une agriculture ou d'un élevage orientés vers le marché extérieur et soumises par là aux monocultures d'exportation, elles sont désormais le plus souvent musulmanes ou chrétiennes. Il reste alors à rechercher les persistances des anciens cultes à l'intérieur des croyances religieuses nouvelles. Mais il est évident qu'en dépit de la force de certaines résurgences à l'intérieur du syncrétisme, comme dans le harrisme ivoirien et le kimbanguisme congolais-zairois, ce qui reste des anciennes religions à l'intérieur de l'islam ou du christianisme actuel ou à côté de lui n'est pas suffisant pour discerner les traits fondamentaux de la cosmologie, de l'anthropologie et de l'ontologie traditionnelles. Et puis, au nom de quel principe pourrait-on prétendre que les persistances des anciens cultes sont « authentiques » tandis que les croyances islamiques et chrétiennes seraient « inauthentiques » ? Sans doute, ces dernières sont-elles venues d'ailleurs et sont-elles plus récentes. Mais, en France, par exemple, le christianisme n'est-il pas venu également d'ailleurs ? Et la force des siècles passés n'a-t-elle pas plutôt contribué à la déchristianisation qu'au renforcement du christianisme ?

N'ignorant pas ces difficultés méthodologiques et épistémologiques, Lévi-Strauss se détourne de la multiplicité des « signifiés » pour considérer un « signifiant » unique, du moins un système unique de « signifiants » qu'il appelle la *pensée sauvage*²⁴.

Cette recherche répond, chez lui, à deux besoins : le besoin d'un fondement de la réalité sociale conçue comme un ensemble de transformations génératrices de systèmes dont ceux de la parenté seraient les plus scientifiquement significa-

tifs ; le besoin d'un fondement de l'unité de l'espèce humaine à travers la multiplicité de ses cultures.

S'écartant de la ligne intellectuelle durkheimienne, Lévy-Bruhl avait autrefois procédé à une tristement célèbre dichotomie en vertu de laquelle les « primitifs » auraient été voués à une mentalité prélogique dominée par le principe de participation, tandis que les « civilisés » auraient eu le privilège d'une mentalité logique, contrôlée par le principe de contradiction ²⁵. Ce faisant, il avait conféré une apparence de justification théorique aux préjugés communs du racisme colonial. Et il a fallu la montée du nazisme et son déferlement sur l'Europe pour que, à la fin de sa vie, Lévy-Bruhl dénonce sa propre schématisation idéologique et reconnaisse que tout homme, à toute époque, recèle en lui un mélange difficilement séparable de mentalité logique et de mentalité prélogique ²⁶.

Lévi-Strauss refuse la conception de Lévy-Bruhl en tant qu'elle attribue faussement un caractère affectif à la pensée « primitive », en tant qu'elle réserve le caractère proprement intellectuel à celle des « civilisés » : *contrairement à l'opinion de Lévy-Bruhl, cette pensée sauvage procède par les voies de l'entendement, non de l'affectivité ; à l'aide de distinctions et d'oppositions, non par confusion et participation* ²⁷.

L'unité de l'espèce humaine résiderait donc dans la pensée et cette pensée, à son plus haut niveau, devrait être qualifiée universellement de scientifique, au moins depuis le néolithique. Car : *pour transformer une herbe folle en plante cultivée, une bête sauvage en animal domestique... pour faire d'une argile instable, prompte à s'effriter, à se pulvériser ou à se fendre, une poterie solide et étanche... pour élaborer les techniques, souvent longues et complexes, permettant de cultiver sans terre ou bien sans eau, de changer des graines ou racines toxiques en aliments, ou bien encore d'utiliser cette toxicité pour la chasse, la guerre, le rituel, il a fallu n'en doutons pas, une attitude d'esprit véritablement scientifique* ²⁸...

Néanmoins, une distinction entre deux pensées intervient, chez notre anthropologue, pour expliquer la naissance et le développement de la science moderne : *Il existe deux modes distincts de pensée scientifique, l'un et l'autre fonction, non pas certes de stades inégaux de développement de l'esprit humain, mais des deux niveaux stratégiques où la nature se laisse attaquer par la connaissance scientifique : l'un appro-*

ximativement ajusté à celui de la perception et de l'imagination, et l'autre décalé ; comme si les rapports nécessaires qui font l'objet de toute science — qu'elle soit néolithique ou moderne — pouvaient être atteints par deux voies différentes : l'une très proche de l'intuition sensible, l'autre plus éloignée ²⁹.

La pensée humaine serait donc portée, par essence, à établir des classifications, à mettre de l'ordre dans la réalité naturelle et sociale. Mais selon qu'elle s'applique à un objet sensible ou à un objet plus éloigné de ce sensible, elle engendrerait une « science du concret » d'origine néolithique ou une « science de l'abstrait », d'origine moderne. Même si Lévi-Strauss admet que la « pensée sauvage » génératrice de la science du concret, est logique et qu'elle est présente chez tous les êtres humains, il reste qu'une autre pensée génératrice de la science de l'abstrait n'existe ou ne se manifeste que chez certains peuples ou certains individus contemporains. Lesquels ? Pourquoi ? Comment ?

Pour avoir répudié l'opposition du « prélogique » et du « logique » de Lévy-Bruhl, notre auteur n'en a pas moins abouti à une nouvelle dichotomie dont nous ne voyons pas la pertinence.

Suivant le principal courant de l'idéologie bourgeoise, il a considéré la pensée à partir d'une relation entre les pratiques techniques et les théorisations scientifiques, sans tenir compte du fait que cette relation n'a jamais cessé d'être plongée dans le développement de la vie sociale et, pour être plus précis, dans le devenir des rapports de production. L'opposition purement technologique entre les civilisations antérieures aux machines et la civilisation moderne, comme civilisation des machines, est non seulement banale et pauvre, mais encore aberrante.

Les Grecs et les Romains, du temps d'Archimède, les Chinois, les Arabes, les Indiens et d'autres encore, durant le moyen âge, ont créé diverses machines, dont l'intérêt technologique était parfois considérable. Mais ils n'ont pas, pour autant, engendré une civilisation mécanique. Pourquoi ?

Parce que la mise en œuvre généralisée des machines implique fondamentalement l'existence de rapports sociaux de production rendant cette mise en œuvre nécessaire. Et ces rapports de production sont précisément ceux qui définissent le capitalisme. Pour que la civilisation dite mécanique par Lévi-

Strauss ou dite industrielle par Galbraith et R. Aron, à la suite de Saint-Simon et de quelques autres, apparaisse et se développe, il fallait l'existence sociale préalable de propriétaires de moyens de production, détenant leur propriété sur une base exclusivement économique, et l'existence corrélatrice d'individus obligés pour vivre, c'est-à-dire pour des raisons strictement économiques, de vendre aux premiers leur force de travail. Le capital, comme **rapport social**, selon l'expression de Marx, c'est-à-dire comme rapport entre bourgeois et prolétaires, constitue l'infrastructure sur la base de laquelle la civilisation soi-disant mécanique ou industrielle s'est installée comme société capitaliste.

Il ne s'agit là ni d'une question de mentalité, ni d'une question de « pensée sauvage » ou de « pensée civilisée ». Il s'agit de l'engendrement du mode de production capitaliste à partir d'un développement des forces productives qui ne s'accomplit que par le moyen d'un nouveau rapport de production considéré par Marx comme étant lui-même une force productive.

Curieusement, Lévi-Strauss se réfère à Marx pour situer son projet d'étude de la « pensée sauvage » : *Le marxisme, sinon Marx lui-même, a trop souvent raisonné comme si les pratiques découlaient immédiatement de la praxis. Sans mettre en cause l'incontestable primat des infrastructures, nous croyons qu'entre praxis et pratiques s'intercale toujours un médiateur, qui est le schéma conceptuel par l'opération duquel une matière et une forme, dépourvues l'une et l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structures, c'est-à-dire comme êtres à la fois empiriques et intelligibles. C'est à cette théorie des superstructures, à peine esquissée par Marx, que nous souhaitons contribuer, réservant à l'histoire assistée par la démographie, la technologie, la géographie historique et l'ethnographie le soin de développer l'étude des infrastructures proprement dites, qui ne peut être principalement la nôtre, parce que l'ethnologie est d'abord une psychologie*³⁰.

En fait, Lévi-Strauss, quoi qu'il en dise, ne cesse de « mettre en cause l'incontestable primat des infrastructures » en prétendant expliquer la vie des sociétés dites primitives à partir d'invariants qu'il croit trouver dans des lois inconscientes et fondamentales de l'esprit humain. Son ethnologie est, à cet

égard, une idéologie psychologique reposant sur l'idée d'une nature humaine constituée par de soi-disant lois permanentes de l'esprit.

Loin d'être une question réelle, la question des deux pensées scientifiques ou des deux stratégies de la pensée scientifique est strictement idéologique. En escamotant, dans sa recherche, la réalité fondamentale des rapports de production, c'est-à-dire de l'infrastructure ou « base réelle » de toute la vie sociale, notre auteur est inévitablement condamné à une série de dichotomies anti-dialectiques : nature et culture, « primitifs » et « civilisés », « pensée sauvage » et « pensée moderne ». Et toute son habileté rhétorique qui est grande, est impuissante à l'en faire sortir parce qu'elles sont non ses dichotomies personnelles, mais plutôt celles de l'Occident capitaliste au crépuscule de son histoire impérialiste.

L'anthropologie structurale et la question des sciences de l'homme et de la société

En tout état de cause, l'étude des systèmes de parenté, celle des sociétés qualifiées de « primitives », enfin celle de la « pensée sauvage » ne sont chez Lévi-Strauss que des aspects ou des moments d'une entreprise beaucoup plus vaste qui tend à la connaissance globale de l'homme. Arracher une telle connaissance à la spéculation philosophique (nous dirions, pour notre part, à l'idéologie) et en faire une connaissance scientifique, voilà bien l'objectif suprême de notre auteur. Et ce n'est pas nous qui nierons la légitimité du but final et le bien-fondé de telles ambitions considérées en elles-mêmes. Nous n'en sommes que mieux fondé à nous demander s'il s'est effectivement placé dans une situation qui lui permette de progresser vers ce but et de satisfaire tant soit peu ces ambitions.

Le déploiement de la recherche lévi-straussienne est censé s'effectuer en trois temps : celui de l'ethnographie, celui de l'ethnologie, enfin celui de l'anthropologie. L'ethnographie recueille, sur le terrain, les informations relatives à une société déterminée ; aussi prend-elle le plus souvent une forme monographique. *Par rapport à l'ethnographie, l'ethnologie représente un premier pas vers la synthèse. Sans exclure l'obser-*

vation directe, elle tend à des conclusions suffisamment étendues pour qu'il soit difficile de les fonder exclusivement sur une connaissance de première main. Cette synthèse peut s'opérer dans trois directions : géographique, si l'on veut intégrer des connaissances relatives à des groupes voisins ; historique, si l'on vise à reconstituer le passé d'une ou de plusieurs populations ; systématique enfin, si l'on isole, pour lui donner une attention particulière, tel type de technique, de coutume ou d'institution³¹. Quant à l'anthropologie, telle qu'elle a été conçue et pratiquée dans les pays anglo-saxons, elle vise une connaissance globale de l'homme, embrassant son sujet dans toute son extension historique et géographique ; aspirant à une connaissance applicable à l'ensemble du développement humain depuis, disons, les hominidés jusqu'aux races modernes ; et tendant à des conclusions positives ou négatives, mais valables pour toutes les sociétés humaines, depuis la grande ville moderne jusqu'à la plus petite tribu mélanésienne³².

Finalement, comme un usage récent tend à l'imposer et comme Lévi-Strauss le propose, le terme d'anthropologie englobe désormais l'ethnographie et l'ethnologie en tant que moments de la recherche aboutissant à la synthèse qu'il qualifie.

En vérité, toutes les sociétés ont produit des représentations relatives à la réalité humaine, en liaison d'ailleurs avec des représentations relatives à la réalité du monde et des représentations relatives à l'être de toute réalité ou, si l'on préfère, à la réalité de l'être. En un sens, chaque société a eu, a ou aura son anthropologie, sa cosmologie et son ontologie propres. Quelque chose de nouveau se passe, en ce domaine, quand, au XVII^e et au XVIII^e siècles, la bourgeoisie, dans son ascension, fait descendre la cosmologie du ciel idéologique sur le terrain de l'expérimentation en engendrant l'astronomie et la physique mathématiques. Quelque chose d'également nouveau se passe, lors, dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, les Encyclopédistes cherchent à arracher l'anthropologie traditionnelle à la religion et à la métaphysique pour en faire un ensemble de savoirs objectifs.

En fait, Diderot, Rousseau, Kant, Condorcet, Saint-Simon aspirent à une anthropologie scientifique sans parvenir toutefois à se libérer des présuppositions idéologiques qui pèsent sur

leur pensée. Il appartiendra, comme nous l'avons déjà indiqué, à Marx et, plus limitativement, à Freud, de réaliser deux percées décisives dans la direction d'une « science globale de l'homme ». En fondant le matérialisme historique, Marx crée les conditions épistémologiques d'une étude objective des sociétés et de leur devenir historique ; en inventant la psychanalyse, Freud produit certaines conditions méthodologiques de l'étude de la vie mentale ainsi que de la formation et du développement de la personnalité.

Hors de Marx et hors de Freud, nos Universités ont subi, depuis cent ans, une manière de loi de la division du travail intellectuel répondant seulement aux intérêts de classe de la bourgeoisie, aux prescriptions et aux proscriptions de l'idéologie dominante, enfin aux archaïsmes des institutions académiques. Dans le domaine des disciplines traitant des phénomènes humains, les conséquences de ces processus ont été catastrophiques pour la science. On est ainsi parvenu à la séparation, à l'émiettement, voire à l'opposition entre l'étude des lettres et des langues, l'histoire, la géographie, la sociologie, l'économie, la psychologie, etc. Et les harangues officielles en faveur de la pluridisciplinarité, de l'interdisciplinarité ou de la transdisciplinarité ne sont pas en mesure de porter remède à ce qui vient de la société elle-même, à savoir de sa classe dominante et de son actuel déclin.

On sait que Durkheim, en tant que fondateur de l'Ecole française de sociologie, a tenté d'opérer un remembrement et une coordination des disciplines intellectuelles traitant des phénomènes humains sous l'égide de la sociologie et qu'il a échoué. Lévi-Strauss écrit pertinemment que le terme de sociologie *n'a pas encore réussi à mériter, depuis le début de ce siècle, le sens général de corpus de l'ensemble des sciences sociales qu'avaient rêvé pour lui Durkheim et Simiand* ; et il constate, durement, mais justement que *la sociologie se ramène à la philosophie sociale...*³³

Certes nous approuvons ces constats, mais nous déplorons que leur auteur n'ait pas tenté d'aller plus loin dans l'analyse. Car si « la sociologie se ramène », effectivement, « à la philosophie sociale », c'est parce qu'elle est, depuis Comte et Spencer, et parce qu'elle est demeurée, avec Durkheim, Weber, Parsons et R. Aron, une idéologie, c'est-à-dire une représen-

tation fondamentalement déformée et inversée de la vie sociale en fonction des intérêts de classe de la bourgeoisie.

Que Lévi-Strauss ait l'ambition de faire mieux, avec son anthropologie que d'autres avec leur sociologie, qui n'y applaudirait ! Mais dès lors que notre anthropologue ne passe pas par la critique marxiste des idéologies, comment pourrait-il scientifiquement réussir ?

Il a cru cependant apercevoir dans une autre direction une planche de salut, à savoir la linguistique. Et il a ainsi déterminé une mode intellectuelle qui fait rage, notamment à Paris, et dont il nous faut prendre la mesure.

C'est devenu un lieu commun aujourd'hui, dans nos Universités, de déplorer le caractère non-scientifique des disciplines traitant de l'homme et de la société, tout en exaltant l'exception admirable que constituerait, dans ce marasme général, la linguistique. Chaque étudiant sait désormais que l'étude des langues a longtemps, si l'on ose dire, balbutié, mais que, depuis Saussure, elle a pris un tournant décisif en se détournant de la considération des « signifiés » pour se concentrer exclusivement sur les « signifiants » et leurs relations mutuelles.

Lévi-Strauss nous en apprend davantage. Après avoir montré l'intérêt que les sociologues et les linguistiques se portaient réciproquement les uns aux autres, dès le début de notre siècle, et après avoir rappelé comment Boas avait rapproché opportunément le caractère inconscient des phénomènes culturels du caractère également inconscient des phénomènes de langage, il en vient au tournant décisif que nous venons d'évoquer. Il écrit : *La naissance de la phonologie a bouleversé cette situation. Elle n'a pas seulement renouvelé les perspectives linguistiques : une transformation de cette ampleur n'est pas limitée à une discipline particulière. La phonologie ne peut manquer de jouer, vis-à-vis des sciences sociales, le même rôle rénovateur que la physique nucléaire, par exemple, a joué pour l'ensemble des sciences exactes*³⁴.

La phonologie étudie dans la langue non les significations, mais les relations existant entre les éléments sonores codifiés ou, si l'on préfère, les phonèmes. Elle parvient ainsi à déceler les structures dont l'ensemble constitue une langue comme système. Et elle réalise ainsi, par rapport à l'ancienne linguistique, un progrès réel au prix de l'élimination des contenus signifiés par les organisations de phonèmes. Ce progrès est lié

aux pratiques nouvelles de l'apprentissage des langues, principalement des langues étrangères (par rapport à un élève donné). Car la méthode audio-visuelle offre effectivement à ses usagers le plus court chemin pour s'emparer d'une langue et se l'approprier au point de penser directement, c'est-à-dire sans translation, en elle.

En somme, c'est en éliminant tout ce qu'une langue a de socio-culturel, c'est en la réduisant à un jeu de phonèmes que la phonologie et ses applications phonétiques, par des moyens surtout audio-visuels, sont parvenues à s'assurer leur actuel succès. Autrement dit, c'est en privilégiant l'aspect physiologique de la langue que l'on a abouti à des réussites pragmatiques et à une théorisation partielle des aspects des phénomènes linguistiques dont l'intérêt socio-culturel est nul. C'est donc dans la mesure où la phonologie a évacué le terrain constitué par les phénomènes humains dans leur spécificité qu'elle est parvenue à se constituer en activité techno-scientifique exacte, c'est-à-dire en science naturelle.

Personne n'aura la sottise de reprocher à la linguistique sa récente évolution phonologique et chacun peut en mesurer l'intérêt, la portée et les limites. Est-il en revanche, légitime de prendre appui sur la phonologie pour progresser, d'une manière décisive, dans la voie d'une « science globale de l'homme » ?

Se référant à un article de N. Troubetzkoy, datant de 1933, Lévi-Strauss écrit : *Il ramène, en somme, la méthode phonologique à quatre démarches fondamentales : en premier lieu, la phonologie passe de l'étude des phénomènes linguistiques conscients à celle de leur infrastructure inconsciente ; elle refuse de traiter les termes comme des entités indépendantes, prenant au contraire comme base de son analyse les relations entre les termes ; elle introduit la notion de système... ; enfin elle vise à la découverte de lois générales soit trouvées par induction « soit... déduites logiquement, ce qui leur donne un caractère absolu »*³⁵.

Cela signifie d'abord que, parmi la très grande multiplicité de sons et parmi la quasi-infinité des combinaisons possibles entre ces sons, les peuples préhistoriques et protohistoriques ont retenu seulement certains phonèmes et certaines organisations de phonèmes qui sont à l'origine des langues parlées ou ayant été parlées par l'humanité. Les raisons qui ont pu présider à la fixation sociale de ces phonèmes et de leurs

combinaisons dans tel groupe humain, demeurent et demeureront probablement inaccessibles.

Cela signifie que les phénomènes linguistiques sont à la fois inconscients et conscients. Ainsi nous sommes renvoyés à Marx qui a montré le caractère inconscient des processus de l'infrastructure et le caractère conscient, mais déformé et inversé des processus institutionnels et idéologiques de la superstructure. Nous sommes aussi renvoyés à Freud pour qui les processus fondamentaux du psychisme sont inconscients et pour qui la conscience n'est que l'expression déformée et, le plus souvent, inversée de ces processus.

Cela signifie enfin que Lévi-Strauss, prenant appui sur Troubetzkoy, croit pouvoir trouver dans la phonologie un exemple épistémologique décisif et s'orienter, dans le domaine qui est le sien, vers l'établissement de structures, de systèmes et de lois générales. Parce que la linguistique, à travers la phonologie et au prix que nous savons, est devenue structurale, il faut que l'anthropologie le devienne aussi. Et il suffit qu'elle le devienne pour se transformer en science.

Lévi-Strauss raisonne ainsi : *Comme les phonèmes, les termes de parenté sont des éléments de signification ; comme eux, ils n'acquièrent cette signification qu'à la condition de s'intégrer en systèmes ; les « systèmes de parenté » comme les « systèmes phonologiques », sont élaborés par l'esprit à l'étage de la pensée inconsciente... Les phénomènes observables résultent du jeu de lois générales, mais cachées* »³⁶. Nous sommes là en présence d'un raisonnement analogique. Notre auteur ne constate rien d'autre qu'une apparente analogie entre le fonctionnement du langage réduit à un jeu de phonèmes et la vie sociale réduite à des relations de parenté. Est-ce suffisant pour donner à l'anthropologie la méthode qui lui permettra de se transformer en « science globale de l'homme » ?

En réalité, la démarche épistémologique de Troubetzkoy et celle de Lévi-Strauss sont diamétralement opposées. Troubetzkoy consent à séparer, à l'intérieur de la langue, les phonèmes (éléments sonores) des sémantèmes (éléments de signification) en vue de l'opération limitée que constitue la transformation de la phonologie en science exacte et naturelle. Au contraire, Lévi-Strauss, procédant par analogie avec la phonologie, isole les systèmes de parenté des autres processus sociaux dans

l'espoir vain d'accéder à une science globale de la réalité humaine. Aussi est-il contraint de nous ramener, une nouvelle fois, à ce jeu des « lois générales mais cachées » qui constituerait la nature humaine ou l'esprit humain, dans leur invariance. Par là, il se condamne (mais pouvait-il faire autrement à partir de ses prémisses ?) à l'idéologie.

Le fossé qui sépare, d'une part, Marx et Freud et, d'autre part, Lévi-Strauss, c'est que le fondateur du matérialisme historique et l'inventeur de la psychanalyse ont, chacun à sa manière, repoussé et, à notre avis, ruiné le concept fallacieux de nature humaine tandis que le maître de l'anthropologie structurale s'y accroche en raison d'une non-rupture avec l'idéologie bourgeoise, notamment avec sa forme chrétienne. N'écrit-il pas : *Ce problème de l'invariance que l'anthropologie sociale cherche à résoudre de pair avec d'autres sciences, mais qui, chez elle, apparaît comme la forme moderne d'une question qu'elle s'est toujours posée : celle de l'universalité de la nature humaine*³⁷ ? Et ne s'écrie-t-il pas, un jour de 1952, d'une manière assez mystique, devant un public savant de l'Indiana : *Nous ne nous sommes pas suffisamment avisés que langue et culture sont deux modalités parallèles d'une activité plus fondamentale ; je pense, ici, à cet hôte présent parmi nous, bien que nul n'ait songé à l'inviter à nos débats : l'esprit humain*³⁸ ?

À ce niveau du débat, il apparaît que ce qui fait défaut à Lévi-Strauss, c'est une conception scientifique de la science elle-même. Ou bien, en effet, l'on admet à la suite de Marx que la science est un aspect des forces productives qui se caractérise par le critère de « l'unité de la théorie et de la pratique sur la base de la pratique » comme assurant sa régulation, et l'on est inévitablement conduit à tenir l'être humain pour un processus d'auto-engendrement sur la base du travail social et des rapports de production qui lui sont corrélatifs. Ou bien, l'on ne prend pas cette voie, et l'on est alors obligé de tenir la science pour un effort de réduction du multiple à l'un, c'est-à-dire pour une réduction théorique de la pluralité à l'identité, à la manière de Platon ou, plus récemment, à la manière de cet étonnant épistémologiste, que fut Emile Meyerson³⁹.

Cette hypostase de l'identité, notre anthropologue la fait sienne en déclarant, en 1965, à une revue milanaise : *Que ce soit en linguistique ou en anthropologie, la méthode struc-*

turale consiste à repérer des formes invariantes au sein de contenus différents ⁴⁰. La dialectique, cette logique des contenus, s'évanouit donc pour faire place à une manière de néo-*aristotélisme substantialiste*. La « science globale de l'homme » n'atteint, dans cette perspective, son but qu'en saisissant ou plutôt en croyant saisir la « nature humaine », ce fantasme des idéologies immobilistes.

A lire l'ensemble de l'œuvre de Lévi-Strauss, comme nous l'avons fait, il apparaît que ces fameuses lois inconscientes et permanentes de l'esprit humain se résument dans la génération de l'ordre. L'engouement de l'anthropologue pour ceux qu'il appelle « les primitifs » ou, dans les grandes occasions comme l'entrée au Collège de France, les « sauvages » ⁴¹ ou, plus généralement et fort bizarrement, les « indigènes »* tient à sa découverte, chez eux, d'un ordre social.

Lévi-Strauss ne nous en voudra pas si nous rappelons que la découverte remonte au moins à Comte, qui, procédant à sa manière, à une réduction du dynamique au statique déclarait : *Le progrès n'est que le développement de l'ordre*. A quoi nous opposerons, sans risque de démenti, que, pour Marx et même avant lui, pour Hegel, l'ordre était tout au plus un moment du progrès.

Loin de concevoir qu'une science n'est science qu'en vertu de l'unité de sa théorie et de sa pratique sur la base de cette pratique, n'ayant « *aucun goût pour l'anthropologie appliquée* » notre auteur ne s'en croit pas moins tenu d'évoquer, en 1954, pour l'Unesco, la fonction pratique de l'anthropologie. Nous retiendrons, dans cet ordre d'idées, le passage suivant : *D'un point de vue pratique une fonction sociale qui n'est, aujourd'hui, que très imparfaitement remplie se trouverait assurée : il suffit de songer, à cet égard, aux problèmes posés par l'immigration portoricaine à New-York ou nord-africaine à Paris, qui ne font l'objet d'aucune politique d'ensemble et que des administrations souvent peu qualifiées se renvoient vainement les unes aux autres* ⁴². Sans blague ! Croyez-vous vraiment, vingt ans après, que le sort des immigrés aux Etats-

* Etymologiquement, l'indigène est celui qui est né dans le pays, qui est du pays. Dans l'administration coloniale, l'indigène, c'est le colonisé. En employant le terme indigène (très fréquemment) pour désigner les non-Occidentaux, Lévi-Strauss, de l'Académie française, aurait-il mesuré de notre langue ou aurait-il cédé à l'usage colonial ?

Unis et en Europe occidentale dépende des conseils ethnologiques que les adeptes de l'anthropologie structurale pourraient donner à des États et à des patrons dont l'objectif est de trouver, dans ces immigrés, une main-d'œuvre à bon marché et dont la politique de classe consiste à les isoler autant que possible du prolétariat indigène, c'est-à-dire autochtone ou, comme on le dit bêtement, national ? Ce sort ne dépend-il pas avant tout et même exclusivement de l'organisation de classe des intéressés en liaison avec le prolétariat révolutionnaire du pays d'immigration. Misère de l'anthropologie appliquée, en effet !

En outre, Lévi-Strauss propose une autre voie à cette application de l'anthropologie en indiquant, dans le même texte, *que toute personne appelée à vivre en contact avec une société très différente de la sienne — administrateur, militaire, missionnaire, diplomate, etc. — doit posséder une formation anthropologique, sinon toujours générale, au moins spécialisée*⁴³. Eh, quoi ! La pratique sociale à laquelle correspondrait l'anthropologie lévi-straussienne résiderait-elle dans la formation des derniers représentants de la « présence française » outremer ?

Marquée par son passé colonial, l'ethnologie, même transformée en anthropologie structurale, ne parvient décidément pas à rompre ses amarres. Sans doute, Lévi-Strauss se sent-il au-delà de ces problèmes. Mais ses indications de circonstance relativement à la fonction pratique de l'anthropologie n'en sont pas moins révélatrices. Le marxisme n'est pas une « école de pensée » à laquelle on puisse se référer théoriquement, sans que cela entraîne des conséquences pratiques. C'est la théorie scientifique du prolétariat révolutionnaire. Dans cette perspective, les références de notre anthropologue à Marx et à Engels sont de peu de poids à côté de ses déclarations sur la fonction pratique de sa discipline.

Il est vrai qu'une telle attaque contre l'ethnologie, en raison de son caractère colonial ou impérialiste, est également légitime contre la sociologie, l'économie, la science politique, etc., en raison de leur caractère couramment bourgeois. Il faut donc être équitable et aller au fond des choses. Ce que l'on appelle, de nos jours, « sciences sociales » ou « sciences humaines » n'est qu'une juxtaposition de recherches et de spéculations dominées par l'idéologie bourgeoise. Cela veut dire que

certaines de ces recherches ont abouti à des savoirs ponctuels ou sectoriels qu'il serait ridicule de rejeter ou de mépriser. Mais cela veut dire que ces savoirs ne sont pas articulés entre eux au point de constituer le corpus d'une science. Lévi-Strauss l'a compris en ce qui concerne la sociologie. Que ne l'a-t-il vu pour ce qui est de l'anthropologie même réformée par la méthode structurale !

Le dépassement de ces savoirs ponctuels et sectoriels, témoignant d'ailleurs de relations ponctuelles ou sectorielles entre la théorie et la pratique en économie, en psychologie sociale, en géographie, en histoire, en ethnologie, etc., et l'accession au plan de la science impliquent la rupture avec la pluralité des disciplines académiques, l'adoption de la problématique découverte par Marx sous le nom de matérialisme historique et l'acceptation de l'héritage marxiste et, dans certaines limites, de l'héritage freudien. Dans cette perspective, il apparaît avant tout que l'établissement d'une « science globale de l'homme » n'est pas concevable hors de la prise de conscience du « fétichisme économique » de la « réification » des relations collectives et individuelles dans le cadre du mode de production capitaliste, et qu'il n'est pas réalisable hors du mouvement révolutionnaire par lequel la classe ouvrière et les masses prolétariées de notre temps, tendent, plus inconsciemment que consciemment, mais d'une manière irrésistible à détruire ce mode de production désormais stérilisant, atrophiant et porteur de mort pour toute l'humanité.

L'ingéniosité talentueuse de l'anthropologie lévi-straussienne n'est pas en mesure de nous faire accéder à la science pour ce qui est du champ qu'elle se donne, tout simplement parce qu'elle n'est pas à la mesure des problèmes qui se posent à nous à l'intérieur des disciplines s'efforçant d'explorer la réalité humaine.

La structure, le système et les modèles

Une juste appréciation des efforts de Lévi-Strauss exige la prise en considération de la méthode qu'il a choisi de promouvoir. C'est donc de l'analyse et de la synthèse structurales qu'il nous faut maintenant nous occuper.

On trouve dans *Tristes Tropiques* une indication fort

intéressante à cet égard : *L'ensemble des coutumes d'un peuple est toujours marqué par un style : elles forment des systèmes. Je suis persuadé que ces systèmes n'existent pas en nombre illimité, et que les sociétés humaines, comme les individus — dans leurs jeux, leurs rêves ou leurs délires — ne créent jamais de façon absolue, mais se bornent à choisir certaines combinaisons dans un répertoire idéal qu'il serait possible de reconstituer*⁴⁴.

L'idéal épistémologique de l'auteur consisterait à inventorier, à répertorier et à définir non les formes de socialité existantes, mais les formes de socialité possibles. Après quoi, descendant du logique au réel, il reconnaîtrait *celles que les sociétés ont effectivement adoptées*⁴⁵. L'idée n'est pas neuve. De Lulle à Leibniz, une tradition mathématique et linguistique s'est développée qui cherchait à dissoudre l'opacité du donné naturel et culturel dans la transparence d'une panlogique. Mais la « caractéristique universelle » est inséparable de la spéculation philosophique, à son âge classique, à laquelle notre anthropologue croit pourtant tourner le dos.

Quelle signification peut-on scientifiquement accorder à cette manière de « choix » ou d'« adoption » auquel les groupes humains auraient inconsciemment procédé pour retenir, parmi les possibles et les compossibles, les combinaisons linguistiques, les structures de parenté, les systèmes de coutumes qui ont été ou qui sont encore les leurs ? Qu'est-ce qu'un choix inconscient ? Qu'est-ce qu'une adoption ou, comme le dit un certain jargon contemporain, une option inconsciente ? En vérité, le psychisme inconscient, tel que Freud l'analyse, ne choisit pas ; et la conscience croit choisir sans toutefois maîtriser les causes fondamentales de ce choix. Plus globalement, les groupes humains et, à partir d'un certain moment historique, les classes sociales sont traversés par le mouvement dialectique des forces productives et des rapports de production. Ce que Lévi-Strauss appelle les « coutumes possibles » ou, plus généralement les formes de socialité possibles n'a aucune réalité logique antérieure à la réalité des coutumes et des formes de socialité existantes. Loin que les coutumes, les institutions et les règles d'une société donnée soient seulement une partie des coutumes, des institutions et des règles possibles, ce sont ses dernières qui sont un aspect de la représentation, c'est-à-dire de l'idéologie de la société

existante. Le réel ne procède du possible que dans l'illusion métaphysique ; en fait, c'est le possible qui procède du réel parce que le réel n'est pas un possible réalisé parmi d'autres possibles, quant à eux, non réalisés. Le réel, naturel ou social, est toujours un processus dialectique dont les contradictions internes engendrent le mouvement. A partir de ces contradictions, des potentialités, des possibilités sont discernables, mais non l'inverse.

Lévi-Strauss peut bien se défendre contre l'accusation de formalisme. Il n'empêche que les déclarations précédentes le placent sur l'ancien terrain du formalisme. Outre les ombres de Lulle et de Leibniz, il nous paraît que celles de Simmel, de Von Wiese et de Gurvitch hantent son univers intellectuel. Ne l'avoue-t-il pas d'ailleurs en déclarant : *Comme Durkheim semble l'avoir parfois entrevu, c'est dans une « socio-logique » que réside le fondement de la sociologie*⁴⁶.

Pour notre anthropologue, une différence essentielle existe entre ses travaux et ceux de Simmel, de Von Wiese et de Gurvitch. Ces sociologues, en effet, n'ont jamais appliqué leur méthode à l'étude de sociétés déterminées ; leurs œuvres restent spéculatives. En revanche, Lévi-Strauss, depuis le temps où il opérait chez les Nambikwara, a été un homme de terrain et ses plus récents ouvrages dénotent une volonté d'appliquer sa méthode à différents cas concrets de mythes amérindiens.

La structure qui est le moyen cognitif par lequel il entend se saisir de la réalité humaine, du moins, de certains de ses aspects, n'est pas simplement un tout, une totalité dont les parties ne sont ce qu'elles sont qu'en tant que parties de ce tout. *N'est structurée, précise-t-il, que l'arrangement répondant à deux conditions : c'est un système régi par une cohésion interne ; et cette cohésion, inaccessible à l'observation d'un système isolé, se révèle dans l'étude des transformations grâce auxquelles on retrouve des propriétés similaires dans des systèmes en apparence différents*⁴⁷.

Il convient donc de distinguer rigoureusement la structure, au sens lévi-straussien, de la totalité qui a été le concept régulateur non seulement du formalisme à la Von Wiese, mais encore du fonctionnalisme à la Malinowski. En tant qu'elle est système, la structure, considérée d'un point de vue formel, n'est pas une simple totalité ; elle est cette espèce particulière de totalité dont l'agencement des parties interdépendantes est

nécessaire, autrement dit, ne peut pas ne pas être ce qu'il est. En se séparant du fonctionnalisme, le structuralisme ainsi proposé est déjà un systémisme.

On comprend l'irritation de Lévi-Strauss face à Gurvitch qui lui parle de la structure sociale comme identifiée à la société globale alors que l'analyse structurale s'efforce d'abord de discerner plusieurs structures à l'intérieur du tout social. Mais si Lévi-Strauss distingue des structures, c'est-à-dire des systèmes à l'intérieur de chaque société, Gurvitch, pour sa part, propose des niveaux ou des « paliers » de la réalité sociale. La discrimination entre le structuralisme et l'ancien formalisme n'est pas là.

Elle se situe, à notre avis, dans l'effort lévi-straussien pour penser les structures ou systèmes en relation avec les transformations qui leur confèrent fondamentalement leur objectivité et leur pertinence. Manifestement, c'est la théorie mathématique des ensembles qui sert ici de référence en tant que les propriétés inhérentes aux ensembles et à leurs éléments proviennent de transformations génératrices.

Il nous semble toutefois que Lévi-Strauss procède vis-à-vis de la conception mathématique des transformations constitutives des ensembles comme il procède, par ailleurs, vis-à-vis de la conception linguistique des systèmes phonologiques, à savoir **analogiquement**. Ne dit-il pas, en effet, pour illustrer sa référence essentielle aux transformations : *Le propre d'un système de signes est d'être transformable, autrement dit, traduisible dans le langage d'un autre système à l'aide de substitutions* ⁴⁸.

L'anthropologie structurale, dans sa recherche des structures, repose donc sur un type de transformation de nature linguistique qui est la traduction ou, si l'on préfère, la translation d'une relation d'un système à un autre système. Ainsi, Lévi-Strauss s'est approché, jusqu'à le toucher, du processus de l'unité de la théorie et de la pratique sur la base de la pratique. Car les transformations sont des pratiques à partir desquelles une telle unité est possible ainsi que le montre l'exemple des mathématiques actuelles. Mais, au dernier moment, il a glissé du côté du symbolisme devenu ainsi le succédané épistémologique de la réalité sociale.

Sa conception des transformations qui aurait pu le conduire, s'il l'avait poussée jusqu'au bout, à la méthode du matérialisme

historique, demeure analogique. Elle propose des traductions d'un langage dans un autre en postulant le caractère symbolique comme caractère constitutif de la réalité sociale. Invaincu, le formalisme réapparaît à un niveau supérieur à celui du fonctionnalisme ou, si l'on préfère, d'une manière plus subtile. Mais il réapparaît quand même. Nous ne reprochons pas à la méthode structurale de se donner des objets abstraits pour travailler sur eux et tenter de découvrir en eux des lois. Toute science doit procéder ainsi et rompre, d'une manière délibérée, avec l'immédiateté des données sensibles. C'est ce que Marx appelle la marche au « concret pensé ». Nous reprochons à la méthode structurale son arbitraire consistant à choisir les pratiques linguistiques comme base de référence à la place des pratiques productives et auto-productives du travail social.

Sans nier l'importance du langage, sans sous-estimer la portée du symbolisme qui enveloppe toutes les activités humaines, une question cruciale doit être posée : faut-il étudier les phénomènes humains sur la base des pratiques productives par lesquelles les êtres humains créent leurs moyens de subsistance et se créent eux-mêmes comme êtres sociaux dans toute la complexité de leurs conduites symboliques, ou faut-il étudier ces mêmes phénomènes sur la base des pratiques linguistiques présentes partout en eux ? Selon que l'on adopte la première ou la seconde attitude, on procède d'une manière marxiste ou d'une manière structuraliste. Et entre le structuralisme et le marxisme, il y a une absolue incompatibilité.

Le fondateur de l'anthropologie structurale nous le confirme, tout à fait involontairement, dans le texte suivant : *Les coutumes renvoient aux croyances, et celles-ci renvoient aux techniques ; mais les différents niveaux ne se reflètent pas simplement les uns les autres : ils réagissent dialectiquement entre eux, de telle sorte qu'on ne peut espérer en connaître un seul, sans avoir d'abord évalué, dans leurs relations d'opposition et de corrélation respectives, les institutions, les représentations et les situations. En chacune de ses entreprises pratiques, l'anthropologie ne fait qu'avérer une homologie de structure, entre la pensée humaine en exercice et l'objet humain auquel elle s'applique. L'intégration méthodologique du fond et de la forme reflète à sa manière, une intégration plus essentielle : celle de la méthode et de la réalité*⁴⁹.

Coutumes, croyances, techniques sont ici signalées comme des niveaux de la réalité sociale. Mais il s'agit, en fait, de l'apparaître de la société plutôt que du mouvement quotidien par lequel et dans lequel elle se fait ce qu'elle est. D'où vient que les formes de la propriété et que les rapports sociaux de production qu'ils expriment, soient omis ? Sans doute, pourrait-on, si on le veut, les rechercher et les discerner, à partir des techniques, à travers les coutumes et dans les croyances. Mais dès lors que la dialectique sociale nous est présentée à travers ce qui est surtout un jeu d'apparences, comment serions-nous méthodologiquement en mesure de découvrir le « concret pensé » caractéristique d'une société saisie ici et maintenant ?

Il est vrai que nous sommes invités à passer du triptyque coutumes-croyances-techniques à un second triptyque : institutions-représentations-situations, au niveau duquel l'anthropologie structurale se propose de travailler. Mais ce nouveau triptyque appelle trois remarques.

Premièrement, la sociologie dont Lévi-Strauss a noté, à plusieurs reprises, le caractère non-scientifique et l'incapacité, au moins actuelle, à s'ériger en science, a été, par excellence, une étude des institutions. L'objet central des travaux de Durkheim et de ceux de Weber, ce sont les institutions. En revanche, pour le matérialisme historique, les institutions appartiennent, avec les idéologies, à la superstructure de la vie sociale, et ne peuvent être scientifiquement étudiées qu'à partir de l'infrastructure, c'est-à-dire des rapports de production sous-jacents, des formes de propriété et des oppositions qui en résultent, y compris la lutte des classes lorsque la division en classes a commencé son œuvre historique. Donner comme premier objet à la méthode structurale l'étude des institutions, c'est tourner le dos à Marx et à Engels et rester prisonnier des schémas idéologiques durkheimiens, weberiens, parsoniens ou même gurvitchiens.

Deuxièmement, les représentations ont été tenues par la sociologie classique pour les forces animant les institutions. Après tout, Comte n'avait-il pas proclamé que *les idées mènent le monde* ? Nous savons que, pour Lévi-Strauss, c'est plutôt un esprit inconscient ou des lois inconscientes de l'esprit humain qui sont le ressort secret des combinaisons structurales présidant au déploiement de la vie des sociétés. Mais la question décisive n'est pas celle de la relation entre l'incons-

cient et la conscience dans les représentations sociales ; elle consiste, en fait, dans la relation entre, d'une part, ces représentations et les institutions auxquelles elles sont liées, et, d'autre part, le fonctionnement des rapports de production existants. Et la théorie marxiste des idéologies permet de comprendre comment ce fonctionnement des rapports de production entraîne, dans les représentations sociales, des déformations, des inversions et, pour parler un langage à la mode, diverses occultations. Sur ce deuxième point, il n'apparaît pas que l'anthropologie structurale ait fondamentalement rompu avec la problématique, toute idéologique, de la sociologie classique.

Troisièmement, que signifie le terme « situation » donné à la fin de la séquence que nous étudions ? S'agit-il de la position d'un groupe ou d'une société dans l'espace (par rapport à des groupes, à des sociétés proches ou lointains) et dans le temps (par rapport à ses moments historiques antérieurs ou à ses moments potentiels et jusqu'à un certain point prévisibles) ? Le texte ne le dit pas. Mais le problème demeure posé qui est celui du devenir du groupe ou de la société. Ce serait faire injure à Lévi-Strauss que de croire qu'il l'ignore. L'analyse structurale, encore qu'elle considère plutôt les phénomènes sociaux dans leur synchronie que dans leur diachronie, entend bien chercher à maîtriser ces deux systèmes de dimensions. Il reste qu'à partir du moment, c'est-à-dire au début de notre siècle, où la sociologie et l'anthropologie ont entrepris de rompre avec l'évolutionnisme hérité de Darwin, de Morgan et de Spencer, elles ont été de moins en moins aptes à saisir le devenir socio-historique. L'anthropologie structurale n'innove pas, à cet égard, par rapport à l'école fonctionnaliste ; elle aggrave seulement les difficultés qu'avait déjà rencontrées cette école dans la saisie du devenir.

Au-delà de ces remarques, c'est la fameuse *homologie de structure entre la pensée humaine en exercice et l'objet humain auquel elle s'applique* qui retiendra notre attention. Car à travers une telle formule, Lévi-Strauss nous dit que l'invention des structures par son anthropologie, est, en fait, une découverte. Certes, il critique Radcliffe-Brown dont l'empirisme fait de la structure une partie intégrante du réel naturel et social⁵⁰. Et il considère la structure, dans un premier temps, comme une abstraction provenant de l'esprit du cher-

cheur qui généralise et formalise les matériaux fournis par l'ethnographie. Mais, dans un deuxième temps, si la structure est légitimée comme système objectif, à la faveur de transformations, c'est-à-dire de traductions d'un langage dans un autre, alors il s'« avérera » qu'elle est à la fois structure inhérente au sujet cherchant et structure inhérente à l'objet trouvé. D'où vient cette « homologie », compte tenu du fait que les pratiques sous-jacentes à l'activité intellectuelle du chercheur sont exclusivement des pratiques linguistiques, autrement dit, intellectuelles ? Elle vient, elle ne peut venir que du fameux présent non-invité, à savoir de l'esprit humain à l'œuvre simultanément et homologiquement chez le chercheur et dans la vie sociale structurée par les « lois inconscientes » de cet esprit.

Nous touchons là au fond des choses ou, si l'on préfère, à cette inévitable question du matérialisme et de l'idéalisme que le marxisme a tranché et sur laquelle vient sans cesse buter la pensée bourgeoise. Ou bien, en effet, nous admettons, avec Marx et Engels, que toute réalité naturelle et humaine est, par essence, matérielle et que les contradictions constitutives de cette réalité sont génératrices de son devenir ; auquel cas, la dialectique dans la nature et dans l'histoire est ce à quoi la connaissance est tenue de se conformer, en laissant se déployer sa dialectique propre, en vue d'atteindre à la vérité qui est, en même temps, opérationnalité. Ou bien, nous refusons le matérialisme dialectique, et nous sommes alors condamnés à un dérisoire anthropomorphisme qui consiste à projeter fantasmatiquement l'esprit humain dans la réalité naturelle et dans la réalité sociale menacées, en permanence, de nous êtres incompréhensibles. L'anthropologie structurale est une manifestation sociologiquement et historiquement explicable de l'idéalisme contemporain.

C'est son fondateur qui nous le confirme en écrivant : *Une société est faite d'individus et de groupes qui communiquent entre eux*⁵¹. Rien ne nous paraît plus faux. Car, ce sont plutôt les individus et les groupes qui sont ce que la société, à travers son mode de production, les fait. En outre, loin de définir la société, les phénomènes de communication, même entendus au sens large, se définissent à partir du mode de production ou des modes de production de cette société. Pour découvrir la plus-value dont la production domine entièrement la vie des sociétés capitalistes, Marx a dû passer de la sphère de la circulation qui

est celle des échanges et des communications, à celle de la production. La précédente phrase de Lévi-Strauss, en nous ramenant de la production à la communication, nous ramène à un en-deçà de Marx.

Imperturbable, notre auteur écrit, quelques lignes plus loin : *Dans toute société, la communication s'opère au moins à trois niveaux : communication des femmes ; communication des biens et des services ; communication des messages. Par conséquent, l'étude du système de parenté, celle du système économique et celle du système linguistique offrent certaines analogies* ⁵². Incontestablement, la communication est ici érigée en processus privilégié pour la connaissance de la réalité sociale. Mais ne faut-il pas produire et se produire pour communiquer et échanger ?

Par ailleurs, d'où viendrait que, dans toute société (car Lévi-Strauss dit bien « toute société »), les femmes devraient être communiquées, c'est-à-dire échangées ? N'y a-t-il pas là une énigme du structuralisme que les mouvements de libération des femmes se chargeront d'éclaircir en l'abolissant ? Enfin, l'analogie affirmée entre le système de parenté, le système économique et le système linguistique nous montre que le structuralisme, en retard sur le marxisme, pose en termes d'analogie ce qui relève, en fait, de la dialectique complexe entre le mode de production et les divers aspects de la vie sociale et de la dialectique centrale et décisive entre les rapports sociaux de production (infrastructure) et les institutions et les idéologies (superstructure) qui est historiquement devenue la lutte des classes. A la limite, le structuralisme, en se réclamant de l'homologie et en procédant par analogie, se rend incapable d'user pertinemment des concepts de structure et de système dont il croit faire les moyens de son épistémologie.

On peut au fond se demander si Lévi-Strauss, comme naguère Gurvitch, n'est pas resté prisonnier d'une certaine problématique de la sociologie du XIX^e siècle, celle des « facteurs sociaux » et de la façon dont la sociologie du XX^e siècle a cru en sortir. Sorokin expliquait assez bien que les querelles ayant opposé les sociologues entre eux, du temps de Comte à celui de Durkheim et de Weber, avaient essentiellement tourné autour de la question des facteurs dominants ou déterminants. Etaient-ce des facteurs ethniques, techniques, économiques, proprement sociologiques, géographiques, démo-

graphiques, écologiques, culturels ou politiques qui commandaient principalement le fonctionnement et le développement des sociétés ?

Par rapport à ce problème de « philosophie sociale », nous dirions idéologique, deux lignes de conduite se sont manifestées. Marx et Engels, qui ont toujours refusé le terme de sociologie, ont estimé que cette pluralité de facteurs relevait de la multiplicité des disciplines académiques et des formes variées de la même idéologie bourgeoise, plutôt que de la réalité sociale objectivement considérée. Pour eux, comme nous l'avons déjà indiqué, l'organisation et le développement d'une société se manifestent à partir du mode de production caractéristique de cette société ; quant à la nature et au fonctionnement des institutions et des idéologies, ils procèdent des rapports sociaux de production, tout en réagissant sur eux. Dans cette perspective, il n'y a plus de querelle des facteurs ni même de facteurs, en tant que ce terme relève d'une conception mécaniste de la vie sociale.

Les sociologues, en tant qu'idéologues, de la bourgeoisie ont été incapables d'adopter cette méthode d'analyse et de synthèse des processus socio-historiques qui est, de fait, inséparable de l'expérience continue du mouvement ouvrier révolutionnaire. Insatisfaits, par ailleurs, par la « problématique des facteurs sociaux », ils ont abouti à une solution spéculative, c'est-à-dire, idéologique consistant à prétendre que, selon l'époque ou le lieu, les sociétés étaient dominées soit par des facteurs ethniques et démographiques, soit par des facteurs politiques, soit par des facteurs économique-sociaux, soit par des facteurs idéologiques, soit enfin par des facteurs techniques. Le refus fondamental du marxisme combiné avec le besoin d'en utiliser des éléments isolés de leur contexte a conduit Gurvitch à cette théorisation confuse et éclectique qu'il a appelée l'« hyper-empirisme dialectique » et qui régnait, à la Sorbonne, durant les années 50.

En un sens, c'est contre cet état lamentable de la sociologie que Lévi-Strauss a voulu réagir par son anthropologie structurale. Mais le fait de nous offrir, sans trancher quant à leur importance opérationnelle respective, le système de parenté, le système économique et le système linguistique, comme si les analogies se manifestant entre eux étaient une explication suffisante, ne témoigne-t-il pas de la persistance d'un certain élec-

tisme qui n'est, chez lui comme chez Gurvitch, que le refus du matérialisme historique comme méthode nécessaire et suffisante de l'étude scientifique des processus sociaux ?

Enfin, pour en revenir au structuralisme, il est indispensable d'indiquer ce qui oppose Lévi-Strauss à Marx dans la conception de la structure et du système. Chez Marx, en effet, la société capitaliste est effectivement pensée à partir d'un système qui consiste dans le mode de production lui-même, dans l'ensemble des relations liant ce mode de production et tous les aspects de la vie sociale, enfin dans les rapports centraux et décisifs existant entre l'infrastructure et la superstructure. Mais le propre de ce système global ou de ces systèmes subordonnés, c'est qu'ils ont pour contenu les contradictions qui opposent entre eux leurs éléments. Le capital, par exemple, est un rapport social dont les termes, la classe bourgeoise et la classe ouvrière, sont radicalement contradictoires ou, si l'on préfère, antagoniques. En somme, le contenu réel des catégories totalisantes, structurantes ou systématisantes utilisées par Marx, c'est toujours une contradiction.

Chez Lévi-Strauss, au contraire, la structure et le système, pensés seulement en termes d'ordre, sont vides de contradictions internes et se trouvent, pour cette raison, incapables de nous faire comprendre le devenir incessant auquel sont en proie toutes les sociétés, même celles que nous avons qualifiées de résiduelles, de traumatisées et d'atrophées. C'est sans exagération qu'il est permis de dire que, si notre auteur aboutit à des oppositions dichotomiques constituant des impasses pour sa recherche, il n'use jamais de contradictions au sens dialectique du terme. Ce qu'il appelle la « dialectique structurale » nous paraît n'être qu'une forme de la démarche dichotomique⁵³.

On a sans doute cherché une mauvaise querelle à Lévi-Strauss en l'accusant de privilégier la synchronie à telle enseigne que sa méthode serait incapable de prendre sérieusement en considération la diachronie. Il s'est défendu en indiquant que, sur ce point, l'anthropologie structurale entendait se différencier de la linguistique saussurienne exclusivement préoccupée de l'ordre synchronique. Au demeurant, ce n'est pas là que gît le lièvre.

Il gît plutôt, si l'on ose ainsi s'exprimer, dans la conception selon laquelle diachronie et synchronie sont essentiellement

des dimensions de l'ordre. A partir de là, la considération du temps qui s'écoule est effectivement possible et celle aussi des effets sur les structures et leurs éléments de ce déploiement diachronique. Mais le devenir, c'est-à-dire ce en quoi et par quoi une réalité devient autre ou, plus précisément, devient ce qu'elle est, à travers l'opposition interne du même et de l'autre, est littéralement impensable. Ce qui manque à Lévi-Strauss, ce n'est pas l'utilisation de la diachronie ; c'est la saisie du devenir en tant que processus résultant de contradictions internes constitutives de la réalité.

Il n'y a pas lieu d'opposer une pensée utilisant des catégories comme celles de structure ou de système à une pensée qui ne les utiliserait pas ; car, cette dernière sombrerait dans une manière d'empirisme ou de représentation fluide confinant à l'impuissance intellectuelle, comme chez Cratyle. En revanche, il y a nécessité aujourd'hui à opposer radicalement une pensée usant des catégories de structure et de système en relation avec les contradictions internes constituant leur contenu (ce qui est la dialectique matérialiste) à une pensée croyant pouvoir se servir de la structure et du système en faisant comme si leurs contenus contradictoires n'existaient pas ou n'offraient pas d'intérêt épistémologique majeur (ce qui est la méthode structurale se transformant, malgré elle, en idéologie structuraliste).

Les mythes et la vie sociale

Une étude chronologique des divers travaux de Lévi-Strauss révélerait, sans aucun doute, plutôt une permanence des idées-maîtresses que des changements dans ces idées. De la part d'un penseur aussi vigoureusement anti-évolutionniste, il n'y a là, à tout prendre, rien qui puisse nous étonner. Il reste que, des *Structures élémentaires de la parenté aux Mythologiques*, l'objet de la recherche et de la théorisation a changé.

Au début de sa carrière intellectuelle, notre auteur s'occupe principalement des systèmes de parenté.

Puis, au milieu des années 50, il accorde un intérêt croissant aux mythes fournis par diverses sociétés dites « primitives ». Enfin, depuis une dizaine d'années, ce sont ces mythes, surtout ceux des Amérindiens qui font l'objet de ses grandes publications. Certes, il était bien libre d'accorder son attention,

dans le vaste cadre de l'anthropologie, à tels phénomènes plutôt qu'à d'autres. Mais nous sommes libre, de notre côté, de nous demander si cette fixation sur l'objet mythologique n'est pas révélatrice d'une conception de l'anthropologie donnée, dans sa méthode, comme structurale mais annoncée aussi comme sémiologique et comme psychologique.

Autrement dit, l'extension de l'anthropologie de la parenté au cas des sociétés de classes de notre temps semblant présenter des difficultés extrêmes, n'était-il pas plus tendant de se maintenir dans le champ des sociétés résiduelles et d'y étudier ces productions mythiques qui sont, en fait, leurs idéologies ? Quoi qu'il en soit, c'est dans l'étude des mythes amérindiens telle qu'elle nous est exposée dans les quatre tomes des *Mythologiques* qu'il faudra apprécier l'aboutissement actuel de la méthode et de la pensée lévi-straussienne.

Personnellement, nous éprouvons une intense fascination à l'égard de ces récits inextricablement cosmologiques, anthropologiques et ontologiques que sont les mythes. Et aucun de ceux que nous avons lus sous la plume de Lévi-Strauss ne nous a déçu. Il nous faut toutefois exprimer, pour profane et banal qu'il puisse être, un doute concernant l'authenticité de ces matériaux.

C'est le problème de la langue qui s'empare ici de nous ; non de la langue dans ses structures, mais de la langue dans l'intelligibilité de ses mots, de ses propositions et de ses discours. L'anthropologue n'est pas généralement polyglotte. Même s'il a longtemps séjourné parmi les membres d'une société lointaine, peut-il vraiment connaître et maîtriser la langue de cette société au point de saisir suffisamment les nuances du verbe et de la pensée et les multiples jeux de mots dont fourmillent précisément les mythes en raison de leur caractère longuement et finement élaboré au fil des générations ? A fortiori, quand il s'agit d'études comparatives portant sur beaucoup de langues étrangères, comment l'ethnologue ne courrait-il pas les plus grands risques ?

Du *Dieu d'eau* de Griaule aux travaux d'ethnologues actuels que Lévi-Strauss salue au passage, les grands mythes des Dogon, des Bambara, des Senufo et d'autres peuples de l'Ouest africain ont été étudiés et commentés. Mais sommes-nous si sûrs de la fidélité de la transcription en français ou en anglais ? Enfin, outre la barrière linguistique plus ou moins aisément

franchissable, il existe une autre barrière qui est, en Afrique notamment, celle de l'initiation. Car, si les dictons, les proverbes et les fables sont véhiculés ouvertement dans la société, il n'en va pas de même des mythes les plus fondamentaux dont la connaissance littérale et le déchiffrement sémiotique sont réservés à des initiés formant un système de cercles concentriques.

Avant que les anciennes religions ethniques disparaissent complètement au profit des religions à prétentions universelles, il nous paraît très souhaitable que ce soient des chercheurs appartenant aux sociétés intéressées qui accomplissent, de l'intérieur de leur langue et de leur héritage culturel, l'effort d'élucidation des matériaux mythologiques. Hors de cette voie, il sera toujours possible de douter non de l'honnêteté intellectuelle de l'ethnologue mais de la pertinence de ses translations et même de sa saisie des matériaux en question.

Sans doute, Lévi-Strauss tient-il compte de tels obstacles et s'efforce-t-il, pour ainsi dire, de les déborder, précisément en vertu du caractère structural de sa méthode. Il reconnaît que la *science des mythes en est aux balbutiements*⁵⁴, que tel mythe choisi par lui comme mythe de référence l'a été *en vertu du sentiment intuitif de sa richesse et de sa fécondité*⁵⁵. Mais il s'enhardit bien vite quant à la suite de sa démarche : *On a vu que le point de départ de l'analyse doit inévitablement être choisi au hasard, puisque les principes organisateurs de la matière mythique sont en elle, et ne se révèlent que progressivement. Il est aussi inévitable que le point d'arrivée s'impose de lui-même et à l'improviste : quand un certain état de l'entreprise fera paraître que son objet idéal a acquis une forme et une consistance suffisantes pour que certaines de ses propriétés latentes, et surtout son existence à titre d'objet, soient mises définitivement hors de doute*⁵⁶.

Nous sommes donc avertis : l'étude des mythes deviendra scientifique non seulement en confrontant les multiples versions d'un même thème mythique, chez un même peuple et chez d'autres peuples, mais encore et surtout en aboutissant à un « objet idéal » qui n'est autre que le système structural, l'organisation transposable, inhérents à ce mythe. La signification du mythe ne résiderait pas dans un certain rapport entre le contenu de ses thèmes et la réalité sociale sous-jacente, environnante et englobante ; elle résiderait dans un agen-

cement interne révélant un certain ordre dont il appartiendrait à l'anthropologue de rechercher l'homologie avec l'ordre de la parenté ou l'ordre économique de la société considérée.

A la différence de l'idéologie, propre à la superstructure des sociétés capitalistes, qui se présente finalement comme un agencement de concepts, les mythes des sociétés anté-capitalistes ou partiellement non-capitalistes s'offraient ou s'offrent surtout comme des agencements d'images. C'est donc de ce concret iconique qu'il va falloir partir pour atteindre l'abstrait structural, qui est, en somme, le « concret pensé » de Lévi-Strauss. Voici d'ailleurs, la définition du projet : *Le but de ce livre est de montrer comment des catégories empiriques telles que celles de cru et de cuit, de frais et de pourri, de mouillé et de brûlé etc., définissables avec précision par la seule observation ethnographique et chaque fois en se plaçant au point de vue d'une culture particulière, peuvent néanmoins servir d'outils conceptuels pour dégager des notions abstraites et les enchaîner en propositions* ⁵⁷.

Bien entendu, le cru, le cuit et les autres « catégories empiriques » évoquées sont d'abord observables dans les conduites alimentaires des différents peuples. Mais, à ce niveau, elles ne révéleraient pas ou révéleraient insuffisamment le symbolisme qui leur est propre et qui constitue, pour le structuralisme, la réalité même. C'est pourquoi, l'on ira chercher dans le mythe, immédiatement symbolique par nature et par fonction, ces « catégories empiriques » nimbées de leur halo iconique.

Les Douala du Sud-Cameroun, par exemple, mangent du poisson bouilli ; les Peuls du Nord-Cameroun, de la viande rotie. Pourquoi ? L'empirisme vulgaire dirait que les premiers vivent sur le littoral et sont des pêcheurs, et que les seconds se sont traditionnellement occupés d'élevage et que nombre d'entre eux sont encore des pasteurs nomades. Le cru, le moins cuit, le cuit, le très cuit, le mouillé, le brûlé et d'autres modalités culinaires ne sont pas énigmatiques pour qui observe les conditions de la vie matérielle des peuples intéressés. Ce qui ne veut pas dire que les mythes faisant état de ces données soient des « reflets » de ces conditions ; mais ce qui veut dire que, sans une référence dialectique complexe à ces conditions, ni les conduites alimentaires, ni le symbolisme des mythes ne sont suffisamment intelligibles.

Manifestement, Lévi-Strauss n'a nul souci de s'engager dans

cette direction. Il précise : *Au moyen d'un petit nombre de mythes empruntés à des sociétés indigènes (sic) qui nous serviront de laboratoire, nous allons effectuer une expérience dont, en cas de succès, la portée sera générale puisque nous attendons d'elle qu'elle démontre l'existence d'une logique des qualités sensibles, qu'elle retrace ses démarches, et qu'elle manifeste ses lois* ⁵⁸.

L'expérience consiste dans ce type de transformation dont nous avons vu qu'il se réduisait à des tentatives de translation, c'est-à-dire de traduction, d'un langage dans un autre. L'intelligibilité du mythe aura ainsi pour condition son isolement par rapport aux signifiés sociaux objectifs auxquels il renvoie. Voici un exemple parfaitement clair : *Nous avons précédemment établi qu'un mythe sherenté d'origine du feu (My) est une transformation d'un mythe bororo d'origine de l'eau (Mx). Pouvons-nous maintenant trouver chez les Sherenté un mythe (Mz) d'origine de l'eau qui ramène au mythe bororo dont nous étions partis, en vérifiant du même coup l'isomorphisme :*

$$\left[\begin{array}{cc} \text{Mx} & \text{My} \\ & (f) \end{array} \right] \quad \left[\begin{array}{cc} \text{Mz} & \text{Mx} \\ & (f) \end{array} \right]$$

Un tel mythe existe bien chez les Sherenté ⁵⁹.

Nouveau Le Verrier, notre anthropologue a découvert son Neptune mythico-structural, après en avoir préétabli l'existence. Reste à savoir si le traitement structuraliste des mythes ne prédétermine pas l'objet qu'il croit ensuite découvrir !

Critiquant l'analyse des contes populaires par V. Propp, Lévi-Strauss l'accusait de formalisme et lui reprochait d'anéantir son objet. Et il affirmait que, chez Propp, les divers contes disparaissent au point qu'il ne reste plus qu'un conte unique, *le conte*. C'est bien pourtant la limite vers laquelle tend l'étude structurale des mythes. Certes, il reste encore plusieurs figures mythiques, mais qué reste-t-il de la singularité des récits dont on a extrait la structure tout en prétendant qu'elle leur était immanente ?

Là encore, Lévi-Strauss a tenté d'ouvrir une voie qui ne soit ni celle de Marx, ni celle de Freud. Mais où mène-t-elle ? Il écrit : *Il faut en prendre son parti : les mythes ne disent rien*

qui nous instruisse sur l'ordre du monde, la nature du réel, l'origine de l'homme ou sa destinée. On ne peut espérer d'eux nulle complaisance métaphysique ; ils ne viendront pas à la rescousse d'idéologies exténuées⁶⁰.

Deux phrases qu'un marxiste ou un freudien pourrait, chacun avec ses arrière-pensées, contre-signer.

Mais que disent alors les mythes ? Du point de vue du matérialisme historique, les mythes font surtout partie de l'idéologie des sociétés antérieures au capitalisme. Et, à cet égard, le mythe amérindien du preneur d'oiseaux et les mythes biblique et coranique de l'origine du monde sont de même nature. Ce sont des expressions déformées et inversées de la vie sociale ou, si l'on préfère, des rapports pratiques entre l'homme et la nature, et des rapports des hommes entre eux, comme rapports sociaux de production. La fonction de ces mythes est invariablement la préservation de l'ordre social existant ; dans les sociétés sans classes ils justifient et perpétuent, à leur manière, les subordinations et les hiérarchies existantes, notamment entre les sexes et entre les âges ; dans les sociétés divisées en classes, ils tendent à légitimer la domination et l'exploitation des producteurs par la classe dominante tout en continuant à glorifier la prééminence de l'homme sur la femme et de l'aîné sur le cadet. Considérés dans leur ensemble, les mythes forment l'idéologie du traditionalisme communautaire, agroservile, esclavagiste ou féodal. Avec le règne de la bourgeoisie, l'idéologie religieuse, mythique est remplacée par des formes apparemment rationalisées de l'idéologie (philosophiques, politiques, pseudo-scientifiques), encore que les vieux mythes opèrent toujours sous ces nouvelles formes et reconquièrent de la virulence lorsque la bourgeoisie décline. L'étude socio-historique des mythes implique leur mise en relation dialectique (au-delà de tout mécanisme) avec les rapports sociaux de production.

Du point de vue freudien, les mythes expriment, d'une manière déformée et inversée, la vie sexuelle des individus, c'est-à-dire le processus à travers lequel leur personnalité se forme et se déploie. Apparentée au rêve, la pensée mythique implique qu'à travers ses aspects manifestes on dévoile les pulsions latentes qu'elle indique et dissimule à la fois. On connaît la façon dont Freud a illustré ses conceptions sur les mythes avec *Délire et rêves dans la « Gravida »* de Jensen et

avec *Moïse et le monothéisme*. La question qui demeure pour nous capitale, c'est celle de la mise en connexion du déchiffrement des mythes à partir de leur symbolisme sexuel, selon les suggestions de Freud, et l'analyse de leurs contenus et de leurs fonctions socio-historiques, selon la méthode de Marx.

Tout cela, Lévi-Strauss le sait. Il n'en déclare pas moins ce qui suit : *Les mythes nous apprennent beaucoup sur les sociétés dont ils proviennent, ils aident à exposer les ressorts intimes de leur fonctionnement, éclairent la raison d'être de croyances, de coutumes et d'institutions dont l'agencement paraissait incompréhensible du prime abord ; enfin et surtout, ils permettent de dégager certains modes d'opération de l'esprit humain, si constants au cours des siècles et si généralement répandus sur d'immenses espaces, qu'on peut les tenir pour fondamentaux et chercher à les retrouver dans d'autres sociétés et dans d'autres domaines de la vie mentale où on ne soupçonnait pas qu'ils intervenissent et dont, à son tour, la nature se trouvera éclairée*⁶¹.

Loin d'être seulement des matériaux idéologiques qu'il faudrait éclairer par confrontation avec l'infrastructure sociale et le psychisme inconscient, les mythes seraient exemplaires et permettraient de discerner l'immobilité fondamentale de l'esprit humain sous les apparences variées, dans l'espace et dans le temps, de ses manifestations. Comment, à partir de telles déclarations, certains critiques n'auraient pas été fondés à voir dans le système lévi-straussien, dans ce nouveau monisme spiritualiste une philosophie ou plutôt un succédané de philosophie ?

Sans doute l'élégance du style, notamment dans les *Mythologiques*, les éclairages en demi-teintes, la mise en forme analogiquement musicale et la présentation concise de tant de mythes amérindiens par eux-mêmes si poétiques ne sont pas étrangers au succès, à vrai dire, plus littéraire que scientifique de Lévi-Strauss. Mais, dépouillée de ces prestiges assez mondains, que demeure-t-il d'une telle pensée ?

Prenons un dernier exemple : *Dans un mythe des Indiens Timbira du Brésil central (M 10), un garçon au sexe faiblement marqué parce qu'impubère, hôte d'un couple conjugal dont la femme est enceinte, ne doit pas faire de bruit en mastiquant la chair grillée. Dans un mythe des Indiens, Arapaho des Plaines de l'Amérique du Nord (M 425-*

428) *une femme au sexe fortement marqué, comme épouse ravissante d'après plusieurs versions, enceinte ou proche de l'être selon toutes, reçue par une famille domestique composée de vieux parents et de leurs deux fils, doit faire du bruit en mastiquant un morceau de viscère bouilli*⁶². Voilà donc une belle opposition logique, une sorte d'antinomie comme notre auteur les aime ! Et voici la solution comparatiste et structurale à laquelle il aboutit : *Nous avons donc changé nos manières de table pour d'autres dont la norme, au moins, est devenue générale en Occident. Car, dans notre civilisation, des façons différentes de mâcher ne dénotent plus des traditions nationales ou locales ; elles sont bonnes ou mauvaises tout simplement. Autrement dit, et à l'opposé de ce que nous avons observé dans des sociétés exotiques, les conduites ne constituent plus pour nous un code libre : nous retenons certaines, proscrivons les autres et nous conformons aux premières pour transmettre un message obligé*⁶³.

En quoi le « message » est-il moins « obligé » dans le cas du garçon qui ne doit pas faire de bruit ou dans celui de la femme qui doit en faire en mastiquant que dans notre cas de masticateurs désormais silencieux ? C'est sans doute une autre énigme du structuralisme que, faute de pouvoir la résoudre, il faut se hâter d'oublier.

Comme la prohibition de l'inceste, comme les structures de la parenté, comme celles des langues et des manières de table, les mythes, tous les mythes, nous ramènent au maître-mot de Lévi-Strauss qui, en fait, est son mot unique : l'invariance de l'esprit humain omniprésent. A force de préconiser la recherche des systèmes dans une intention originellement scientifique, Lévi-Strauss a fini par en construire un : le structuralisme.

Sans doute distinguera-t-on entre le maître de l'anthropologie structurale et ceux qui se réclament du structuralisme sans l'avoir réellement compris et sans l'avoir assimilé. Notre auteur ne prend-il pas, à l'occasion, ses distances par rapport à eux ? Nous ne lui ferons donc pas grief de ses épigones qui sont « structuralistes » comme on est à la mode.

Mais cette mécanique conceptuelle qui tend, à la limite, à résoudre tous les problèmes de la connaissance des phénomènes humains en les ramenant à des invariants spirituels inconscients, c'est tout de même bien la sienne, et il est responsable de son invention. Du moins, il nous paraîtrait tel

si la théorie marxiste de l'idéologie ne nous avait appris que l'idéologie dominante d'une société est celle de la classe dominante et que, faute de rompre pratiquement et théoriquement avec cette classe, l'intellectuel d'aujourd'hui est voué à broder sur des canevas bourgeois. Certes, Lévi-Strauss est une habile et fine dentellière, mais dans la position épistémologique et méthodologique qu'il a prise, pouvait-il faire autre chose que reprendre, avec quelques nuances, la broderie de l'idéalisme, du fonctionnalisme et du formalisme ?

On peut le regretter, eu égard à son talent ; mais l'enjeu scientifique qui est, en même temps, un enjeu politique est tel qu'il nous faut maintenant, sans indulgence coupable, tenter d'apprécier globalement une entreprise intellectuelle pouvant faire obstacle au développement de l'esprit scientifique dont elle se réclame pourtant avec ténacité.

L'idéalisme anti-marxiste de Lévi-Strauss

Lévi-Strauss n'aime pas qu'on le traite de philosophe et qu'on lui fasse grief d'une philosophie qui serait la sienne alors qu'il prétend ou croit n'en pas avoir. Ainsi lance-t-il cet avertissement : *Je cherche plutôt à récuser d'avance ce que les philosophes pourraient prétendre me faire dire. Je n'oppose pas une philosophie qui serait la mienne, à la leur, car je n'ai pas de philosophie qui mérite qu'on s'y arrête, sinon quelques convictions rustiques auxquelles je suis revenu, moins en approfondissant ma réflexion que par l'érosion régressive de ce qui me fut enseigné dans ce domaine et que j'ai moi-même enseigné. Contraire à toute exploitation philosophique qu'on voudrait faire de mes travaux, je me borne à signifier qu'à mon goût, ils ne pourraient, dans la meilleure des hypothèses contribuer qu'à une abjuration de ce qu'on entend aujourd'hui par philosophie*⁶⁴.

Sur un point, au moins, nous irons à la rencontre de notre auteur : la philosophie, comme démarche spéculative institutionnalisée dont le but était d'atteindre à un savoir absolu ou suprême sur le monde, l'homme et l'être, est morte en atteignant, chez Hegel, son apogée. Point n'est besoin de l'abjurer ; il faut plutôt constater sa fin historique comme

forme idéologique spécifique et reconnaître que, depuis Hegel, ce qui s'est appelé, ce qui s'appelle philosophie n'a pu que ressasser des combinaisons conceptuelles antérieures.

Cela dit, Lévi-Strauss peut-il s'en tirer avec « quelques convictions rustiques » auxquelles il serait revenu ? D'une part, le dépassement de la philosophie n'est pas une affaire de « convictions rustiques » ; c'est un processus historique qui s'accomplit, depuis Marx, par l'engendrement d'une pensée-action inséparable de la lutte actuelle des classes et de la révolution prolétarienne ; c'est aussi un processus de dévoilement de la genèse psycho-sexuelle de la personnalité, tel que Freud a commencé à l'indiquer et tel qu'il convient de l'intégrer au processus précédent.

A cet égard, les « convictions rustiques », si sincère qu'en soit le détenteur, n'échappent ni à la prédominance de l'idéologie bourgeoise, enveloppant et compénétrant de nos jours toutes nos représentations et tous nos sentiments, surtout ceux qui nous semblent les plus spontanés. Mais laissons cela de côté puisque ce n'est pas ce sur quoi Lévi-Strauss appelle notre attention.

Ce qu'il nous demande, en vérité, c'est de considérer son œuvre comme une œuvre a-philosophique et proprement scientifique. Mais comment faire droit à une telle demande dès lors que les productions de la pensée contemporaine, dans la mesure où elles visent les phénomènes humains, sont inévitablement soumises à la puissance déformante et inversante de l'idéologie régnante, et dès lors que le seul moyen d'échapper à cette puissance réside dans le lien pratique avec le mouvement de la classe révolutionnaire et dans l'utilisation incessante de la critique marxiste de l'idéologie. Or, de toute évidence, notre auteur n'adopte pas cette attitude fondamentale.

Nous lui épargnerons donc de traiter son œuvre comme une doctrine philosophique, mais nous serons bien obligés de nous demander quelles prémisses, quels présupposés idéologiques, même involontaires ou inconscients, une telle œuvre enveloppe. Nous n'entendons pas ici opposer une « philosophie » à une « philosophie », mais nous entendons chercher à savoir si l'œuvre de Lévi-Strauss peut être fondamentalement scientifique compte-tenu des principes dont elle part et auxquels, en définitive, elle revient sans les avoir soumis à la critique radicale des idéologies. Bref, si l'on ose ainsi parler, c'est de

l'inconscient idéologique de l'anthropologie structurale qu'il faut s'inquiéter.

Il nous semble que cette sorte d'inconscient s'exprime assez clairement lorsque Lévi-Strauss écrit : *Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique, et que l'homme a toujours pensé aussi bien. Le progrès si tant est que le terme puisse alors s'appliquer n'aurait pas eu la conscience pour théâtre, mais le monde, où une humanité douée de facultés constantes se serait trouvée, au cours de sa longue histoire, continuellement aux prises avec de nouveaux objets* ⁶⁵.

Peut-être avons-nous là, sous une forme condensée, à la fois les « quelques idées rustiques » et le thème idéologique majeur de notre penseur. Pensée mythique, c'est-à-dire religieuse, et pensée scientifique seraient une seule et même pensée et, à ce niveau, il n'y aurait pas eu de progrès puisque « l'homme a toujours pensé aussi bien ». Seuls, auraient changé les objets auxquels cet esprit humain « constant » se serait successivement appliqué.

Ainsi se trouvent mêlés et confondus le meilleur et le pire. Héritier de Rousseau et du « siècle des lumières », Lévi-Strauss croit à l'unité fondamentale de l'espèce humaine et il s'applique justement à établir que l'homme du néolithique ainsi que l'Amérindien et l'Occidental du XX^e siècle n'ont pas cessé, face à des situations diverses, de mettre en œuvre des pratiques opératoires et des schèmes rationnels, c'est-à-dire une opérationnalité que Piaget a tenté de décrire et qui est l'intelligence humaine. Dès lors qu'il crée ses propres moyens d'existence et d'action sur la nature, l'être humain n'est plus seulement un animal ; il est un homme. Contre le racisme, contre les préjugés raciaux et culturels, cette affirmation de la bourgeoisie ascendante, du moins de ses représentants les plus avancés, reste valable encore que cette même bourgeoisie, comme le sait et le dit parfois Lévi-Strauss, ait amplement démenti de telles conceptions humanistes par sa pratique esclavagiste et colonialiste.

Mais il existe aussi et par-dessus tout une contradiction à l'intérieur même de la pensée humaine. C'est celle qui oppose la connaissance objective inséparable des pratiques de fabrication et d'engendrement des objets (concrets puis abstraits)

à une connaissance mystifiée, à une pseudo-connaissance résultant des mécanismes de l'exploitation de l'être humain par l'être humain dans la vie sociale.

En un sens très général et très formel, l'esprit humain est unique, du néolithique à nos jours, comme puissance d'abstraction et de combinaison de termes abstraits se déployant sur la base des pratiques génératrices de la vie matérielle des sociétés. Mais, en un sens plus précis et fondamentalement historique, cet esprit entre en contradiction avec lui-même en tant que les pratiques productives se révèlent être immédiatement des rapports sociaux de production conférant aux sexes, aux âges et, plus tard, aux classes des fonctions distinctes et antagoniques.

En tant que l'esprit préserve et même isole la relation de la connaissance aux opérations du travail social, il annonce, prépare et finalement engendre la science, ou plutôt ce que nous appelons l'activité techno-scientifique moderne. En relation avec des pratiques nouvelles, génératrices d'objets nouveaux, l'esprit humain s'est renouvelé et ne cesse de se renouveler. Mais, en tant que ce même esprit a dû répondre aux exigences de la vie sociale, dans le cadre de rapports de production fondés sur l'exploitation de l'être humain par l'être humain, il s'est transformé d'explorateur en justificateur de l'ordre établi et de découvreur en mystificateur de la réalité naturelle et humaine à des fins inconscientes de préservation des sociétés existantes ; il a ainsi engendré l'idéologie mythologique ou religieuse, philosophique, juridique, esthétique, morale, etc.

Méconnaître, comme le fait obstinément Lévi-Strauss, cette contradiction constitutive de la pensée humaine et exprimant, en fait, les contradictions objectives mettant aux prises l'homme et la nature et les hommes entre eux, c'est s'interdire de distinguer entre la science et l'idéologie et c'est mettre sur le même plan les forces de la production et de la connaissance objective et celles du maintien de l'ordre et de l'obscurcissement intellectuel.

Que les Encyclopédistes aient annoncé un progrès général pour l'humanité et que, partant de prémisses comparables, Lévi-Strauss aboutisse à la négation de ce progrès et à une exaltation de l'immobilisme, sous le nom de permanence de l'esprit, n'est pas une chose en soi étonnante. Au XVIII^e siècle,

la bourgeoisie s'apprête, en Europe occidentale, à s'emparer du pouvoir politique et à remplacer le mode de production féodal par le mode de production capitaliste. Elle est donc l'agent d'un progrès réel, même s'il nous faut préciser que ce passage d'une forme d'exploitation de l'homme par l'homme à une nouvelle forme donne à ce progrès ses limites et le distingue du progrès idéal rêvé par les Encyclopédistes. Aujourd'hui, nous n'en sommes plus là. La bourgeoisie mondiale déclinante et décadente est tout à fait incapable de résoudre les immenses problèmes de l'humanité contemporaine et son seul objectif c'est de préserver, le plus longtemps possible, cet ordre capitaliste et impérialiste qui fait obstacle aux nouveaux progrès nécessaires. C'est pourquoi l'idéologie du progrès, à la manière de Condorcet, ou l'idéologie de l'évolution, à la manière de Morgan et de Spencer, ont cédé la place, au XX^e siècle, à des idéologies de la conservation et de la régression sociales, de la permanence humaine et de la confusion entre le rationnel et l'irrationnel, le religieux et le scientifique.

Malgré l'attachement que Lévi-Strauss porte à l'intelligence, malgré une certaine tournure intellectualiste de sa pensée et de son expression, l'identification qu'il croit découvrir entre la logique du mythe et celle de la science, est en résonance et en consonance avec le rejet du progrès, la dépréciation de la science et l'irrationalisme croissant de la pensée dominante actuelle, c'est-à-dire de l'idéologie bourgeoise.

Croyant raffiner et affiner, le structuralisme est une forme de l'obscurantisme contemporain. Il dispense ceux qui y adhèrent ou le pratiquent, de poursuivre l'effort de discrimination de l'irrationnel et du rationnel, de la pensée mythique et de la pensée objective, de l'idéologie et de la science que Marx et, jusqu'à un certain point, Freud avaient délibérément entrepris.

Au fond, Lévi-Strauss nous offre une vision de l'humanité qui est peut-être ce que le structuralisme a produit, jusqu'à maintenant, de plus significatif. Selon cette vision, l'espèce humaine est une, en raison de l'invariance de la pensée qui fondamentalement et même inconsciemment la fait ce qu'elle est.

Mais considérée au niveau des organisations sociales l'humanité manifeste deux types d'existence irréductibles l'un à l'autre : d'un côté, les sociétés dites primitives ou ce qu'il en

reste, de l'autre les sociétés modernes ou mécaniques et leur expansion, déplorée mais constatée par l'anthropologue. Ce qui précisément nous fournit les deux traits de la pensée structuraliste : d'une part, un monisme spiritualiste dans lequel les problèmes scientifiques sont spéculativement sublimés plutôt que résolus ; d'autre part, des impasses dichotomiques dont la plus grave est sans doute celle qui oppose les soi-disant sociétés primitives et la société qualifiée, non sans un certain vague, de moderne, de mécanique ou encore d'occidentale.

Rien n'obligeait Lévi-Strauss, apparemment, à négliger dans sa méditation, ces puissantes constructions économiques, sociales et étatiques dont témoignent l'antiquité et le moyen âge et dont les vestiges sont encore observables en Iran, en Chine, en Inde, tout autour du bassin méditerranéen, en Afrique intertropicale, au Mexique, sur les plateaux andins, etc. Entre ce que nous savons de la civilisation néolithique et ce que nous pouvons observer aujourd'hui de la société des États-Unis ou de l'U.R.S.S. ou encore de l'Europe, l'histoire nous offre des chaînons pour peu que nous partions du développement conjoint des forces productives et des rapports de production des diverses et successives formations sociales analysables. Par ailleurs, le marché mondial aujourd'hui dominé par l'impérialisme nous permet d'étudier entre le système économique, social, culturel et politique des États-Unis et celui des Trobriandais, des Marquisiens, des Bororo et des Nambikwara, toute une gamme de systèmes, en un sens, intermédiaires : ceux de l'Europe, ceux de pays comme le Brésil ou l'Inde, enfin ceux de diverses sociétés africaines.

Une étude, à la fois synchronique et diachronique des sociétés humaines et de leur devenir, comme le matérialisme historique en fournit les fondements et la méthode, nous dispense de l'artificielle et insoluble dichotomie lévi-straussienne du « primitif » et du moderne. Fourvoyé dans une telle impasse, notre auteur en est venu à distinguer une « histoire non-cumulative » et une « histoire cumulative » qui expliqueraient la relative immobilité des sociétés traditionnelles et le progrès relatif, mais contestable des sociétés occidentales. Après quoi, il est contraint de nuancer entre des histoires plus ou moins cumulatives en écrivant : *Il n'y a donc pas de société cumulative en soi et par soi. L'histoire cumulative n'est pas la propriété de certaines races ou de certaines cultures qui se*

*distingueraient ainsi des autres. Elle résulte de leur conduite plutôt que de leur nature. Elle exprime une certaine modalité d'existence des cultures qui n'est autre que leur manière d'être ensemble. En ce sens on peut dire que l'histoire cumulative est la forme caractéristique de ces super-organismes sociaux que constituent les groupes de sociétés, tandis que l'histoire stationnaire, si elle existait vraiment, serait la marque de ce genre de vie inférieur qui est celui des sociétés solitaires. L'exclusive fatalité, l'unique tare qui puissent affliger un groupe humain et l'empêcher de réaliser pleinement sa nature, c'est d'être seul*⁶⁶.

Nous avons précédemment montré comment la loi marxiste du développement historique inégal et comment les victoires remportées, à partir du XVI^e siècle en Europe occidentale, par la bourgeoisie sur les classes féodales avaient créé les conditions à partir desquelles l'impérialisme a structuré l'économie mondiale actuelle. Le caractère plus ou moins cumulatif de la vie d'une société n'est nullement une propriété de sa culture ; c'est un effet du développement de ses rapports de production. Isolant la culture, l'ensemble des manières de sentir, de penser et d'agir, propres à une société, de ses fondements économiques, Lévi-Strauss aboutit aux variations conceptuelles incertaines et non pertinentes que nous venons de voir.

Dans cette voie, c'est l'histoire elle-même, en tant que devenir des sociétés et en tant que saisie de ce devenir, qui est rendue opaque. Revenant sur les deux thèmes conjoints, chez lui, de l'unité de l'espèce et de la dualité des organisations sociales, notre auteur écrit : *[Les civilisations] que nous appelons primitives ne diffèrent pas des autres par l'équipement mental, mais seulement en ceci que rien, dans aucun équipement mental quel qu'il soit, ne prescrit qu'il doive déployer ses ressources à un moment déterminé et les exploiter dans une certaine direction. Qu'une seule fois dans l'histoire humaine et en un seul lieu, se soit imposé un schème de développement, auquel, arbitrairement peut-être, nous rattachons des développements ultérieurs — avec d'autant moins de certitude que manquent et manqueront toujours des termes de comparaison — n'autorise pas à transfigurer une occurrence historique, qui ne signifie rien sinon qu'elle s'est produite en ce lieu et à ce moment, en preuve à l'appui d'une évolution désormais exigible en tous lieux et en tous temps.*

Car, alors, il sera trop facile de conclure à une infirmité ou à une carence des sociétés ou des individus, dans tous les cas où ne s'est pas produite la même évolution. En affirmant ses prétentions aussi résolument qu'elle l'a fait dans ce livre, l'analyse structurale ne récuse donc pas l'histoire. Bien au contraire, elle lui concède une place de premier plan : celle qui revient de droit à la contingence irréductible sans laquelle on ne pourrait même pas concevoir la nécessité⁶⁷.

Lévi-Strauss nous affirme donc que pour que l'anthropologie structurale existe et opère dans son champ qui serait celui de la nécessité, il faut que l'histoire se cantonne dans celui de la « contingence irréductible ». Pourquoi, à ce compte, ne pas la renvoyer au récit événementiel ? Ce que notre auteur, ici, ne voit pas, c'est que la contingence et la nécessité ne se réduisent pas à des catégories logiques extérieures l'une à l'autre. En fait, la contingence ne cesse de se faire nécessité, dans la dialectique objective de l'histoire, chaque fois qu'à travers des conduites humaines, les changements graduels dans le développement des forces productives et des rapports de production, après s'être plus ou moins longtemps accumulés, donnent naissance à une transformation qualitative, c'est-à-dire révolutionnaire.

L'accomplissement de la révolution démocratique bourgeoise en Europe, entre le XVII^e et le XIX^e siècle, la victoire de la révolution prolétarienne dans la Russie de 1917 sont des exemples éclatants de contingence se transformant en nécessité. Mais, bien sûr, aucun argument de dépréciation historique ne saurait en être tiré à l'égard des non-Européens ou des non-Russes. Car il ne s'agit pas de choix décidés à partir de tel ou tel équipement mental ; il s'agit de l'explosion de contradictions économiques, sociales et finalement politiques à côté desquelles les antinomies lévi-straussiennes se situent dans la fantasmagorie idéologique.

L'analyse structurale est, par ses objets de prédilection et par sa méthode même, un idéalisme culturaliste. Nous entendons par là qu'elle isole la culture du reste de la vie sociale, singulièrement de l'économie. Elle se trouve donc condamnée aux dichotomies, aux faux problèmes et à la vision involontairement contradictoire et, en fait, antinomique que nous venons d'examiner. Et elle se révèle incapable de reconnaître à l'histoire sa place et sa fonction.

Les références assez fréquentes que Lévi-Strauss fait à Marx et à Engels relèvent d'un mélange de bonne volonté, d'opportunisme et d'incompréhension. Jamais il ne discute de la validité du matérialisme historique comme méthode fondamentale d'étude des processus sociaux ; il se contente de relever telle idée isolée de Marx ou d'Engels pour justifier des démarches étrangères ou hostiles au marxisme mais à propos desquelles il peut redouter des mises en question. Sans lien sérieux avec le marxisme, le fondateur de l'anthropologie structurale demeure enfermé dans un univers intellectuel qui est celui de la tradition ethnographique et ethnologique. Vis-à-vis de ces disciplines de plus en plus déconsidérées par leurs liens anciens ou présents avec le colonialisme et ce qui en subsiste, il fait tout au plus figure de réformateur : quelques changements de formes assez savamment exécutés et orchestrés, mais rien de nouveau quant au fond.

Comme chez les ethnologues d'hier, les « sociétés dites primitives » demeurent pour Lévi-Strauss, des miroirs pour la civilisation occidentale. Et, certes, elle a besoin de miroirs cette civilisation capitaliste et impérialiste en proie à l'angoisse du vieillissement, du délabrement et de la mort. Notre auteur lui en tend un, façon XVIII^e siècle, où, plutôt que d'examiner les rides et les verrues de son visage, elle se complaira, encore quelque temps, à admirer l'encadrement gracieusement ciselé du miroir lui-même.

Adieu structures, adieu cultures ! La méditation lévi-straussienne s'achève comme le chant funèbre de l'Occident capitaliste dans la lumière d'un crépuscule historique. Du point de vue d'une sorte de sémiologie globale, elle est sans doute l'une des ultimes tentatives de synthèse que la société bourgeoise finissante pouvait produire sur l'ensemble des phénomènes sociaux. Et, précisément, le caractère idéaliste, formaliste, fixiste ou, si l'on préfère, structuraliste d'une telle œuvre montre qu'aucun talent individuel, si réel soit-il, ne peut plus redonner sa jeunesse, sa vigueur et sa fécondité à l'idéologie bourgeoise.

Si peu qu'elle nous apprenne sur les objets étudiés par elle, la pensée de Lévi-Strauss nous en apprend assez, sur une certaine façon pour la bourgeoisie mondiale actuelle de reprendre, face à sa fin prochaine et sur le mode mineur, le fameux cri de Goethe : « Arrête-toi, instant. Tu es si beau ! »

CHAPITRE II

LACAN

la pantomime petite-bourgeoise

La percée de Freud vers la science

Jacques Lacan et ses disciples prétendent, depuis quelque vingt ans, être les seuls continuateurs fidèles de la pratique et de la théorie de Freud. Pour apprécier cette prétention à sa juste valeur, il nous faut préalablement rappeler en quoi et comment le fondateur de la psychanalyse a effectué une percée décisive vers la saisie scientifique du devenir psycho-sexuel de l'individu humain.

Freud, on le sait, a opéré dans le traitement des névroses en mettant en connexion des concepts issus de la médecine et des concepts issus de la psychologie, comme Marx, avant lui, avait mis en relation dialectique des catégories provenant de la philosophie, d'autres provenant de l'économie politique et d'autres encore provenant des luttes historiques. A partir de là, il est clair que, chacun à sa manière, le freudisme et le marxisme, ont échappé d'emblée au découpage universitaire des disciplines intellectuelles⁶⁸.

Mais, dans les deux cas, il n'a pas suffi de la mise en connexion de savoirs élaborés par des disciplines distinctes pour que quelque chose de radicalement nouveau en résulte. Il a essentiellement fallu, à travers les découvertes de Marx et à travers celles de Freud qu'une unité se réalisât entre la théorie et la pratique, de telle sorte qu'une percée vers la science fût accomplie. Il n'en était pas allé autrement, d'ailleurs, pour les sciences mathématiques, physiques, chimiques et biologiques

fondées dans le cadre du mode de production capitaliste. Ce qu'il y a de radicalement nouveau, dans le cas de Marx et dans celui de Freud, c'est qu'il s'agit de percée vers une saisie scientifique de processus proprement humains⁶⁹.

Le caractère scientifique du marxisme réside dans l'unité entre, d'une part, les pratiques des classes productives, singulièrement celle du prolétariat révolutionnaire, et, d'autre part, la théorie du matérialisme historique qui les exprime objectivement. Un certain caractère scientifique appartient au freudisme dans la mesure où existe une unité entre, d'une part, le déploiement de la vie psychosexuelle dans l'individu humain et, d'autre part, la théorie psychanalytique cherchant à l'exprimer objectivement. Le lien de cette unité entre la théorie et la pratique ou, pour le moins, de cette tendance à l'unité réside, d'un côté, dans la participation des militants marxistes à la lutte organisée du prolétariat révolutionnaire et, de l'autre côté, dans l'expérience analytique mettant aux prises un individu et son inconscient en présence du psychanalyste. Il reste que le parallèle s'arrête là.

En présence d'Anna O. et de ses symptômes hystériques, Freud établit une comparaison entre de telles manifestations psychopathologiques et certains rêves ainsi que certains actes manqués. Pour résoudre les problèmes thérapeutiques par là posés et élargis, il en vient à supposer la présence-absence d'un psychisme inconscient. Un certain rapport devrait donc être trouvé, à l'intérieur du psychisme humain, entre la conscience que la psychologie prétendait scruter en s'érigeant en science, et l'inconscient découvert par Freud.

Ce qui fait que l'inconscient freudien est radicalement nouveau par rapport aux conceptions ayant utilisé antérieurement un tel vocable, c'est précisément le lien qui unit indissociablement le dévoilement de l'inconscient et l'expérience analytique. Autrement dit, l'hypothèse du psychisme inconscient devient une découverte scientifique dans la mesure où elle se fonde sur la pratique psychosexuelle génératrice de l'inconscient telle qu'elle affleure ou tend à affleurer dans l'expérience analytique.

Le rapport entre l'inconscient et la conscience s'éclaire comme un rapport entre des processus psychiques latents, cachés et, pour tout dire, refoulés, et des processus manifestes mais séparés des premiers dont le cheminement de l'analyse prouve qu'ils procèdent en quelque manière. Dans les conduites

névrotiques, dans les rêves en apparence inintelligibles et dans les actes manqués, il y aurait donc à comprendre que des processus inconscients seraient parvenus à produire des effets sans que nous les discernions eux-mêmes comme causes de ces effets ⁷⁰.

Aucune image n'est valable pour désigner l'inconscient. Il reste que Freud a tout de suite noté le caractère dynamique du psychisme inconscient vis-à-vis duquel le psychisme conscient se trouve dans une situation de patient. Même si la notion de dynamisme doit beaucoup à un long passé philosophique et à un passé mathématico-physique plus récent, même si elle est, à sa manière, une image, elle n'en demeure pas moins ce à travers quoi Freud a été conduit à se poser la question du contenu de l'inconscient.

En fait, la voie qui a conduit Freud de sa thérapeutique cathartique à la psychanalyse, passe par la découverte du contenu sexuel de l'inconscient. Car, les conduites névrotiques, les rêves apparemment obscurs et décousus et les actes manqués ne trouvent leur explication suffisante qu'à partir des tendances sexuelles présentes dans l'inconscient mais empêchées de se manifester, sans quelque déguisement, à la conscience.

Certes, s'il ne s'agissait que du sens des rêves et des actes manqués, on pourrait toujours mettre en doute l'hypothèse freudienne du contenu sexuel de l'inconscient. C'est ce que les ennemis de la psychanalyse n'ont pas manqué de faire. Mais, s'agissant aussi et surtout des symptômes névrotiques et de leur disparition, dans le cas d'un traitement analytique efficace, la preuve est ainsi produite de la domination de l'inconscient par la sexualité.

De même que Marx a cherché à comprendre le devenir socio-historique de l'humanité à partir de la **production** des biens matériels, découverte par lui comme étant en même temps l'auto-production des hommes comme êtres sociaux, de même Freud a tenté de saisir l'engendrement diachronique et synchronique du psychisme individuel à partir de l'activité sexuelle, c'est-à-dire d'un ensemble de processus englobant la **reproduction** ou y aboutissant, sans pour autant se réduire à elle. Plus précisément encore, de même que le travail social produit des biens matériels et produit les hommes comme êtres sociaux, de même la sexualité assure la reproduction de

l'espèce, tout en assurant, à travers le conditionnement biographique, la production de l'individu ou, si l'on préfère, de la personnalité.

Il reste que Freud a élargi le champ de la sexualité à la fois dans le temps et dans l'espace individuellement vécus. En effet, bien avant la maturation pubertaire rendant les individus propres à la reproduction, une vie sexuelle se déploie en eux en greffant, dès leur naissance, ses manifestations sur leurs activités alimentaires et excrétoires et en prenant la forme d'un jeu relativement libre. Chez l'adulte, elle aura pour centre l'acte dont les effets de procréation ne sont tenus pour une fin qu'en vertu des idéologies régulatrices de la domination et de l'exploitation sociales. Mais loin de se limiter à cet acte, la sexualité ne s'épanouit qu'en intégrant dans son jeu toutes ses figures infantiles et Freud traitera en perversions non ces figures considérées en elles-mêmes, mais le fait que telles d'entre elles soient retenues par certains individus comme modes exclusifs de satisfaction ⁷¹.

Une nouvelle question se pose maintenant : d'où vient qu'une part du polymorphisme sexuel observable chez l'enfant soit, chez l'adulte, contenue et maintenue dans l'inconscient au point d'y déterminer un dynamisme, le cas échéant perturbateur pour la totalité psychique, c'est-à-dire la personnalité ? Freud y répond par une nouvelle hypothèse qui est celle du refoulement. Mais là encore l'hypothèse provient directement de la pratique thérapeutique qui se déroule dans l'expérience analytique. Ce sont les résistances rencontrées par le patient dans ses efforts d'expression des contenus de l'inconscient qui prouvent le fonctionnement des processus du refoulement. Aussi bien Freud écrit : *Nous savons déjà, depuis l'observation de Breuer, que l'existence du symptôme a pour condition le fait qu'un processus psychique n'a pu aboutir à sa fin normale, de façon à pouvoir devenir conscient. Le symptôme vient se substituer à ce qui n'a pas été achevé. Nous savons ainsi où nous devons situer l'action de la force présumée. Il a dû se manifester une violente opposition contre la pénétration du processus psychique jusqu'à la conscience ; aussi ce processus est-il resté inconscient, et en tant qu'inconscient il avait la force de former un symptôme. La même opposition se manifeste au cours du traitement contre les efforts de transformer l'inconscient en conscient. C'est ce que nous percevons*

*comme une résistance. Nous donnons le nom de refoulement au processus pathogène qui se manifeste à nous par l'intermédiaire d'une résistance*⁷².

Mais d'où vient cette « violente opposition contre la pénétration » de l'ensemble des processus psychiques « jusqu'à la conscience » ? Elle vient, comme Freud le constate de la contradiction qui met aux prises la nature et la société dans la formation de la personnalité individuelle, en tant que cette formation n'est rien d'autre qu'une socialisation. En qualifiant l'enfant de pervers polymorphe, le fondateur de la psychanalyse affirme que la sexualité fonctionnant au début de l'existence individuelle est, pour ainsi dire, illimitée et infinie dans ses tendances et dans ses formes. C'est un fait de nature qui ignore, par lui-même, les distinctions culturelles, ultérieurement acquises, entre la sexualité incestueuse et la non-incestueuse, entre l'hétérosexualité et l'homosexualité.

Il se trouve que le fonctionnement de la société, fondé sur les processus très anciens d'appropriation et d'expropriation, d'exploitation, d'oppression et de répression qui trouveront leurs formes achevées dans les sociétés divisées en classes, entre en conflit avec le polymorphisme sexuel comme manifestation générale de la vie biologique dans l'animal humain. Le refoulement est le produit de cette contradiction ; il résulte de ce que les interdits sexuels de la socialité sont inconsciemment intériorisés par l'enfant de telle sorte que ses tendances sexuelles polymorphes sont progressivement éliminées de sa conscience en formation, que leurs représentations sont censurées et que le premier vécu de sa sexualité est par lui oublié, ce qui ne veut pas dire anéanti. C'est donc la dialectique de la société et de la nature qui, à travers son intériorisation par le psychisme, engendre les contenus refoulés qui sont ceux de l'inconscient.

Le matérialisme de Freud ne réside pas seulement dans sa conviction qu'un jour les problèmes de la sexualité puissent être résolus par des moyens biochimiques ; il s'affirme encore dans une explication du refoulement par les pressions que la société exerce, en permanence, sur la formation et le développement du psychisme humain. Dans cette perspective, l'individu n'est tel que comme être social. Il reste que, dans les vingt dernières années de sa vie, Freud n'a pas été suffisamment fidèle à ce matérialisme initial et fondamental et qu'il a

été ainsi conduit à esquiver dans la spéculation le traitement des problèmes par lui découverts.

Les contradictions inhérentes à la pensée de Freud, entre le matérialisme et des tendances idéalistes, sont déjà présentes dans cette pièce-maîtresse de la psychanalyse qui s'appelle le complexe d'Œdipe. Partant du polymorphisme sexuel de l'enfant, Freud découvre qu'à la fin du premier développement sexuel du petit garçon, une cristallisation libidinale apparaît et qu'elle consiste dans la fixation de sa libido sur le personnage maternel et dans la fixation d'un désir de mort du personnage paternel tenu pour un monstrueux rival.

Là encore, c'est le traitement des névroses qui conduit à la théorisation. Car l'anamnèse analytique, c'est-à-dire la reconquête par le patient du passé sexuel infantile qui avait été refoulé, censuré et oublié, révèle le caractère incestueux de ce vécu originel. Mais, dans l'élaboration théorique de l'œdipe, Freud ne s'occupe pas de la variété des systèmes culturels et des modes de production sociaux ayant existé ou existant encore. Aussi sa schématisation opère-t-elle comme si la famille nucléaire, de type petit-bourgeois récent, pouvait être étendue, dans le temps et dans l'espace, sans inconvénient épistémologique. Et ce ne sont pas les spéculations de *Totem et tabou* fondées sur un matériel ethnographique aujourd'hui dépassé et sur des préjugés racistes et coloniaux inhérents à l'ethnologie, qui pouvaient lui permettre de résoudre le problème, courageusement posé par lui, du rapport entre la réalité sociale en devenir et le devenir du psychisme individuel*.

Que le polymorphisme sexuel infantile se heurte à la structure de l'institution familiale et qu'il en résulte une dialectique entre l'individu en formation et divers personnages familiaux et plus précisément leurs images, cela ne fait pas de doute. Mais la théorie de l'œdipe n'est qu'une première et insuffisante approche de processus que la psychanalyse ne pourra objectivement saisir qu'au prix d'une articulation délibérée au matérialisme historique.

Le fait que Freud ait proprement achoppé sur la question de la sexualité féminine montre que, même dans le cas des sociétés

* La célèbre comparaison freudienne entre les malades mentaux, les enfants et les soi-disant « primitifs » montre assez ce sur quoi notre auteur a ici trébuché.

bourgeoises d'Occident à idéologies judéo-chrétiennes, la théorie de l'œdipe, telle qu'elle a été jusqu'à maintenant formulée, n'est pas scientifiquement suffisante. Cette insuffisance constitue le principal point aveugle de la psychanalyse à partir duquel se sont multipliées, après Freud, voire contre lui, les interprétations obscurantistes dont celle de Lacan*.

En tout état de cause, nous n'entendons pas rejeter l'enseignement freudien relatif au complexe d'Œdipe. Nous estimons qu'il faut se garder de revenir en deçà, mais qu'il faut de toute urgence aller au-delà tout en conservant et en développant le « noyau rationnel » présent dans cette théorisation partielle, ambiguë et déformante. Et c'est aux analystes, s'ils peuvent le relever, que ce défi est lancé.

Rappelons maintenant que la découverte du narcissisme en 1914, a modifié la théorie freudienne du psychisme. En constatant que la **libido** peut s'investir non seulement sur un objet mais encore sur le sujet lui-même, devenant ou semblant devenir son propre objet, Freud distingue une libido objectale et une libido narcissique. En même temps, il établit que la libido infantile, tout en semblant viser un objet, n'est en fait qu'une libido narcissique.

Deux conséquences majeures résultent de ce progrès de la recherche psychanalytique : premièrement, il n'y a pas lieu de distinguer deux sources pulsionnelles dont l'une serait libidinale et l'autre de l'ordre de l'intérêt, car c'est la **libido**, seule source pulsionnelle, qui revêt deux figures contradictoires ; deuxièmement, l'enfant et l'adulte ne sont pas des termes extérieurs l'un à l'autre, comme le montrent les régressions narcissiques inhérentes aux névroses des adultes. C'est donc seulement après la découverte du narcissisme que Freud peut estimer comme définitivement assurées les deux propositions suivantes : 1.- l'inconscient n'a pas d'autre contenu que sexuel ; 2.- les névroses se ramènent toutes à diverses formes de non-liquidation de l'œdipe et de régression vers des stades de la sexualité infantile.

Aussi bien aboutit-il à ce que l'on a appelé sa deuxième topique qui distingue dans la personnalité en formation et en

* Dans *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*, tr. fr. Gallimard, 14^e édition, 1936, on trouvera la V^e Conférence, intitulée « La Féminité », pp. 153-185, où les difficultés épistémologiques et les préjugés petits-bourgeois de Freud culminent.

devenir, le ça, le je et le surmoi. En réalité, la première topique (inconscient/préconscient, conscience) distinguait essentiellement des formes, des qualifications du psychisme, tandis que la seconde établit des instances de la personnalité comprise, à la fois, diachroniquement et synchroniquement. Et l'immense intérêt de cette nouveauté apparaît dès lors que l'on comprend que les trois qualifications des processus psychiques (inconscients/préconscients, conscients) affectent ou peuvent affecter, à des degrés divers, le ça, le je et le surmoi.

Que le *Ich*, qu'il n'est pas indifférent de traduire, en français par je ou par moi, comme nous serons amené à y revenir, se forme à partir du ça dans la relation de l'enfant à son environnement humain immédiat, c'est-à-dire familial, et que le surmoi soit le résultat de l'intériorisation, dans la personnalité en formation, des proscriptions et des prescriptions de la société, saisie ainsi comme culture, voilà qui nous confirme dans l'idée suivante : la théorie freudienne de la formation et du développement de la personnalité est entièrement fondée sur la dialectique de la nature et de la société. Notre réalité de sujet individuel (*Ich*) est un produit historico-culturel des contradictions mettant aux prises, dans le psychisme humain, les pulsions naturelles résultant de notre nature animale, le ça, et les pressions sociales provenant du système de vie collective auquel nous appartenons, le surmoi.

Il ne saurait être question selon nous que la théorie freudienne du psychisme et de la personnalité soit intégrée, parmi d'autres théories, à un ensemble qui serait la psychologie comme science. Ce sont, au contraire, les découvertes ponctuelles, sectorielles, partielles réalisées sous d'autres inspirations théoriques qui doivent être intégrées à la problématique scientifique globale que Freud a établie parce que c'est la seule, en la matière, qui existe en vue non seulement d'une psychologie, mais plutôt et surtout d'une connaissance objective du devenir psychosexuel de l'individu humain. Rappelons, mais ce n'est pas là le moins important, que le cheminement vers une telle connaissance implique que la psychanalyse, délivrée de ses apories, soit rigoureusement articulée au matérialisme historique comme théorie scientifique du devenir socio-historique de l'humanité, ainsi que l'exige, dans son mouvement interne la théorie du ça, du je et du surmoi.

Les concepts fondamentaux de la psychanalyse sont, en fait,

des concepts thérapeutiques et des concepts psychologiques mis en relation dialectique dans et par l'expérience analytique comme pratique spécifique. On les représentera dans le tableau suivant :

<i>Concepts thérapeutiques</i>	<i>Concepts psychologiques</i>
symptômes névrotiques	inconscient
rêves	
actes manqués	
transfert	libido
résistances	refoulement
amnésie infantile	
anamnèse	œdipe
répétition	narcissisme
névroses/psychoses	
cure analytique	ça, je, surmoi

Lorsque Lacan prétend réduire à quatre les concepts fondamentaux de la psychanalyse (l'inconscient, la répétition, le transfert et la pulsion), il nous paraît opérer une réduction injustifiable qui dissimule l'unité de la théorie et de la pratique à partir de laquelle Freud a tenté de porter au niveau scientifique ses instruments conceptuels⁷³.

Avant de discuter l'interprétation de Freud par Lacan, force nous est de constater que cet interprète n'a pas une idée très claire ni très assurée de la science. Il méconnaît en permanence qu'il n'y a de science que par et dans l'unité entre la théorie et la pratique, sur la base de la pratique, en quelque domaine que ce soit, et, du même coup, il est hors d'état de comprendre que la science n'est que l'aspect théorique de l'activité techno-scientifique, elle-même partie intégrante des forces productives ; ce qui date la science comme telle, et non, bien entendu, le savoir, de la formation du mode de production capitaliste.

En 1953, il se prononce en faveur d'un nouvel ordre dans les sciences et déclare : *Ce nouvel ordre ne signifie rien d'autre qu'un retour à une notion de la science véritable sic qui a déjà ses titres inscrits dans une tradition qui part du Théétète. Cette notion s'est dégradée, on le sait, dans le renversement positiviste qui en plaçant les sciences de l'homme au couronnement de l'édifice des sciences expérimentales, les y subordonne en réalité*⁷⁴.

Certes le positivisme est une conception idéologique, donc déformée et inversée des sciences, y compris des sciences expérimentales. Mais la question se pose de savoir si on dépasse le positivisme en revenant au *Théétète*. Comment au demeurant, un auteur aussi chatouilleux en matière de traduction, que Lacan se permet-il de suggérer que le savoir platonicien (*epistémé*) soit une science et que le vocable en question puisse se traduire par le terme actuel de science.

En coquetterie, le cas échéant, avec la logique symbolique ou avec les mathématiques dans leur ensemble, il déclare : *Le progrès mathématique n'est pas un progrès de la puissance de pensée de l'être humain. C'est du jour où un monsieur pense à inventer un signe comme ça, $\sqrt{\quad}$, ou comme ça, S , qu'il y a du bon. Les mathématiques, c'est ça*⁷⁵.

Mais d'où vient que des siècles passent avant qu'un « monsieur » invente un nouveau signe mathématique ? Mystère, s'il faut en croire Lacan. En réalité les signes mathématiques ne sont que l'expression des opérations mathématiques qui elles-mêmes sont inventées pour résoudre des problèmes surgissant de la pratique spécifique des mathématiques. L'extraction des racines et l'intégration répondent, en l'occurrence, à l'élévation à la puissance et à l'établissement des différentielles ; tôt ou tard, le « monsieur » arrive qui invente l'opération dont le signe, si fascinant, pour Lacan n'est que l'expression conventionnelle, après coup.

Nous ne nous serions pas attardés, à dénoncer, chez Lacan, la banalité de l'idéologie idéaliste qui règne aujourd'hui relativement à la nature de la science, y compris dans les milieux scientifiques eux-mêmes, si dans ses efforts pour avancer une interprétation de Freud, il ne se référait souvent lui-même à la science comme à un idéal vers lequel doit tendre la psychanalyse. Enfin, contentons-nous, pour le moment, de constater que, pour Lacan, le terme de science ne se différencie pas suffi-

samment du terme de savoir et qu'il n'est en tout cas pas défini par le critère de l'unité de la théorie et de la pratique ; ce qui ne sera pas sans conséquence comme on le verra par la suite.

L'interprétation lacanienne du freudisme

Il est temps de s'interroger sur l'interprétation que Lacan nous propose de l'œuvre de Freud et de la psychanalyse. Cette interprétation, historiquement considérée, est une réaction contre ce qui s'est passé dans le mouvement psychanalytique après la mort de Freud, et contre les idées régnant aujourd'hui dans l'Internationale psychanalytique dominée par les praticiens des États-Unis.

De fait, après la mort du maître, les leaders de la psychanalyse mettent au centre de leurs préoccupations le traitement du je qu'il faut ici plutôt appeler le moi. Il s'agit pour eux de renforcer ce moi contre les pulsions du ça et les pressions du surmoi de telle sorte qu'il échappe à la névrose en se réadaptant à la vie sociale existante. Et la pratique analytique aux États-Unis ne fera que devancer ou caricaturer l'évolution qui sévit aussi en Europe. Alors que Freud se posait, avec quelle angoisse ! la question des rapports entre l'individu et la société, la troisième génération des psychanalystes et la suite volent vers les succès sociaux et économiques. Lacan dénonce précisément cette dégénérescence.

Selon lui, le mouvement psychanalytique américain s'est fait coiffer par le behaviourisme dont nous dirons qu'il a été une pièce de l'idéologie bourgeoise aux États-Unis. Selon lui, la volonté d'adapter l'individu à son entourage social a fait glisser les freudiens d'Outre-Atlantique vers la pratique des « human relations » et, à la limite, d'un « human engineering »⁷⁶.

Contre cet « embourgeoisement » de la psychanalyse ou plutôt contre le processus général de décomposition et de dégénérescence de la bourgeoisie et de sa culture dans lequel l'héritage freudien se trouvait pris, compromis et entraîné, il fallait, c'est vrai, réagir. C'est ce qu'ont fait, pour leur part, Reich et Marcuse auxquels Lacan ne se réfère que d'une manière rarisime et hypercritique.

Il est vrai que Reich et Marcuse ont finalement abouti à des impasses. Reich a tenté, autour de 1923, de lier le sort d'une

nouvelle psychanalyse à l'expérience du mouvement ouvrier révolutionnaire, mais il s'en est ensuite remis à la pratique coïtale du soin de libérer l'humanité de toutes ses servitudes ; ce qui, pour le moins, n'est pas suffisant ⁷⁷. Quant à Marcuse, il a saisi les inhibitions culturelles bourgeoises qui avaient, en quelque sorte, bloqué le développement d'une pensée potentiellement révolutionnaire chez Freud, mais il a débouché sur une théorie de la révolution par les marginaux qui a coupé sa tentative intellectuelle de tout lien avec le processus réel de la lutte des classes actuelles ⁷⁸. En somme, ce n'est pas le freudomarxisme ou ce qu'il en reste qui sera en mesure d'articuler la psychanalyse au matérialisme historique, encore que ce soit lui qui ait jadis posé ce problème.

Loin de ces tumultes politiques, le psychiatre Lacan, devenu analyste, va réagir à sa façon. Contre le déclin doré de la psychanalyse, il va préconiser le « retour à Freud ». Mais s'agit-il bien de cela ? Rien n'est plus suspect que la démarche dite du pèlerinage aux sources. A la fin du siècle dernier, les adeptes du *zurück zu Kant* ont produit bien autre chose qu'une renaissance du kantisme et, de nos jours, le « retour à Marx » des althussériens est, en fait, une trahison scolastique éhontée du marxisme.

Le « retour à Freud » de Lacan consiste à prétendre que « l'inconscient est structuré comme un langage » ⁷⁹. Seulement, cette vérité tout à fait fondamentale pour Lacan, Freud l'ignorait, car, en son temps, lui manquaient encore la linguistique structurale issue de Saussure et l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss.

Cela veut dire que l'inconscient, conçu par Freud comme l'ensemble des pulsions refoulées par le fait de la dialectique se jouant entre la nature et la société, devrait être tenu pour un ensemble de signifiants. Lisez plutôt !

« La majorité de cette assemblée a quelques notions de ce que j'ai avancé ceci — l'inconscient est structuré comme un langage — qui se rapporte à un champ qui nous est aujourd'hui beaucoup plus accessible qu'au temps de Freud. Je l'illustrerai par quelque chose qui est matérialisé sur un plan assurément scientifique, par ce champ qu'explore, structure, élabore, Lévi-Strauss, et qu'il a épinglé du titre de Pensée sauvage.

Avant toute expérience, avant toute déduction individuelle,

avant même que s'y inscrivent les expériences collectives qui ne sont rapportables qu'aux besoins sociaux, quelque chose organise ce champ, en inscrit les lignes de force initiales. C'est la fonction que Claude Lévi-Strauss nous montre être la vérité de la fonction totémique, et qui en réduit l'apparence, la fonction classificatoire primaire.

Dès avant que des relations s'établissent qui soient proprement humaines, déjà certains rapports sont déterminés. Ils sont pris dans tout ce que la nature peut offrir comme supports, supports qui se disposent dans des thèmes d'opposition. La nature fournit, pour dire le mot, des signifiants, et ces signifiants organisent de façon inaugurale les rapports humains, en donnent les structures, et les modèlent⁸⁰.

Nous appelons l'attention du lecteur sur les implications de ce texte car elles contiennent tout le lacanisme. L'inconscient que Lacan ose encore qualifier de freudien, fonctionnerait comme un langage parce qu'il serait, en lui-même et par lui-même, une manière de langage, un ensemble de signifiants.

Pour Lévi-Strauss, nous l'avons vu, l'esprit humain, dans la permanence de ses activités combinatoires, est ce qui explique qu'il y ait des systèmes de parenté, des systèmes économiques et des systèmes linguistiques. Et, nous nous sommes gaussé de cette « explication. » idéaliste qui n'explique rien. Que dire de Lacan, obligé de recourir à son ami Lévi-Strauss, pour donner une apparence de fondement à sa réduction de l'inconscient freudien à la fonction symbolique, enfouie, dit-il, dans quelque chose comme les entrailles de la nature et suspendue, de fait, en l'air dans l'éther de la spéculation lacanienne ?

Considérons la façon dont Lacan multiplie les expressions temporelles d'antériorité : « avant toute expérience, avant toute déduction individuelle, avant même que s'y inscrivent les expériences collectives... dès avant que des relations s'établissent qui soient proprement humaines... » Qui veut trop prouver, ne prouve rien. Ou plutôt si, Lacan, malgré lui, prouve qu'en tournant le dos à la dialectique de la nature et de la société qui engendre et nourrit l'inconscient dans le processus du refoulement, il aboutit à une injustifiable vision idéaliste de la fonction symbolique, née de rien et engendrant tout, du moins tout quant aux processus psychiques. L'évêque Berkeley était en vérité un simple enfant de chœur en fait de spéculation

idéaliste, à côté de l'actuel magister du Séminaire de psychanalyse.

Ce n'est donc pas la nature animale de l'homme qui est ce dont l'expérience, sous toutes ses formes, nous oblige de partir, ce n'est pas la pratique productive du travail social qui est ce par quoi et à travers quoi, l'être humain s'est fait et continue à se faire tel. Non, selon Lacan, c'est la parole qui est première : *Ainsi le renversement goethéen de sa présence aux origines, « Au commencement était l'action », se renverse à son tour : c'était bien le verbe qui était au commencement, et nous vivons dans sa création, mais c'est l'action de notre esprit qui continue cette création en la renouvelant toujours*⁸¹.

Bien entendu, toute lubie idéaliste et même toute spéculation idéologique part d'un aspect réel de l'expérience qu'elle déforme, inverse ou extrapole. Dans le cas de Lacan, cet aspect est le suivant : *Qu'elle se veuille agent de guérison, de formation ou de sondage, la psychanalyse n'a qu'un médium : la parole du patient*⁸². C'est incontestable. Et notre auteur était fondé à en tirer toutes les conséquences. Mais cette constatation n'était pas une raison suffisante pour nous gratifier d'une idéologie parasitaire qui se greffe sur le freudisme et qui sert de refuge à un certain nombre de psychanalystes et à d'autres intellectuels en proie à l'angoisse devant les processus sociaux et les processus psychiques de notre temps.

De même que Lacan isole les phénomènes du langage de l'ensemble des pratiques humaines productives et auto-productives dont ces phénomènes ne sont que l'expression, il fait un sort privilégié à ce qu'il appelle le stade du miroir.

Voici son point de départ : *Le petit d'homme à un âge où il est pour un temps court, mais encore pour un temps, dépassé en intelligence instrumentale par le chimpanzé, reconnaît pourtant déjà son image dans le miroir comme telle*⁸³. La belle affaire ! Les miroirs sont des produits du travail social humain et non de l'activité productive des chimpanzés. De plus les sociétés humaines n'ont pas, depuis toujours, produit des miroirs. Et pour qu'un miroir soit présenté à un chimpanzé, encore faut-il que ce dernier ait été domestiqué et se présente comme une sorte d'artefact. En fait, la relation de l'enfant à son image ne précède pas une foule de relations pratiques à autrui et n'anticipe pas sur elles, comme Lacan l'imagine. Rien ne l'autorise à assurer que la fonction de l'imgo est « d'établir

une relation de l'organisme à sa réalité ou comme on dit, de l'*Innenwelt* à l'*Umwelt* »⁸⁴. Car la dialectique du vivant et de son milieu, comme dialectique animale, précède toute apparition de symboles. Et, dans la formation de l'individu humain, elle est commandée par l'ensemble des pratiques génératrices de la vie sociale et des symboles qui l'accompagnent et en assurent la régulation.

Ayant réduit l'inconscient à la fonction symbolique mystérieusement présente au commencement de toute chose, singulièrement de l'existence humaine, Lacan a ciselé une autre formule qu'il ne cesse de ressasser devant ses auditeurs : « *L'inconscient est le discours de l'autre* »⁸⁵. Qu'est-ce que ça veut dire ?

Si le déploiement du psychisme conscient s'offre comme un enchaînement de symboles, c'est-à-dire de représentations qui ne sont ce qu'elles sont que par rapport à ce qu'elles désignent et qui est autre, l'inconscient surgit dans une telle perspective comme un autre discours. A supposer, pour un instant, que nous acceptions cette réduction de l'activité psychique au jeu de la fonction symbolique, nous nous trouvons devant l'alternative suivante : **ou bien**, le « discours » de l'inconscient est autre que celui de la conscience parce qu'il résulte de la contradiction, à l'intérieur même de l'individu, entre les pulsions naturelles et les pressions sociales introjetées et refoulantes, ce dont la conscience ne saurait avoir d'emblée une saisie objective, **ou bien**, ce « discours » de l'inconscient n'est pas rapporté à cette dialectique : auquel cas, il ne reste plus, en effet, qu'à supposer que ce « discours » autre est, en vérité, le « discours de l'autre », tout en ayant à charge la définition de ce dernier terme.

Qui donc est l'autre ? Il est à craindre que toutes les subtilités de la rhétorique lacanienne demeurent impuissantes à fournir une réponse pertinente à la question. L'autre, en effet, c'est d'abord autrui, celui ou celle auquel s'adresse immédiatement l'enfant ; c'est ensuite l'image que l'enfant se donne de cet autrui et par là l'autre devient autre que l'autre ; c'est enfin la fonction symbolique en tant qu'elle enveloppe tout le processus de la communication et qu'elle en est le médium unique. Ainsi l'autre (avec une minuscule) a révélé l'omniprésence de l'Autre (avec une majuscule) dont une tradition populaire veut qu'il soit l'autre de Dieu, c'est-à-dire le diable. C'est

aux confins de cette démonologie que nous conduit l'interprétation lacanienne du freudisme.

Ainsi nous est montré qu'il y a une implacable logique de l'idéalisme ; dès lors que l'on a posé la fonction symbolique comme antérieure à l'auto-engendrement de l'être humain, comme être social, par et dans la pratique productive, les contradictions, les antagonismes et les conflits rencontrés dans l'expérience analytique ne peuvent provenir énigmatiquement, mystérieusement que de la fonction symbolique souvent comparée par Lacan lui-même à un ruban de Möbius et nous apparaissant, plus vulgairement, comme un serpent qui cherche en vain à se mordre la queue.

Bien sûr, comme nous l'avons sans peine admis, toutes les activités humaines se déploient à l'intérieur des symboles qui les expriment. Mais une fois reconnu le fait général du symbolisme, il y a manière et manière de le traiter. On peut, à la façon des néo-berkeleyens que sont Lévi-Strauss et Lacan tenir tous les faits humains pour des faits de langage, sans se préoccuper des processus multiformes, de type pratique, que le langage ne fait qu'exprimer. Ainsi Lacan refusera d'admettre que l'expérience analytique se déroule entre deux individus, l'analyste et son patient, pour introduire la fonction symbolique comme tierce personne dans l'affaire. On peut et, à notre avis, on doit dépasser la dichotomie du signifiant et du signifié pour découvrir la praxis humaine génératrice des signifiés et des signifiants, mais ne se réduisant pas à eux.

Ce que Lacan, à la suite de Lévi-Strauss, appelle la « loi du signifiant » se ramène finalement à l'axiomatisation de la combinatoire phonologique⁸⁶. Et nos linguistes contemporains, suffisamment heureux dans le champ spécifique de leurs recherches, n'ont nul besoin des extrapolations structuralistes qui ajoutent peu à leur notoriété mais qui parasitent idéologiquement leurs découvertes.

Pour en revenir à l'expérience analytique, il faut bien convenir que l'analyste et son patient n'y sont pas seuls, ni même réellement isolés ; pour particulière qu'elle soit, cette expérience est un phénomène social à l'intérieur duquel les processus de la vie collective constituent un nœud spécifique. Point n'est besoin de personnifier le langage pour élucider une telle expérience ; l'important, ce serait, plutôt de discerner la façon dont les rapports de production inhérents à la société se

réfractent à travers les conditions, les situations et les conduites réelles de l'analyste et de l'analysé. Le jeu des symboles demeure opaque ou le devient encore plus si une telle référence n'est pas délibérément prise en charge par les deux partenaires.

Lacan profère : *C'est le monde des mots qui crée le monde des choses...*⁸⁷ Non ! Ce sont, en fait les pratiques humaines, le travail social, qui créent à la fois les rapports entre les hommes et la nature et les rapports des hommes entre eux dont sont issues les choses et, finalement, les mots qui les désignent. Et si nous nous empêtrons, si nous nous engluons, si nous nous aliénonns dans les mots au point que notre rapport aux choses et à nous-mêmes devienne opaque, cela ne tient pas à une insuffisance de discernement du réseau symbolique ; cela tient aux pratiques sociales d'appropriation, d'exclusion, d'oppression et de répression dont l'opacité idéologique est le produit et la pseudo-justification.

Sans doute, Lacan a-t-il raison de ne pas considérer l'inconscient comme une chose, comme un conglomerat de pulsions naturelles, bref comme un donné physiquement localisable. Car, ainsi que Freud le soutient avec pertinence, l'inconscient est essentiellement une qualification de certains processus psychiques qui se révèlent d'ailleurs être les plus importants pour la formation et le développement de la personnalité. Mais, de ce que l'inconscient qualifie effectivement le produit dans le psychisme humain de la contradiction ou, si l'on préfère, de la dialectique entre la nature et la culture, il n'en résulte pas qu'il soit un langage ni même qu'il fonctionne comme un langage, c'est-à-dire comme le déploiement socialisé et même institutionnalisé de la pensée.

Au demeurant, la conception structuralo-langagière de l'inconscient, chez Lacan, ne se comprend qu'à partir de ce premier moteur auquel il est obligé d'avoir recours et qu'il appelle le *désir*. Car ce contempteur de l'affectivité est bien contraint de se donner quelque chose comme la chiquenaude de Descartes pour mettre en branle le discours et les discours : cette chiquenaude, c'est le *désir*.

Qu'est-ce donc que le *désir* ? Revenons d'abord à Freud qui nous dit : *Pour expliquer les besoins sexuels de l'homme et de l'animal, on se sert, en biologie, de l'hypothèse qu'il existe une « pulsion sexuelle » ; de même que pour expliquer la*

*faim, on suppose la pulsion de nutrition. Toutefois, le langage populaire ne connaît pas de terme qui pour le besoin sexuel corresponde au mot faim ; le langage scientifique se sert du terme libido*⁸⁸. Il nous est ainsi indiqué que dans sa relation à l'environnement le vivant éprouve des besoins qui sont en fait, liés à la perturbation, interne ou externe, de son équilibre homéostatique. Sans doute la « théorie de la libido ou doctrine des instincts » ne satisfait pas Freud qui note : *La doctrine de l'instinct est, pour ainsi dire, notre mythologie*⁸⁹. Car les progrès insuffisants de la biochimie ne permettent pas d'élucider pleinement même aujourd'hui ces phénomènes auxquels nous nous référons avec des termes comme instinct, pulsion, besoin nutritif ou besoin sexuel. Mais ce qui ne fait pas de doute, pour Freud, c'est que le fondement de ces besoins soit à rechercher dans la vie de l'organisme. De ce point de vue, le désir, au sens sexuel qui est, en même temps, le sens fort du terme, désigne le vécu par l'individu humain du besoin sexuel. Le matérialisme freudien, conscient de l'état des sciences en ce domaine, indique sans ambiguïté la nature du problème et la direction de la recherche.

Lacan, décidément révisionniste, déclare : « *La libido, c'est la présence, effective, comme telle du désir* »⁹⁰. Qu'est-ce à dire ? Si ce n'est que le désir, au lieu d'être une expression vécue de la libido présente dans l'animal humain, constitue une donnée originaire dont la libido atteste la présence. L'opération consiste à isoler le désir des processus physiologiques dont il est, en fait, le vécu, pour le transformer en une obscure puissance mettant en mouvement la combinatoire linguistique du psychisme, singulièrement, celle de l'inconscient.

Notre auteur précise qu'il existe un *point nodal par quoi la pulsation de l'inconscient est liée à la réalité sexuelle. Ce point nodal s'appelle le désir, et toute l'élaboration théorique que j'ai poursuivie, ces dernières années, va nous montrer, au pas à pas de la clinique, comment le désir se situe dans la dépendance de la demande - laquelle, de s'articuler en signifiants, laisse un reste métonymique qui court sous elle, élément qui n'est pas indéterminé, qui est une condition à la fois absolue et insaisissable, élément qui s'appelle le désir. C'est cela qui fait la jonction avec le champ défini par Freud comme celui de l'instance sexuelle au niveau du processus primaire.*

*La fonction du désir est résidu dernier de l'effet du signifiant dans le sujet. Desidero, c'est le cogito freudien*⁹¹.

Le chemin de la réduction idéologique lacanienne est facile à discerner : par un tour de passe-passe, il substitue le désir à la libido, ensuite il ramène le désir à la demande, c'est-à-dire à une figure du jeu des signifiants, enfin, comme on ne voit plus pourquoi, il y aurait une demande et précisément telle demande, il nous abandonne devant l'« insaisissable », c'est-à-dire devant le désir comme résidu ultime. Et ce chemin, qui ne le voit ? tourne le dos à celui de Freud.

Le **cogito** cartésien a exprimé idéologiquement l'avènement de l'individualité bourgeoise à l'intérieur du mode de production capitaliste en formation ; alors qu'il fallait constater : je suis, donc je pense, l'idéologue inverse le rapport et fait découler fantasmatiquement la réalité de la pensée. Il n'y a pas eu et il ne peut y avoir de « **cogito freudien** ». Freud savait que nous désirons, au sens sexuel, parce que nous existons comme animaux humains et il aurait tenu pour une lubie paranoïaque une conception selon laquelle nous existerions parce que nous désirons.

Le désir lacanien se trouve suffisamment défini par l'expression de « **reste métonymique** ». Car la métonymie est une figure de style désignant un objet par un objet qui lui est, en quelque manière, apparenté et prenant finalement la partie pour le tout ; on voit donc ce qu'il en est du désir ainsi conçu. Par essence, le désir lacanien ne vise pas ce qu'il croit viser et ne peut rien viser qui ne soit la totalité de l'être en tant qu'inévitablement elle lui échappe. De Freud, nous voici subrepticement ramenés à Hegel, à Spinoza et finalement aux pères de l'Église.

L'acharnement avec lequel les lacaniens s'emploient à distinguer le désir du besoin, à les opposer l'un à l'autre, à les prétendre sans commune mesure, n'est que l'expression de leur antimatérialisme virulent, de leur obscurantisme fieffé et probablement de leurs apories thérapeutiques. La dialectique historique des besoins ne révèle-t-elle pas que la satisfaction d'un besoin détermine l'apparition d'un besoin nouveau et ne révèle-t-elle pas aussi, dans le cadre du capitalisme pourrissant d'aujourd'hui que la bourgeoisie en est réduite, par le moyen de la publicité, à déformer et à artificialiser les besoins sans pour autant parvenir à satisfaire ceux qui demeurent, pour le plus

grand nombre, essentiels. Le désir, en général, n'est que le vécu d'un besoin, le désir sexuel, lui, n'est que le vécu du besoin sexuel. Toutes les manières d'hypostasier, de porter à l'absolu le désir, comme s'il était sans commune mesure avec le besoin, loin d'éclairer le fonctionnement de la sexualité, l'obscurcissent et nous ramènent aux lieux communs cléricaux relatifs à la créature soupirant dans sa finitude et dans son péché de ne pas être le Créateur.

En quoi Lacan dépasse-t-il ces trivialités bon-dieusardes lorsqu'il écrit : *La phénoménologie qui se dégage de l'expérience analytique, est bien de nature à démontrer dans le désir le caractère paradoxal, déviant, erratique, excentré, voire scandaleux, par où il se distingue du besoin. C'est même là un fait trop affirmé pour ne pas s'être imposé de toujours aux moralistes dignes de ce nom*⁹² ?

En fait, les notions de besoin et de désir sont socio-historiquement relatives. Le besoin, c'est notamment, dans un domaine déterminé, ce que la classe dirigeante d'une société a été obligée de reconnaître comme tel sous la pression de la classe exploitée en lutte. Le désir, c'est, en un sens, ce qui n'est pas encore reconnu à cette échelle. Mais tenir le désir, dans son essence même, pour erratique, scandaleux, etc., et s'en référer aux moralistes, n'est-ce pas jouer les pères fouettards au lieu de s'occuper du problème ?

Car le paradoxe, la déviance, l'errance, l'excentration et le scandale sont affaires psycho-sociales. Et la morbidité névrotique et psychotique telle qu'elle se manifeste dans les conduites de ceux qui en sont la proie, relève surtout d'un conditionnement biographique inséparable du conditionnement social total. Comment guérir si l'on part du principe que le désir est consubstantiellement aliéné et aliénant ?

En fait, la voie de Lacan est celle d'une régression intellectuelle continue : de l'inconscient réduit à la fonction symbolique, elle atteint le désir voué à l'insatisfaction éternelle et s'achève dans une conception de l'aliénation comme consubstantielle à la réalité humaine. Utilisant en effet le *ou bien* latin, le *vel*, Lacan donne sa conception du sujet humain : *Il s'agit, dit-il du vel de la première opération essentielle où se fonde le sujet. Il n'est pas du tout, ma foi, dépourvu d'intérêt de développer ça ici, devant un public assez vaste, puisqu'il ne s'agit de rien moins que de cette opération que nous*

pouvons appeler l'aliénation. [...] L'aliénation consiste dans ce vel, qui — si le mot « condamne » n'appelle pas d'objection de votre part, je le reprends — condamne le sujet à n'apparaître que dans cette division que je viens, me semble-t-il, d'articuler suffisamment en disant que, s'il apparaît d'un côté comme sens, produit par le signifiant, de l'autre il apparaît comme aphanisis⁹³.

de jeunesse, rendu compte de l'aliénation, du fait pour l'être humain d'être étranger à soi-même, par le déchirement intervenu dans l'histoire entre le travail social et la propriété privée et par la division sexuelle, sociale et technique du travail dans son rapport avec l'apparition et le développement des sociétés de classes. Lacan nous ramène à une aliénation spéculative et, de ce fait, énigmatique. C'est un ou, un vel qui engendrerait l'aliénation constitutive de la condition humaine. Il précise ainsi sa vision : *Ce ou aliénant n'est point une invention arbitraire, et comme on dit, une vue de l'esprit. Il est dans le langage. Cet ou existe. Il est tellement dans le langage qu'il conviendrait aussi, quand on fait de la linguistique, de le distinguer. Je vais vous en donner un exemple, et tout de suite.*

La bourse ou la vie ! Si je choisis la bourse, je perds les deux. Si je choisis la vie, j'ai la vie sans la bourse, à savoir une vie écornée⁹⁴.

Mécontent, peut-être, de la pauvreté de l'exemple, notre auteur évoque aussitôt la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel dont la pensée est, en l'occurrence réduite à un vel entre la liberté et la vie.

En clair, cela signifie que le sujet, au sens de Lacan, au moment même où il apparaît avec des déterminations lui donnant un sens, est voué à une disparition, à un évanouissement (aphanisis) comme sujet. Rien d'autre, au fond, que le je cartésien, kantien, husserlien impuissant à sortir de l'aporie opposant le sujet à l'objet dans la connaissance considérée hors de toute référence à la pratique dont elle n'est qu'un aspect, dont elle n'est que l'expression. En deçà de la dialectique historique de Hegel et de son idéalisme, nous retournons aux délices et aux poisons spéculatifs du subjectivisme philosophique.

Mais Lacan ne veut point être ainsi renvoyé à l'idéalisme qui fait quelque peu vieux jeu de nos jours. Pour l'idéalisme, le sujet surgissait comme tel ; pour Lacan, le sujet surgit en dis-

paraissant et disparaît en surgissant : *Il n'y a pas de sujet sans, quelque part, aphanisis du sujet, et c'est dans cette aliénation, dans cette division fondamentale, que s'institue la dialectique du sujet*⁹⁵.

Nous laissons au lecteur le soin de décider si ces jeux spéculatifs, si cette dichotomie langagière entre l'apparition et la disparition conjointes du sujet enrichissent ou même préservent l'héritage que Lacan prétend avoir reçu de Freud.

Les problèmes de la sexualité

Avant de traiter plus précisément et plus amplement cette question du sujet dont Lacan a fait la pièce centrale de ce qu'il faut bien appeler son système, il convient d'examiner avec quelque attention sa théorie de la sexualité. Car cette théorie résulte directement de l'interprétation langagière de l'inconscient freudien que nous avons discutée, et sert de base à la doctrine du sujet.

Apparemment notre auteur est fidèle à la découverte freudienne du contenu sexuel de l'inconscient. Ne dit-il pas : *La vérité de l'inconscient, c'est — vérité insoutenable — la réalité sexuelle*⁹⁶. Mais pourquoi donc cette vérité est-elle insoutenable ?

Si l'on part, comme l'a fait Freud, de la réalité biologique de l'animal humain, le contenu sexuel de l'inconscient n'est rien d'autre que ce que dévoile l'expérience analytique. Et cette constatation s'exprime alors dans la vérité la plus soutenable qui soit. Mais si l'on part, comme le propose Lacan, de la fonction symbolique comme antérieure à tout processus psycho-social, alors, effectivement, le contenu sexuel de l'inconscient revêt la forme d'une contingence dont aucune raison ne sera jamais suffisante pour l'intégrer à un déploiement de nécessité.

Freud enseignait que si la sexualité était, de fait, liée à la procréation, elle ne s'y réduisait pas. Bref, la procréation est bien un effet de l'activité sexuelle, mais elle n'en est pas pour autant la fin. Et, comme nous l'avons rappelé, la finalité procréative de la sexualité n'est, en vérité, que le produit fantasmatique collectif de l'idéologie religieuse, sous toutes ses formes. Par là, Freud annonce et prépare la transformation, la

mutation psycho-sociale qui s'accomplit aujourd'hui en nous et autour de nous, relativement à la représentation et au vécu de l'activité sexuelle.

Lacan, dans ce domaine, reste en arrière et nous invite à y revenir. Il déclare : *L'existence, grâce à la division sexuelle, repose sur la copulation, accentuée en deux pôles que la tradition séculaire s'efforce de caractériser comme le pôle mâle et le pôle femelle. C'est là que git le ressort de la reproduction. Depuis toujours, autour de cette réalité fondamentale, se sont groupées, harmonisées, d'autres caractéristiques, plus ou moins liées à la finalité de la reproduction*⁹⁷. Et il se réfère, un peu plus tard, comme si la chose allait de soi, à la *finalité biologique de la sexualité, à savoir la reproduction*⁹⁸.

Curieusement, notre auteur n'est jamais à court de sarcasmes contre la notion de cause : *chaque fois que nous parlons de cause, il y a toujours quelque chose d'anti-conceptuel, d'indéfini... Bref, il n'y a de cause que de ce qui cloche*⁹⁹. En revanche, il s'abandonne sans réticence épistémologique à l'archaïque notion de finalité contre laquelle toute la science moderne s'est constituée comme telle. Le résultat de ces complaisances finalistes, c'est que, pour Lacan, l'activité sexuelle, notamment sa culmination coïtale, est tout à fait opaque, énigmatique, mystérieuse. Ne va-t-il pas jusqu'à répéter à qui veut l'entendre : *Il n'y a pas de rapport sexuel*¹⁰⁰.

Que l'acte sexuel se produisant et se reproduisant entre deux individus, même exclusivement et pendant une longue durée, ne suffise pas à faire de ces deux êtres un être, et encore moins un être un, est une banalité antiquement reconnue. Il y a donc une certaine idéologie fusionnelle qui exprime, à sa manière, des normes psycho-sociales, historiquement situables et datables, plutôt que l'expérience coïtale. Mais de là à prétendre que cette expérience ne crée pas entre les partenaires des rapports spécifiques, il y a un pas dont on voit mal l'intérêt qu'il y aurait pour la recherche scientifique à le franchir.

L'analyse dialectique, au sens le plus général et le plus fondamental ou, si l'on préfère, dans son acception marxiste, permet de comprendre que les contraires sont un, tout en demeurant des contraires. Et c'est à partir de là que surgissent et se déploient les divers rapports humains, parmi lesquels les

rappports de production sont, de fait, générateurs de toute la vie sociale, et parmi lesquels les rapports provenant de l'expérience coïtale se trouvent au centre des systèmes sociaux de relations inter-individuelles. Eu égard à la réalité, à scruter, des rapports sexuels, la vision romantique de l'unité fusionnelle et la réaction anti-fusionnelle de Lacan relèvent de l'idéologie et même, plus précisément, de l'intervention de l'idéologie morale dans le champ de l'expérience humaine.

« Il n'y a pas de rapport sexuel » pour Lacan, parce que l'être humain serait, en vertu d'on ne sait quelle fatalité, voué à un insurmontable narcissisme et parce que l'individu serait condamné à viser libidinalement dans l'autre quelque chose d'autre que l'autre (l'objet a), sa libido ne pouvant que se boucler sur elle-même. Le thérapeute s'est ici laissé aller à une extrapolation, à l'échelle de l'humanité entière, de ce qu'il a découvert de narcissisme infantile pathologiquement insurmonté chez ses patients. A quoi nous rétorquons que ce n'est pas l'expérience analytique, par elle-même, qui légitime cette constitution du syndrome narcissique en essence de la réalité humaine, et que c'est une idéologie (paléo- ou néo-chrétienne ?) qui vient ici parasiter et dénaturer la pratique clinique et la théorie psycho-sexuelle freudienne.

Entre la fusion imaginaire, impossible à réaliser, et les deux masturbations que Lacan nous invite à considérer à la place du rapport sexuel et dont il faut reconnaître qu'elles sont, de part et d'autre, des figures de la dégénérescence régressive, il y a le champ sexuel découvert par Freud et déserté, en l'occurrence, par notre métapsychanalyste. Sentant la difficulté ainsi surgie sur sa route, ce dernier fait alors appel au témoignage de l'amour.

Ce qui supplée, dit-il, au rapport sexuel, c'est précisément l'amour. L'Autre, l'Autre comme lieu de la vérité, est la seule place quoiqu'irréductible, que nous pouvons donner au terme de l'être divin, de Dieu pour l'appeler par son nom. Dieu est proprement le lieu où si vous m'en permettez le jeu, se produit le dieu — le dieur — le dire. Pour un rien, le dire ça fait Dieu. Et aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là 101.

Mais il n'y a pas lieu de se laisser duper par l'allure néospinoziste de ce mouvement verbal lacanien. Il suffit de comprendre que l'impuissance de la libido à atteindre effective-

ment l'objet qu'elle s'imagine viser s'accompagne d'une autre impuissance, celle qui affecte la visée de l'Autre, comme « lieu de la vérité », comme « être divin ». D'ailleurs, notre auteur nous en avait précédemment averti : *L'analyse démontre que l'amour dans son essence est narcissique... L'amour est impuissant, quoi qu'il soit réciproque, parce qu'il ignore qu'il n'est que le désir d'être Un, ce qui nous conduit à l'impossible d'établir la relation d'eux. La relation d'eux qui ? — deux sexes* ¹⁰².

S'étant délibérément détourné de la sexualité inhérente, dans sa source, à l'animal humain, ayant mis à la base de l'inconscient la fonction symbolique, Lacan ne peut que reprendre, sans nouveauté et sur le mode mineur, les apories de la spéculation considérée en elle-même dont la tradition philosophique nous avait jadis fourni l'expression majeure.

Certes, notre psychanalyste est suffisamment frotté de philosophie pour savoir que l'amour « est au cœur du discours philosophique » et que comme le prouve la spéculation philosophique de Platon à Hegel : *L'amour vise l'être à savoir ce qui, dans le langage, se dérobe le plus* ¹⁰³.

Mais Lacan ne répète pas et ne peut pas répéter Spinoza. Alors que le Hollandais proclamait de la philosophie qu'elle était une méditation non de la mort, mais de la vie, le Français, lui, a finalement la mort pour principal objet de pensée : *Le sujet naît en tant qu'au champ de l'Autre surgit le signifiant. Mais de ce fait même, cela — qui, auparavant n'était rien, sinon sujet à venir — se fige en signifiant.*

Le rapport à l'Autre est justement ce qui, pour nous, fait surgir ce que représente la lamelle — non pas la polarité sexuée, les rapports du masculin au féminin, mais le rapport du sujet vivant à ce qu'il perd de devoir passer par sa reproduction, par le cycle sexuel.

J'explique ainsi l'affinité essentielle de toute pulsion avec la zone de la mort, et concilie les deux faces de la pulsion qui, à la fois, présente la sexualité dans l'inconscient et représente, dans son essence, la mort ¹⁰⁴.

Sans doute, pour Spinoza, l'attachement au partiel (volupté, richesse, honneur) est-il un attachement mortel et mortifère. Mais il y a l'amour intellectuel de Dieu qui est une manière de désigner l'identification du philosophe à la substance unique, à la totalité de l'être à laquelle il parvient dans la connaissance

du troisième genre. A ses débuts victorieux, la bourgeoisie européenne a eu de ces optimismes ! Avec Lacan, il ne reste plus que l'impuissance de l'amour et l'idée funèbre que toute pulsion représente la mort. Il est vrai que la même bourgeoisie est maintenant irrémédiablement déclinante et que Heidegger est passé par là.

Des réflexions passablement idéologiques que Freud vieillissant avait développées sur Eros et Thanatos, il ne nous reste plus désormais qu'un thanatisme dont on voit bien ce qu'il exprime de l'époque, mais dont on comprend mal qu'il puisse servir de ressort à des thérapeutiques analytiques efficaces. C'est, sur ce fond de déréliction que Lacan est bien obligé de constater le fait de la jouissance sexuelle. Mais, c'est pour pirouetter autour d'elle, pour nier qu'elle soit le signe de l'amour, pour refuser qu'elle soit une réponse suffisante à la demande d'amour et pour la vider finalement de toute portée eudémonique et gratifiante ¹⁰⁵.

En considérant la jouissance, il n'en arrive pas moins à l'examen de la division de l'humanité en une partie féminine et en une partie masculine. Cette bipartition lui paraît, comme à Freud, liée au processus de la reproduction de l'espèce et inséparable d'une bisexualité, sur laquelle il est aussi peu bavard que possible. En fait, ce qui retient l'attention lacanienne, c'est la contradiction entre la relative immortalité de l'espèce et l'absolue mortalité de l'individu et c'est aussi la question du phallus à laquelle il donne un développement particulier.

A ce propos, il nous dit : *Il y a là une antinomie interne à l'assomption par l'homme (Mensch) de son sexe : pourquoi doit-il n'en assumer les attributs qu'à travers une menace, voire sous l'aspect d'une privation ? On sait que Freud, dans le Malaise de la civilisation a été jusqu'à suggérer un dérangement non pas contingent, mais essentiel de la sexualité humaine et qu'un de ses derniers articles porte sur l'irréductibilité à toute analyse finie (endliche), des séquelles qui résultent du complexe de castration dans l'inconscient masculin, du penisneid dans l'inconscient de la femme* ¹⁰⁶.

Il y a d'abord lieu de remarquer que les suggestions faites par Freud, à la fin de sa vie, ne sont intelligibles que par rapport à la montée et au triomphe du nazisme dont on sait l'inclination extrêmement pessimiste qu'il a inévitablement donnée à sa pensée. Le « malaise dans la civilisation » était

d'abord là et il est, de nos jours, dans la décomposition et la putréfaction de la société capitaliste environnante. Rien ne nous oblige à mettre au compte d'antinomies internes solidisant consubstantielles à l'être humain, ce qui nous paraît relever de l'actuel rapport des forces entre le capitalisme moribond et la révolution prolétarienne.

Il y a ensuite lieu de noter que les suggestions obscurantistes de Freud servent de légitimation aux conceptions encore plus obscurantistes et délibérément dogmatiques de Lacan. Certes le « complexe de castration » et l'« envie du pénis » comme traits du psychisme inconscient désignant fondamentalement la masculinité et la féminité se trouvent déjà chez Freud. Mais il revenait à Lacan, une fois de plus, de les hypostasier d'une manière métaphysique.

Nous avons précédemment indiqué nos réserves vis-à-vis de la théorie œdipienne qui ne constitue, selon nous, qu'une première et insuffisante approche des figures prises par le développement psycho-sexuel de l'enfant lorsque ce dernier en vient à découvrir la différence des sexes. En ce qui concerne le « complexe de castration » et l'« envie du pénis », nous serons encore plus réservé. Car, si c'est un fait que, depuis les sociétés les plus anciennes, les femmes ont été soumises à la domination, à l'exploitation et à la répression des hommes, il ne s'ensuit pas qu'il faille chercher dans les abysses de la sexualité inconsciente un fondement, une condition nécessaire et suffisante à ces phénomènes économiques, sociaux, culturels et politiques. Nous croyons même que si la sexualité féminine est, le plus souvent, vécue à travers des fantasmes de passivité et la sexualité masculine à travers des fantasmes d'activité, c'est du côté du socio-historique qu'il faut en trouver l'explication scientifique.

Cela dit, comment dans des sociétés où l'homme est tout et la femme si peu, la petite-fille n'éprouverait-elle pas, jusque dans son inconscient, l'envie du pénis, et comment le petit-garçon ne vivrait-il pas, dans son inconscient à lui, la terrifiante menace de perdre ce qui le fait tel ? Et que des syndromes se développent à partir de là, le cas échéant, qui pourrait en douter ?

Mais Lacan, en raison des points de départ que nous savons qu'il a choisis, développe une opinion tout à fait contraire : *Le phallus dans la doctrine freudienne n'est pas un fantasme,*

s'il faut entendre par là un effet imaginaire. Il n'est pas non plus comme tel un objet (partiel, interne, bon, mauvais...) [...] Il est encore bien moins l'organe, pénis ou clitoris, qu'il symbolise. Et ce n'est pas sans raison que Freud en a pris la référence au simulacre qu'il était pour les Anciens.

Car le phallus est un signifiant [...] c'est le signifiant destiné à désigner dans leur ensemble les effets de signifié, en tant que le signifiant les conditionne par sa présence de signifiant ¹⁰⁷.

Il faut ici démasquer le caractère obscurantiste et intellectuellement vicieux de la démarche lacanienne. Notre psychanalyste, en effet, se refuse à descendre sur le terrain politique où les mouvements de libération des femmes mettent en question la domination masculine et son idéologie de justification : le sexisme. Bagatelles que ces affaires, à côté de l'incomparable message qui nous serait délivré par le maître du séminaire ! Que des hommes soient en proie aux fantasmes de la virilité au point d'aboutir à la névrose et que des femmes aient été psycho-socialement conditionnées de telle sorte que leurs fantasmes les conduisent à d'autres formes de la névrose, ce n'est pas cela qui, pour lui, est fondamental.

Au demeurant, il le rappelle, le phallus n'est ni le pénis, ni le clitoris. Donc, sexistes et anti-sexistes, ce n'est pas de vous et de vos affrontements qu'il s'agit ici ! Mais de qui et de quoi, alors s'agit-il ?

Le phallus, nous est-il précisé, n'est pas un fantasme. C'est un signifiant. Et c'est même le signifiant qui conditionne par sa présence l'ensemble des signifiés et qui sert ainsi à les désigner, donc à les faire être comme tels. Nous sommes donc avertis : cette fameuse fonction symbolique qui serait à la source, au principe de toute chose, dans l'ordre du créé, s'ordonne autour du signifiant, par excellence : le phallus.

Mais ce phallus, si énigmatique qu'on le fasse en le traitant de la sorte, n'est pas si énigmatique que ça. Pour les Anciens, c'était un simulacre. Et, un simulacre de quoi, s'il vous plaît ? De toute évidence, du pénis et du pénis seul. Alors, faire de ce simulacre, de ce fantasme collectif de la puissance virile, chez les Anciens, le signifiant ordonnateur du symbolisme, ce serait cela la vérité scientifique du freudisme ? Ce serait cela le maître-mot, le mot du maître lacanien ? Quelle misère !

En fait, nous le savons, une division sexuelle du travail est intervenue au cours de la préhistoire de notre espèce, comme, plus tard, devait intervenir une division sociale du travail. Mais ces deux processus, finalement liés, ne suffisent pas à expliquer les phénomènes d'exploitation et d'oppression de l'être humain par l'être humain. L'explication, c'est Marx qui l'a donnée, réside dans la production d'un surplus à partir duquel une scission (*Spaltung*) intervient dans la société entre une minorité contrôlant l'utilisation du surplus et une masse le produisant sans désormais le contrôler.

Les relations entre femmes et hommes, de l'antiquité à nos jours, ne sont intelligibles qu'à partir de là. Engels dit pertinemment que « dans le régime capitaliste la femme est le prolétaire de l'homme ». Ce qui signifie que, dans le régime esclavagiste, elle en était l'esclave et que, dans le régime féodal, elle en était le serf ; ce qui signifie, plus généralement, que les relations entre le sexe masculin et le sexe féminin reproduisent, à leur niveau, les rapports de production entre la classe des exploités et celle des exploités, dont on sait qu'ils constituent une société dans sa spécificité.

Sur ces bases, l'imagination s'est déployée et a façonné ses fantasmes. Le phallus est l'emblème de la puissance puisque, de fait, cette puissance appartient socialement au sexe masculin. Le phallus désigne la domination des hommes sur les femmes à partir de la domination des maîtres sur les esclaves, des barons sur les serfs et des bourgeois sur les prolétaires. L'acte sexuel, comme le note Freud, est vécu et représenté comme une agression parce que la socialisation à travers laquelle se constitue l'individu humain, soumet la vie sexuelle aux fantasmes qui proviennent de la réalité des rapports existant entre les classes dans la société.

Le sexisme, comme le racisme, nous l'avons déjà montré ¹⁰⁸, est un processus idéologique qui consiste à mettre au compte d'une soi-disant nature des différences psycho-sociales provenant de l'histoire. La référence lacanienne au phallus comme signifiant se veut tout à fait distincte d'une vulgaire réduction de la masculinité et de la féminité à une soi-disant nature biologique. Elle n'en relève pas moins d'un sexisme qui en croyant s'installer dans le symbolique n'est, quand même, que la reproduction en termes alambiqués de la canaillerie anti-féminine la plus éculée.

Tournant le dos aux problèmes des relations entre les sexes dont notre siècle débat et dont le mouvement révolutionnaire de la lutte des classes s'empare, Lacan se complaît dans des formules qu'il croit provocatrices et dont il apparaîtra, de plus en plus, qu'elles ont rejoint, dès leur apparition, l'insignifiance commune. Vulgarisateur d'un heideggerisme de bazar, il proclame à la télévision : *La femme n'ex-siste pas* ¹⁰⁹.

Il avait d'ailleurs enseigné plus gravement, dans son séminaire : *Il n'y a pas La femme puisque, de son essence elle n'est pas-toute* ; ce qui aboutissait à ce constat définitif : *Il n'y a de femme qu'exclue par la nature des choses qui est la nature des mots* ¹¹⁰.

En quête d'une impossible ontologie, Heidegger remplace l'existence (*Existenz*) que la spéculation traditionnelle a tenté de saisir dans l'être, par un surgissement énigmatique de l'existence qui doit être dite alors *Ek-sistenz*. Et ce n'est pas le lieu de montrer ici que ce surgissement *ek-sistentiel*, venu directement de Nietzsche n'est pas séparable de l'idéologie de l'individualité telle qu'elle s'exacerbe dans la phase déclinante du capitalisme. Lacan transpose l'*Ek-sistenz* en *ex-sistence* et, par la grâce (symbolique naturellement) du phallus découvre que l'homme surgit de lui-même et donc *ex-siste* tandis que la femme, elle, ne peut pas surgir par elle-même et se trouve vouée à être l'Autre de cet homme auto-surgissant.

C'est là qu'il nous apparaît avec une force extrême que la psychanalyse, non articulée au matérialisme historique est condamnée à dégénérer sans cesse davantage en un obscurantisme dont le lacanisme est aujourd'hui l'expression la plus typique. Hors de cette articulation, en effet, la psychanalyse se trouve coupée des processus socio-historiques générateurs de la condition féminine et de la condition masculine ; elle reflue donc vers l'idéologique, déguisé par Lacan en symbolique, et nous offre une version prétentieuse et grotesque des préjugés les plus archaïques. De ce point de vue et à son niveau spécifique, le lacanisme est une résurgence, à l'intérieur de la pensée bourgeoise décadente, de la barbarie. Et ses procédés d'expression néo-heideggeriens s'apparentent à ce Grand Guignol cinématographique qui nous a déjà valu *l'Exorciste* et le *Démon aux tripes*.

Que reste-t-il à faire, selon de telles visions, à des hommes en proie au complexe de castration et à des femmes en proie à

l'envie du pénis, si, pour les uns et les autres, l'expérience sexuelle est une impasse ¹¹¹ ? Il reste, on pouvait s'y attendre, les ressources de la sublimation dont l'analyse de style lacanien permettra la mise en œuvre. On nous le dit assez clairement : *Ce qui se tentait à la fin du siècle dernier, au temps de Freud, ce qu'ils cherchaient, toutes sortes de braves gens dans l'entourage de Charcot et des autres, c'était de ramener la mystique à des affaires de foutre. Si vous y regardez de près, ce n'est pas ça du tout. Cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien, n'est-ce pas ce qui nous met sur la voie de l'ex-sistence ? Et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face Dieu, comme supportée par la jouissance féminine* ¹¹² ?

A supposer que la mystique ne puisse être ramenée à « des affaires de foutre », est-ce une raison suffisante pour ramener ces affaires-là à la mystique ? Ou, si l'on préfère, de ce que le matérialisme médical qui avait cours jadis autour de Charcot et de Freud était physiologique et mécaniste, et non pas dialectique et historique, faut-il conclure aujourd'hui que la voie de l'idéalisme est la bonne voie ?

Au demeurant, la sublimation constitue l'un des concepts les moins élucidés du freudisme. Car, s'il est vrai que des pulsions libidinales ne parvenant pas à se satisfaire dans les diverses formes de l'activité sexuelle déterminent des conduites de substitution, ces dernières englobent le champ des pratiques créatrices, mais aussi celui des syndromes psycho-pathologiques. La sublimation n'est guère définissable, comme telle, qu'à l'aide de critères culturels historiquement relatifs et échappant à l'emprise du freudisme. En outre, Marcuse n'a pas eu tort de montrer le parti que les classes dirigeantes n'avaient cessé de tirer des mécanismes de la sublimation pour préserver l'existence de l'exploitation et de la domination ¹¹³.

Les femmes d'aujourd'hui et de demain ont mieux à faire qu'à se consoler de leur servitude par la sublimation de leur jouissance sexuelle dans des considérations sur la « face de l'Autre », comme Sainte Face et, pourquoi ne pas lacaniser un brin, comme sainte farce. En fait, toute la conception de la sexualité qui a cours chez Lacan, n'est qu'une esquivé. Elle cherche à nous détourner des problèmes de l'auto-engendrement psycho-sexuel de l'individu humain, tels que Freud avait commencé, sur la base d'un certain matérialisme, à les

poser. Et cette esquive n'a pour but que de parachever la réduction de l'inconscient à la fonction symbolique par une doctrine du sujet dont nous allons maintenant nous occuper.

Formation et développement de la personnalité

Ce que l'on appelle les maladies mentales sont, en vérité, des maladies de la personnalité. Qu'il s'agisse des déficiences psychiques dont on connaît les conditions organiques, des troubles psychotiques dont la médecine a dévoilé certaines bases physiologiques ou des syndromes névrotiques dont l'origine biologique est inconnue ou supposée inexistante, c'est toujours la personnalité qui se trouve affectée, mise en échec et menacée dans ses fonctions relationnelles, voire dans sa survie.

Dès l'époque de la publication de sa thèse de doctorat (1932) Lacan avait reconnu ce caractère fondamental des maladies mentales au point de centrer sur lui son étude d'un cas de paranoïa d'auto-destruction ¹¹⁴. Il est vrai qu'il nourrissait alors une certaine idée personnaliste et spiritualiste de la « synthèse psychique » qu'il a modifiée ou, pour le moins, remodelée après sa rencontre du freudisme ¹¹⁵.

Freud, pour sa part, tenait le traitement analytique pour une tentative de restauration dans son intégrité de la personnalité en proie à la névrose. De fait, le cas névrotique est celui d'un individu qui a vécu le conditionnement biographique de son enfance de telle manière qu'il n'est pas parvenu, ultérieurement à liquider son complexe d'Œdipe et que sa libido a reflué sur un stade archaïque ou, plus fondamentalement, sur le narcissisme infantile. Le traitement analytique tend donc, par l'élimination des contenus de l'inconscient, à permettre au névrotique de se donner la personnalité que le vécu sexuel de son enfance ne lui avait pas permis d'acquérir. Il lui offre la possibilité de naître à nouveau, psychiquement parlant. Aussi avons-nous utilisé, pour désigner cette signification de l'expérience analytique, le terme de « palingénésie » ¹¹⁶.

Tout le monde en convient aujourd'hui : l'analyste ne guérit pas son malade. C'est ce dernier qui, en cas de réussite, se guérit de sa névrose, en s'emparant des contenus de son inconscient à la faveur de la présence de l'analyste et, à partir d'un certain moment, à travers le processus du transfert. La

réussite de l'expérience analytique, c'est la transformation de celui que le vocabulaire médical ordinaire appelle le patient, en agent, c'est-à-dire en acteur conscient de sa propre vie mentale.

Dans un langage que n'utilisait pas Freud et que Sartre a contribué, de nos jours, à rendre courant, il faudrait constater que l'individu, parvenu à se libérer de sa névrose dans la cure analytique, s'est transformé d'objet en sujet. Ainsi, l'on peut admettre que la question du sujet, en un sens limité et, à vrai dire, modeste, se trouve posée à partir du déploiement de la thérapeutique freudienne. Il reste que la notion de sujet dont Sartre, lui-même, a fait plusieurs usages demande à être examinée avec rigueur.

Si l'on entend, comme nous venons de le faire, par sujet l'individu humain éprouvant, agissant et pensant, il faut immédiatement reconnaître qu'il s'agit-là, non de je ne sais quelle réalité première, mais d'un produit complexe de la dialectique mettant aux prises la nature, en l'occurrence un organisme vivant en devenir, et la société englobant ce vivant et s'imposant à lui. En écrivant en 1844, « *l'individuel, c'est le social* », Marx dénonçait, dans leur principe, les robinsonades tentant vainement de reconstruire la société à partir de l'individu comme réalité supposée première.

L'individu humain ne naît pas sujet. Il devient, il tend à devenir sujet de sa conscience et de son inconscient à travers le processus éducatif de la socialisation. Par ailleurs, les diverses sociétés ayant existé à travers le devenir historique ont eu des conceptions très différentes du degré de réalité de l'individu comme tel et il a fallu attendre l'avènement du mode de production capitaliste pour que cette réalité soit tenue pour essentielle. C'est même la nature concurrentielle de ce mode de production qui a engendré l'idéologie individualiste selon laquelle, de Descartes à Sartre, l'individu ou, plus exactement, sa conscience est tenue pour une réalité irréductible à la réalité objective de la nature et de la société. La spéculation philosophique sur le sujet à laquelle Lacan se réfère constamment, est une expression idéologique du rôle de l'individualité dans le mode de production capitaliste. Hors de cette constatation banalisée par le marxisme, on ne peut rien comprendre à la question du sujet.

Lorsqu'il propose, dans sa deuxième topique, l'hypothèse

des trois instances de la personnalité (*Es, Ich, Über-Ich*), Freud n'a pas de préoccupations proprement philosophiques, au moins sur ce point*. Il essaie de résoudre la question de la formation et du développement de la personnalité à partir des pulsions constituant l'héritage animal de l'individu en devenir et des pressions sociales que cet individu intériorise au fur et à mesure qu'il se socialise par et dans son éducation.

Le *Es* (id, ça) est donné par la nature ; il est l'animal que chacun de nous porte en lui et se trouve être. Le *Ich* (ego, je/moi) voici ce que Freud nous en dit : *Il est facile de voir que le Moi est une partie du Ça ayant subi des modifications sous l'influence directe du monde extérieur, et par l'intermédiaire de la conscience-perception. Il représente, dans une certaine mesure un prolongement de la différenciation superficielle. Il s'efforce aussi d'étendre sur le Ça et sur ses intentions l'influence du monde extérieur, de substituer le principe de réalité au principe du plaisir qui seul affirme son pouvoir dans le Ça. La perception est au Moi ce que l'instinct ou l'impulsion instinctive est au Ça*¹¹⁷. Quand au *Über-Ich* (super-ego, surmoi), il est le produit d'une différenciation intervenue au sein du moi et ayant engendré, dans le psychisme individuel, la présence intériorisée des normes socio-culturelles.

Sur le ça, en tant que nature animale, la psychanalyse ne saurait agir ; sur le sur-moi, comment agirait-elle, par elle-même, puisque, seule, la révolution remplaçant une société par une autre peut donner et donne effectivement d'autres formes et d'autres contenus à cette instance de la personnalité. Freud était donc obligé de concentrer ses efforts thérapeutiques sur le *Ich* afin que celui-ci ne succombe ni aux pulsions déferlantes du ça, ni aux pressions inhibitrices, voire refoulantes du surmoi.

Freud a tellement conscience de la précarité du *Ich*, du sujet individuel, qu'il déclare à propos du surmoi : *Mais le fait qu'il provient des premières fixations du Ça, c'est-à-dire du Complexe d'OEdipe, présente pour le Sur-Moi une signification encore plus grande. C'est, ainsi que nous l'avons déjà*

* S. Freud, *Essais de psychanalyse*, tr. fr. Payot, 1963, 280 p. Les préoccupations philosophiques présentes dans l'ouvrage se rapportent essentiellement aux instincts de vie et aux instincts de mort. Nous en traiterons plus loin.

montré, grâce à ce fait qu'il se trouve mis en rapport avec les acquisitions phylogénétiques du Ça et constitue la réincarnation de tous les anciens Moi qui ont laissé leur trace et leur dépôt dans le Ça. A la faveur de cette circonstance, le Sur-Moi reste toujours en contact étroit avec le Ça et est, de ce fait, beaucoup plus éloigné de la conscience que le Moi¹¹⁸.

Ainsi la dialectique opposant la société à la nature traverse les individus de part en part. L'accession de ces individus à une autonomie minimale implique la reconnaissance objective des rapports s'établissant entre le sur-moi et le ça sans que le moi puisse jouer en eux un rôle décisif ou même simplement efficace.

Partant de cette problématique, les successeurs de Freud ne pouvaient concevoir et pratiquer le traitement analytique que dans l'espoir de renforcer le moi pour qu'il échappe ainsi au conflit névrotique. Mais, ce faisant, ils sous-estimaient le rôle du sur-moi et son évolution dans une période comme la nôtre marquée par l'accélération des processus de décomposition de la société capitaliste. Méconnaissant la richesse de la théorie et de l'expérience freudiennes, ils ont, sous prétexte de renforcer le moi, poursuivi son adaptation à la société environnante et, par conséquent, au surmoi tel qu'il évolue de nos jours ; c'est donc une manière d'adaptation au déclin, à la décomposition et à la mort qu'ils pratiquent de la sorte.

Refusant ou, du moins, tentant de refuser cette voie décline, Lacan a fait du « moi » et de la dégénérescence de la psychanalyse américaine actuelle en une psychologie du moi la cible de ses attaques. Pour lui, les trois instances de la personnalité, selon Freud, sont peut-être quatre. Autrement dit, outre le ça et le sur-moi, il faudrait savoir reconnaître le moi et le je. Car le *Ich* freudien comporterait ce produit de la dialectique entre la nature et la culture, ce moi, qui, pour nous, est essentiel mais dont Lacan ne se préoccupe pas, et le sujet de la « synthèse psychique », à savoir le je comme irréductible au moi.

- Si Lacan multiplie les références au *cogito* cartésien pour en faire une étape sur le chemin conduisant au sujet freudien, c'est qu'il a introduit dans la psychanalyse un ordre de considérations qui, chez Freud, lui était étranger. Est-ce cet idéalisme du sujet (pensant et désirant) qui a conduit Lacan à la réduction de l'inconscient à la fonction symbolique ou est-ce cette réduc-

tion, accomplie sous l'influence de l'idéologie structuraliste parasitaire de la linguistique contemporaine, qui l'a ramené dans les ornières de l'idéalisme philosophique ? C'est difficile à discerner. Mais l'important, c'est de bien voir ce qui en résulte pour la psychanalyse accommodée à cette sauce idéologique.

Le je ne se distingue nettement du moi, autrement dit le sujet éprouvant et pensant n'est séparé radicalement du moi, à la fois éprouvant et éprouvé, pensant et pensé, que parce que Lacan définit préalablement trois systèmes spécifiques du fonctionnement psychique : le réel, l'imaginaire et le symbolique. C'est là finalement sa principale hypothèse de travail dont la conception du sujet n'est qu'une conséquence logique.

Cette tripartition provient de la théorie philosophique de la connaissance dont l'aboutissement se situe dans la phénoménologie transcendantale de Husserl. Pour ce dernier, il y a, d'une part, le réel qui est ce qu'il est, et il y a les symboles qui renvoient à autre chose que ce qu'ils sont ; parmi ces symboles, les images adhèrent par une ressemblance quelconque à ce qu'elles symbolisent tandis que d'autres, les signes, n'adhèrent en rien à la réalité à laquelle ils renvoient. Ainsi la fonction symbolique husserlienne englobe les images, et les signes parmi lesquels se situent les mots et les symboles mathématiques.

Il n'est pas sans intérêt de savoir que c'est Brentano qui a été à la fois à l'origine de cette conception husserlienne du symbolisme et proche de l'idée que Freud pouvait se faire de la fonction symbolique. Dans cette perspective, l'imaginaire et le conceptuel résultent du même processus en vertu duquel la connaissance extrait certains éléments du réel pour en faire des moyens (media) renvoyant à d'autres éléments de ce même réel.

Cependant, le symbolisme de l'image et du signe demeurent à l'intérieur de la phénoménologie transcendantale sans explication. Ce sont des créations d'une visée consciencielle originelle dont on ne voit ni pourquoi ni comment elle utilise l'analogie ou la non-analogie pour symboliser quelque chose par autre chose. Tout ce mystère se dissipe si l'on part de l'activité fondamentale du vivant. L'animal, en effet, réagit à un stimulus second, associé à un stimulus premier, d'une manière proche de sa réaction originelle ; c'est ce dont Pavlov a tiré sa théorie du signal, comme stimulus associé, et du réflexe conditionné dont il a montré que le cortex cérébral était l'organe.

Ajoutons à ce matérialisme mécaniste l'ensemble des faits qui relèvent de la pratique humaine comme pratique sociale : la production de biens de consommation, comme nouveaux objets et, plus encore, la production de moyens de production s'expriment, dans le vécu humain, par l'apparition d'équivalents d'éléments du réel et, dans un processus d'abstraction indéfini, par l'apparition d'équivalents d'équivalents, etc. Le symbolisme, c'est l'expression du travail social humain, comme processus de production conjoint, d'une part, de biens matériels, de moyens de production, bref de choses, d'objets proprement humains, et, d'autre part, d'équivalents représentatifs de ces choses, de ces objets sous la forme d'images et de signes. Ce que la phénoménologie husserlienne a décrit comme opaque à la conscience qui le vise, le marxisme l'avait, avant elle, saisi dans le cadre de l'auto-engendrement de l'être humain.

L'intervention de Lacan dans ce domaine se situe hors du marxisme et hors de la phénoménologie transcendantale. Elle consiste dans une schématisation tirée de la linguistique structurale, en tant que celle-ci, exclusivement préoccupée des systèmes phonologiques, se détourne du contenu affectif des images pour ne retenir que les combinaisons audio-intellectuelles entre les phonèmes tenus pour éléments constitutifs des signifiants, c'est-à-dire pour des atomes linguistiques. Nous aboutissons ainsi, chez Lacan, à la tripartition du réel, de l'imaginaire et du symbolique.

Le réel, pour lui, ce n'est ni le biologique, ni le social, ni le psychique, ni le psycho-social, c'est ce dont la saisie est commandée par le jeu qui se joue entre les deux autres termes : l'imaginaire et le symbolique. L'imaginaire, c'est le pseudo-réel ; c'est ce que la pulsion croit viser alors qu'elle vise, en fait, autre chose : c'est le fantasme dont les effets retombants engendreront les psycho-névroses. Enfin, le symbolique, c'est ce en quoi le réel est réel et c'est la vérité de l'imaginaire. Le symbolique, c'est le jeu des signifiants, c'est le jeu des mots commandant aux figures de l'imaginaire et permettant de déceler le réel.

Pour comprendre cette systématique, il faut supposer que l'activité combinatoire de l'esprit, comme chez Lévi-Strauss, est la source de toute chose. Ce qui fait que cette combinatoire devient opaque à elle-même, c'est l'imaginaire, le fantasmatique ; ce qui fait qu'elle devient translucide, c'est le symbolique,

c'est la fonction symbolique se saisissant d'elle-même dans l'expérience analytique. De ce point de vue, l'idéologie est imaginaire, fantasmatique, alors que la science est symbolique et même le symbolique conscient de soi.

Pourquoi donc, Docteur Lacan, y a-t-il du réel, du symbolique et de l'imaginaire ? Pourquoi ce déchirement et votre effort de dépassement de ce déchirement ? C'est précisément ce que vous êtes hors d'état d'expliquer dès lors que vous avez placé la combinatoire intellectuelle dont le langage est la manifestation immédiate, à l'origine de toutes choses, notamment humaines. Le vieil idéalisme, la vieille idéologie métaphysique occidentale sont là comme des vers qui rongent inexorablement votre construction intellectuelle et qui en réduisent réellement les prétentions symboliques aux fantasmagories obscurantistes qui en sont la vérité, une vérité socio-historique contre laquelle vous ne pouvez rien.

Le phallus, que les uns risquent de perdre et que les autres ont une envie irrésistible de posséder : fantasmes socio-historiques, disons-nous, en nous appuyant sur l'expérience collective et individuelle de toute l'humanité ; symbole fondamental, signifiant des signifiants, prétendez-vous, en réduisant les troubles de la personnalité, c'est-à-dire des perturbations bio-socio-psychiques, à des occultations de langage. En fait, votre théorisation métaphysique de la fonction symbolique est une régression culturelle par rapport à ce que le marxisme permet d'en comprendre. Elle est en retard par rapport à ce que la phénoménologie husserlienne et la psychologie génétique de Wallon et de Piaget en avaient ponctuellement élucidé. Elle est surtout une rupture complète avec les tentatives freudiennes de s'emparer des productions de substitution de la sexualité inconsciente.

La psychanalyse, aime répéter Lacan, n'est pas une psychologie. Qu'est-ce à dire ?

Si la psychanalyse, comme nous le pensons, est une tentative de saisie objective du devenir psycho-sexuel générateur de la personnalité humaine et d'intervention dans ce devenir par le passage du contenu de l'inconscient à la conscience, elle déborde et dépasse la psychologie gestaltiste, behaviouriste, phénoménologique, génétique, etc. Mais c'est tout de même la psychanalyse, et elle seule, qui est parvenue à établir la spécificité des processus psychiques dans la relation de l'inconscient

à la conscience. C'est pourquoi nous croyons que le remembrement et la réorganisation des sciences de la vie mentale et de la personnalité se feront à partir de la problématique découverte par Freud.

Mais Lacan, en vitupérant non seulement le psychologisme mais encore la psychologie et le psychologique, prétend à tout autre chose. Il prétend orienter la psychanalyse telle qu'il la conçoit dans la direction d'une science du sujet. Il cherche à réaliser par le moyen d'une telle psychanalyse le projet d'une saisie, d'une élucidation du sujet que la philosophie occidentale a conçu sans parvenir à son accomplissement.

N'a-t-il pas dit : *La relation du sujet au signifiant est le repère que nous avons voulu mettre au premier plan d'une rectification générale de la théorie analytique, car il est aussi premier et constituant dans l'instauration de l'expérience analytique, que premier et constituant dans la fonction radicale de l'inconscient* ¹¹⁹.

Cette déclaration a d'ailleurs, pour nous, un mérite : Lacan ne s'y cache pas derrière Freud. Il ose parler de « rectification générale de la théorie analytique ». Ainsi les lacaniens sont avertis : loin d'être des continuateurs fidèles du freudisme, ils sont des révisionnistes. Et l'on ne saurait trop insister sur la portée d'une telle constatation.

Lacan fait beaucoup de cas de la célèbre formule de Freud : *Wo Es war, soll Ich werden* (Là où le Ça était, le Je doit être). Mais l'interprétation qu'il en donne est très loin de l'enseignement freudien.

Pour le fondateur de la psychanalyse, il s'agit d'une maîtrise que l'individu humain doit acquérir par rapport à la nature animale présente en lui. Sur ce point, il est assez optimiste et croit que, grâce à l'analyse, une organisation consciente de la personnalité pourra s'installer, en quelque sorte, en un lieu initialement occupé par l'aveugle et incontrôlable puissance des instincts.

Pour nous, l'adage freudien n'est pas réalisable dans le cadre de la société capitaliste. Car, tant que persisteront des rapports sociaux fondés sur l'exploitation de l'être humain par l'être humain, le surmoi, dont il n'est pas question dans la formule, diffusera, dans la personnalité, une opacité que le moi ne pourra pas vaincre dans son entreprise de domestication du ça. La libération de l'individu est inséparable, croyons-nous, du

mouvement pratique de libération de la société par la révolution prolétarienne. Et les limites de la psychanalyse nous semblent précisément s'inscrire là où s'articulent le devenir psycho-sexuel et le devenir socio-historique.

Pour Lacan, le sujet, le je, c'est l'énigmatique surgissement de la fonction symbolique en relation avec le vivant, avec le corps de ce vivant humain. L'expérience analytique est donc le processus privilégié à travers lequel le je se découvre au centre d'un symbolisme dont il doit dévoiler le jeu dans l'inconscient. Ainsi se trouve substituée aux conquêtes freudiennes une conception métapsychanalytique prolongeant les exercices de Kant sur le je transcendantal par une reprise du surgissement ek-sistential heideggerien.

De même qu'à travers la philosophie, selon Heidegger, quelque chose (toujours la même chose, d'ailleurs) s'est dit à travers ce qui a été dit, de même, à travers la vie mentale, quelque chose se dit (inconsciemment) à travers ce qui est dit (consciemment). Dans cette perspective, Lacan nous invite à nous détourner du sens pour découvrir le signe, bref pour reconnaître le sujet comme lieu des signifiants.

Une telle conception n'est intelligible qu'à partir du refus de la dialectique matérialiste de la société et de la nature comme génératrice de la personnalité. Ce refus ayant été assumé, Lacan ne peut plus voir dans le refoulement un engendrement des contenus de l'inconscient à partir de l'introjection des pressions sociales devenant les normes de la culture comme système répressif. Il se tourne alors vers un refoulement premier, originaire (*Urverdrängung*) à partir duquel seraient possibles les autres refoulements, c'est-à-dire ceux auxquels nous venons de nous référer¹²⁰.

A la télévision, notre auteur joue avec Freud pour faire passer son irrationalisme exacerbé : *Freud n'a pas dit que le refoulement provienne de la répression... Disons qu'à mesure qu'il... avançait, il penchait plus vers l'idée que le refoulement était premier*¹²¹. Mais si le refoulement est premier, comment est-il intelligible ? D'où vient que le symbolisme éprouve le besoin de s'occulter lui-même dans un tel processus ? Nous sommes ramenés, par là, aux vieux débats théologiques sur les raisons de la création du monde par Dieu et sur celles de l'introduction du péché, du mal, de la souffrance et de l'erreur dans ce monde.

Les fruits de cette fantasmagorie cléricale peuvent être jugés par ce que Lacan dit de la famille et de la société : *Il y a lieu de revenir sur l'épreuve, à partir de ce que ce soit le refoulement qui produise la répression. Pourquoi la famille, la société elle-même ne seraient-elles pas créations à s'édifier du refoulement ? Rien de moins, mais ça se pourrait de ce que l'inconscient ex-siste, se motive de la structure, soit du langage* ¹²².

Dormez en paix et prospérez, flics de toutes catégories et agents répressifs de tous poils ! Le bon docteur Lacan va nous permettre de comprendre que si vous cognez, si vous torturez et si vous tuez, c'est qu'un refoulement originaire, né de la loi du symbolique, rend vos activités inévitables. Quelle pitié, messeigneurs !

L'une des idées-maîtresses de Freud, c'est que ce qui ne parvenait pas à être remémoré, était voué à se répéter dans des conduites de substitution. La répétition, comme retour du refoulé, était donc ce qu'il fallait briser pour libérer les potentialités créatrices de l'être humain. L'avènement du *Ich*, comme organisation psycho-sociale, relativement autonome, de la personnalité, impliquait donc cette rupture avec l'automatisme de répétition, avec cette présence pesante et asservissante de l'inorganique au sein de l'organique, de la mort au cœur de la vie.

Chez Lacan, il ne reste plus rien de cette espérance socialement contestataire de la psychanalyse originelle. L'avènement du sujet tient dans la reconnaissance d'un discours dont le symbole phallique assure le fonctionnement dans et par la répétition. Le sujet ne devient tel qu'en se découvrant comme « être-pour-la-mort » et en se répétant, après Heidegger et après Lacan, le « frères, il faut mourir ! » des communautés monastiques. Autant dire, en empruntant une autre référence, « beaucoup de bruit pour rien ! »

L'expérience analytique et son avenir

Notre critique serait incomplète si elle ne portait pas aussi sur l'expérience analytique telle que la conçoit Lacan. Au centre de cette expérience, il place, ce qui ne nous paraît pas faux, le processus du transfert ¹²³.

Il était, en effet, apparu à Freud que la manifestation du transfert constituait le tournant de la cure. Car le patient demeure littéralement un patient tant que le narcissisme névrotique l'empêche d'investir effectivement sa libido sur un autre. L'amour de transfert, c'est précisément la renaissance d'une capacité d'investissement objectal qui se porte sur un autrui privilégié : l'analyste. Et, à partir de là, s'ouvre une nouvelle phase dans laquelle le nœud néo-œdipien du transfert peut être dénoué en donnant progressivement à la libido un minimum de fluidité et de marge de manœuvre.

Lacan aborde les problèmes du transfert à partir de deux postulats inhérents à sa réduction de l'inconscient à la fonction symbolique : premièrement, la négation de l'affectif comme aspect réel des processus psychiques ; deuxièmement, la négation de la réalité de la relation objectale en raison du caractère insurmontablement narcissique de tout amour. Il faut donc revenir brièvement sur ces postulats et leurs implications.

La négation de l'affectivité, le refus du terme d'affectif (*Je crois que c'est un terme qu'il faut absolument rayer de nos papiers*)¹²⁴ dénotent le projet lacanien de détourner la psychanalyse de l'étude des processus psychiques pour en faire cette recherche du je que nous savons. Mais, après tout, l'affectif n'est qu'une manière de parler du psychisme en tant qu'il offre une opacité à la saisie conceptuelle. Jeté avec fracas à la porte de son école par Lacan, il revient subrepticement par la fenêtre, et le bon docteur est bien obligé de lui faire un sort sous le nom d'imaginaire. Reste tout de même un inconvénient, à savoir que l'affectif a pour source, chez Freud, le protopathique, le vécu de l'animal dans l'être humain, tandis que, chez Lacan, l'imaginaire est une aliénation mystérieuse du symbolique qui, pour on ne sait quelle raison, se perd en devenant à soi-même étranger.

La négation de la relation objectale dénote le parti-pris de notre auteur de s'en remettre systématiquement aux conceptions plus tardives de Freud dans lesquelles le pessimisme de sa vieillesse déforme et défigure le matérialisme conquérant de la psychanalyse naissante. A quoi, il faudrait répondre que, dans le freudisme, la libido est bien marquée par un processus allant du narcissisme infantile à la relation objectale, même si une part de narcissisme et un danger de retour pathologique à la libido du moi, demeurent inhérents à cette relation. En

revanche, dans les œuvres de vieillesse de Freud, c'est Eros qui, dans sa lutte sans fin avec Thanatos, ne remporte que d'imaginaires victoires alors que l'automatisme de répétition maintient réellement l'emprise de l'inorganique sur l'organique et de la mort sur la vie. Et qui pourrait contester le caractère scientifique de la libido comme catégorie exprimant la pulsion sexuelle et le caractère idéologique de la figure d'Eros et de celle de Thanatos ?

Lacan considère le transfert à travers les artifices dogmatiques résultant de son système. Après avoir rappelé que : *le transfert est un phénomène où sont inclus ensemble le sujet et le psychanalyste* ¹²⁵, il révèle le fin mot de la chose, si l'on peut ainsi s'exprimer : *le transfert est impensable sinon à prendre son départ dans le sujet supposé savoir* ¹²⁶, c'est-à-dire dans l'analyste lui-même. Ce qui constitue une stupéfiante révision du freudisme.

Dans cette théorie du transfert, en effet, se concentre l'essence du lacanisme : l'inconscient, c'est le discours de l'autre, le désir de l'homme, c'est le désir de l'autre et, finalement, le transfert, c'est le désir de l'analyste. Ne nous y trompons pas : de même que les stoïciens distinguaient radicalement, dans l'humanité, une poignée de sages (stoïciens, bien entendu) et tout le reste, les sots (*stultorum turba*), de même Lacan oppose à la masse tenue pour idiote, ceux qui savent, les analystes. C'est à la télévision qu'il proclame : *Je parle à ceux qui s'y connaissent, aux non-idiots, à des analystes supposés* ¹²⁷.

Quand on se souvient de la modestie constante du ton de Freud et de ses efforts non moins constants de clarification pédagogique dans ses diverses conférences publiques, on ne saurait se dispenser de rire devant les clowneries et les canulars de l'épigone. Mais, dans ce domaine, plus qu'en aucun autre, tout a un sens. Le sens, ici, c'est la conviction de style paranoïaque en vertu de laquelle Lacan et ses disciples croient détenir, touchant l'être humain et sa condition, les seules vérités aujourd'hui formulables. Ils s'érigent ainsi en « parfaits » de ce nouveau catharisme.

Si, en effet, la fonction symbolique est l'alpha et l'oméga de toutes choses, singulièrement des choses humaines, le seul moyen d'échapper à l'aliénation à travers les fantasmes, c'est de se découvrir comme sujet dans cette fonction symbolique.

On nous le dit en trois temps :

— *Le symbolique je vous ai appris à l'identifier avec le langage* ¹²⁸ ;

— *tout le problème est dès lors celui de la jonction du symbolique et de l'imaginaire dans la constitution du réel* ¹²⁹ ;

— *dans le rapport de l'imaginaire et du réel, et dans la construction du monde telle qu'elle en résulte, tout dépend de la situation du sujet. Et la situation du sujet... est essentiellement caractérisée par sa place dans le monde symbolique, autrement dit dans le monde de la parole* ¹³⁰.

Il est donc évident que ceux qui n'ont pas encore été analysés (lacaniennement) se débattent tous dans d'insurmontables fantasmes : ça parle en eux, sans qu'ils sachent qui parle et de quoi. Seuls, les analysés ont pu opérer ou commencer à opérer la jonction du symbolique et de l'imaginaire d'une manière qui leur permette de connaître, en vérité, le réel. Le sort de l'humanité, c'est-à-dire de sa désaliénation, serait donc suspendu au désir de l'analyste lacanien, à son « discours » qui dit véritablement ce qui se dit en chacun de nous inconsciemment.

Dans cette fantasmagorie, le rapport intellectuel qui s'établit entre l'analyste et l'autre reproduit le rapport du maître et de l'esclave de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Il faudra donc finalement que le maître meure (symboliquement) pour que l'esclave cesse d'être esclave. Lacan le sait et dit : *Au-delà de la mort du maître, il faudra bien qu'il s'affronte à la mort, comme tout être pleinement réalisé, et qu'il assume, au sens heideggerien, son être-pour-la-mort, il est en sursis. C'est ce qu'il s'agit de lui montrer. Voilà quelle est la fonction de l'image du maître en tant que tel... qui est incarné dans l'analyste* ¹³¹.

Et la tâche est rude pour nos maîtres lacaniens puisqu'il nous est précisé : *Il faut à l'esclave un certain temps pour voir ça. Car il est bien trop content d'être esclave comme tout le monde* ¹³².

Que des psychanalystes, des psychiatres et des psychologues dans l'impasse de la crise culturelle bourgeoise actuelle se survivent par l'absorption de ces drogues sous-nietzschéennes, c'est leur affaire. Que des intellectuels bourgeois et petits-bourgeois, en les absorbant aussi, s'évitent d'ouvrir les yeux

sur la mort de leur monde social à travers le fantasme d'une mort anthropologique et cosmique, soit ! Reste la masse des « sots » des « esclaves » dont nous sommes et à laquelle nous nous adressons.

La société capitaliste actuelle développe en nombre croissant et en intensité accrue les cas de névroses et de psychonévroses. Tout en sachant que ce processus pathogène ne cessera qu'avec la société en question, il faut néanmoins agir sans attendre, au moins ponctuellement et sectoriellement. Cela veut dire qu'il est inévitable aujourd'hui de recourir, notamment vis-à-vis de nombreux jeunes, à des pratiques psychothérapeutiques.

Dans ce champ d'action, l'héritage freudien, la pratique analytique et la théorie sans laquelle elle ne peut pas fonctionner sont incomparables. Encore faut-il les tirer de l'ornière, du borborygme fantasmagorique lacaniens. Il faut alors effectuer un vrai retour à Freud, à la part scientifique, matérialiste que l'on peut trouver dans ses œuvres, à l'exclusion des dévergondages idéologiques qu'il a nourris ou encouragés, surtout vers la fin de sa vie.

Bref, la situation actuelle de la psychanalyse requiert à la fois, sur le plan théorique, le retour au matérialisme freudien et l'articulation de ce matérialisme au matérialisme historique, et, sur le plan pratique, une ouverture sur des formes d'expériences plus vastes que celle du traitement tel qu'il demeure réglé et enfermé par le protocole de Freud.

Selon ce protocole, la victoire progressive du patient sur les résistances faisant obstacle au dévoilement des contenus de son inconscient, et sa transformation de patient en agent, à travers le transfert et son dépassement, exigent que tout se déroule en présence et sur le divan de l'analyste. Mais ces exigences provenaient surtout de l'impossibilité de parler des choses sexuelles ailleurs que dans le cabinet de cet analyste. Nous n'en sommes plus là, maintenant que ces choses envahissent ouvertement la scène publique et le champ des propos tenus dans la famille et à l'école.

Dès lors, il nous paraît que l'expérience analytique pourrait s'éloigner du magistère exercé sur elle par les patentés du freudisme ou soi-disant tels. Cet éloignement pourrait s'effectuer, d'une part, du côté de l'individu lui-même s'adonnant à des formes d'expériences auto-analytiques et, d'autre part, du côté de la vie collective au sein de laquelle pourraient se

développer des formes d'expériences analytiques de type communautaire.

A l'intérieur du protocole freudien lui-même, il est suffisamment apparu que le patient en devenant agent, comme nous l'avons répété, vit déjà une manière d'auto-analyse. On sait d'ailleurs jusqu'où Karen Horney a poussé dans l'investigation de cette voie¹³³. Mais on sait aussi que les coteries freudiennes, soucieuses de préserver leurs sources de revenus, lui ont opposé l'impossibilité de vaincre les résistances et d'opérer le transfert hors de la présence de l'analyste.

Il convient ici de distinguer entre le cas de ceux qui souffrent au point d'avoir besoin du recours au thérapeute, et le cas, beaucoup plus général, de ceux qui cherchent à élucider les rapports existants, en eux, entre leur conscience et leur inconscient. Après tout, l'enseignement de Lacan n'invite-t-il pas, lui-même, à entrer dans cet ordre de considérations qui déborde le champ des cas pathologiques ou vécus comme tels ?

Cette distinction étant faite, et ayant réservé aux thérapeutes leur domaine, celui où ils sont aujourd'hui indispensables, on peut voir que le changement des mœurs et des représentations relatives à la vie sexuelle rend le projet d'auto-analyse beaucoup moins irréalisable pour un nombre croissant d'individus qu'au temps de Karen Horney. En outre, l'instauration d'une éducation sexuelle qui, en ne se bornant pas à des références physiologiques et à des descriptions d'organes, diffuserait les concepts fondamentaux du freudisme, constituerait une condition essentielle à l'accomplissement d'activités auto-analytiques. Dans cette perspective, pourquoi des psychanalystes ne s'adonneraient-ils pas, dans les écoles, à un enseignement méthodique du freudisme ?

En relation avec de tels développements pédagogiques, il est aisé d'imaginer que les relations inter-individuelles pourraient englober, de façon de plus en plus délibérée, les préoccupations psychanalytiques. Bref, le dévoilement des contenus de l'inconscient ne saurait demeurer encore longtemps l'acte d'un individu isolé en présence ou en l'absence d'un analyste. Car toutes les recherches qui ont cours, notamment dans les jeunes générations, dans la direction de nouvelles formes de la vie sexuelle impliquent et annoncent une prise de conscience croissante des rapports entre les processus psycho-sexuels et les processus socio-historiques.

Tant que l'expérience analytique demeurera la chasse gardée de cénacles et de chapelles, au demeurant asservis aux lois de l'économie capitaliste, seuls, quelques privilégiés pourront bénéficier du traitement inhérent à cette expérience, et la masse croissante des névrosés sera vouée à l'angoisse insurmontable, au désespoir et à la mort, en raison de l'insuffisance en psychothérapeutes et en équipements psychiatriques propre à nos sociétés.

Nous ne croyons pas, pour notre part, que le capitalisme en son extrême décadence puisse, même si ses maîtres le voulaient, répondre aux besoins psychiatriques croissants. Sur ce point, comme sur les autres, la satisfaction des besoins fondamentaux exige la destruction par la révolution prolétarienne du mode de production capitaliste. Et, plus fondamentalement, l'opacité qui affecte les processus psycho-sexuels ne pourra pas être éliminée tant que persisteront les rapports capitalistes de production qui sont la source actuelle de l'idéologie bourgeoise tendant précisément à répandre une opacité spécifique sur tous les faits humains.

Il reste que les psychanalystes, les psychiatres et les psychologues, ainsi que ceux que l'on appelle les « travailleurs sociaux » tout en participant à la lutte des classes, ne peuvent en attendre l'issue pour s'adonner à leurs tâches médicales ou paramédicales. De ce point de vue, c'est dès maintenant qu'il convient de contribuer à l'orientation scientifique des activités en question. L'ouverture de la psychanalyse et son arrachement aux monopoles qui l'étouffent, nous paraissent s'inscrire dans cette perspective.

A ce niveau, le lacanisme n'est rien d'autre qu'un blocage. Il usurpe le patronage de Freud pour détourner vers des spéculations obscurantistes une partie de ceux qui pourraient s'emparer du problème brûlant des atteintes graves portées au psychisme de nombreux individus par l'exploitation capitaliste et toutes les formes d'oppression et de répression qui l'accompagnent en vue de la préserver. Entre les entreprises lucratives de soi-disant adaptation des individus à la société environnante pratiquées par les analystes américains ou d'inspiration américaine et la régression lacanienne vers une sorte de nouveau moyen âge spéculatif, une voie existe pour la psychanalyse dans l'esprit initial de Freud et dans l'intérêt de ceux qui, malades ou non-malades, ont un urgent besoin d'elle.

La métapsychanalyse de Lacan

En publiant, à nouveau, sa thèse de doctorat de 1932, sur *la Psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Lacan nous permet de mieux comprendre son cheminement intellectuel.

La thèse, en effet, montre que son auteur ne disposait pas encore, à ce moment-là, du système qui sera le sien par la suite. La thèse révèle un certain éclectisme au sein duquel des concepts et des thèmes conceptuels provenant de plusieurs traditions psychiatriques, de divers courants psychologiques, enfin de la psychanalyse sont juxtaposés, plutôt qu'organiquement articulés. Bref, elle donne une image de Lacan avant le lacanisme et pose la question de savoir ce qui a survécu de cet ancien univers mental dans le système actuel offert comme l'interprétation vraie de l'œuvre de Freud, mais aussi comme sa rectification.

S'agissant du traitement et de l'élucidation de la psychose paranoïaque, notre auteur estime que le problème se pose par rapport à la synthèse psychique dont il nous dit : *Cette synthèse nous l'appelons personnalité, et nous tentons de définir objectivement les phénomènes qui lui sont propres, en nous fondant sur leur sens humain*. Il précise quant aux « phénomènes dits de la personnalité » qu'il faut : *tenir compte d'une cohérence qui leur est propre et se définit par ces relations de compréhension, où s'exprime la commune mesure des conduites humaines* ¹³⁴.

En vérité, Lacan essaie, à l'époque, de concilier des vues humanistes, personalistes et spiritualistes, courantes dans le milieu psychiatrique français, et la recherche des conditions organiques dont partent les phénomènes qu'il étudie. La définition qu'il se donne du désir montre assez bien ce cheminement difficile sur le terrain mouvant de la psychiatrie. Le désir, écrit-il, *se caractérise par de certaines oscillations organiques dites affectives, par une agitation motrice, qui selon les cas est plus ou moins dirigée, par certains fantasmes enfin, dont l'intentionnalité objective, sera, selon le cas, plus ou moins adéquate ; quand une expérience vitale donnée, active ou subie, a déterminé l'équilibre affectif, le repos moteur et l'évanouissement des fantasmes représentatifs, nous disons par définition que le désir a été assouvi et*

*que cette expérience était la fin et l'objet du désir*¹³⁵. Comme nous sommes loins, n'est-ce-pas, de la conception selon laquelle le désir est présentifié par la libido !

En fait, dans son étude du cas « Aimée », Lacan découvre, pour son compte, l'importance de l'histoire vécue de l'individu en formation et il en vient à l'idée que la personnalité, avec ses troubles, est le produit de cette histoire. Par là s'annonce ce qui devait irrésistiblement le conduire à Freud et lui faire abandonner les éléments éclectiques, véhiculés autour de lui et en lui, par les traditions psychiatriques.

La conjonction entre Lacan et le freudisme ne peut être correctement comprise que si l'on tient compte de la situation de la psychanalyse au moment où il s'est engagé dans son mouvement, et de l'héritage idéologique qu'il véhiculait, lui-même, au moment de la rencontre.

On rappellera que le nazisme a provoqué la destruction des cercles freudiens d'Europe centrale et l'immigration forcée de nombre d'analystes aux États-Unis. La mort de Freud intervient au moment où « il était minuit dans le siècle », et où les disciples doivent, pour la plupart, affronter des problèmes de survie auxquels ils n'étaient pas préparés. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la psychanalyse a survécu, mais à quel prix ! Le mouvement a pour centre les États-Unis ; il s'est adapté et il cherche à « adapter » ceux qui ont recours à ses thérapeutes. De la puissance contestataire de la pensée de Freud, de son inquiétude relative au destin de la société occidentale, il ne reste plus grand chose. Lacan, en rejoignant ce mouvement, en est venu à éprouver une insatisfaction par rapport à l'usage généralement fait de l'héritage freudien, et une volonté de retourner aux sources et de rectifier une théorie de plus en plus aplatie et aplatissante.

Mais ce Lacan qui piaffe d'impatience, a un passé, un héritage qui lui sont propres. A le lire, de la thèse de 1932 au dernier tome paru du Séminaire, en 1975, on discerne un univers mental de formation ancienne dans lequel les lettres gréco-latines, les auteurs philosophiques les plus classiques, les écrivains religieux, notamment mystiques, ont joué un rôle constituant. A cela est venu s'ajouter, plus tard la lecture de Heidegger qui n'a paru subversif qu'à ceux qui ne savaient pas le lire, mais dont Lacan a compris qu'il ramenait la spéculation moribonde de notre temps à la « *philosophia perennis* » chère

aux vieux scolastiques. C'est ce Lacan là qui va tenter d'élaborer une interprétation-rectification de l'œuvre de Freud et qui va faire figure, surtout après le discours de Rome, en 1953, de leader de l'opposition dans l'Internationale psychanalytique au point d'en être, plus tard, chassé.

En somme, à l'extrême opposé de Reich et de Marcuse qui avaient tenté une certaine critique de gauche (allant même jusqu'au gauchisme) de la psychanalyse, Lacan était porté, par la convergence de multiples facteurs, à en entreprendre une critique de droite, il faudrait même dire d'extrême-droite. Délibérément ou pas, (nous n'en savons rien, et cela n'a pas d'importance), Lacan s'emploie, depuis plus de vingt ans, à échaffauder une version du freudisme qui repose sur l'éradication de tout ce que cette doctrine pouvait comporter originellement de matérialiste. C'est en cela que le lacanisme représente l'aile d'extrême-droite de la psychanalyse considérée dans sa situation actuelle.

Ses attaques convergentes contre le concept de relation objectale, contre la théorie des stades de la sexualité infantile, contre la théorie des pulsions, contre la théorie du refoulement comme résultant des pressions sociales introjetées et contre la notion d'affect tendent toutes à couper la doctrine freudienne des bases et conditions biologiques, organiques, physiologiques dont son fondateur avait sans cesse affirmé la réalité capitale. Ainsi séparé de la vie animale se déployant dans l'être humain, le freudisme (mais est-ce encore lui ?) révisé et rectifié par Lacan est devenu une sorte de béance dans laquelle notre super-révisionniste a jeté le bric-à-brac néo-saussurien et post-heideggerien qui lui tient lieu de pensée. Nous avons alors un système que nous appellerons une métapsychanalyse à l'intérieur de laquelle les thèmes du refoulement originaire, de la fonction symbolique comme seule réalité vraie, du désir énigmatique, de l'amour impuissant et de la répétition comme épiphanie de la mort renvoient l'un à l'autre sous l'égide du phallus, mystère des mystères et signifiant des signifiants.

Apparemment vigilant à l'égard de l'idéologie des psychanalystes d'Outre-Atlantique, renvoyés avec mépris à l'« american way of life », quand ce n'est pas aux « human relations » et à l'« human engeeniring », Lacan ne révèle aucune méfiance à l'égard de lui-même comme porteur d'idéologie. Il profère des platitudes sur la famille, sur le capitalisme, sur le racisme ou

sur les femmes en les rattachant prétentieusement à sa vision globale et sans se demander s'il n'y a pas là les signes que cette vision est idéologiquement parasitée.

Comment un homme qui a consacré tant d'heures à l'œil et au regard, aux appareils d'optique et à ce qu'il appelle la « pulsion scopique », n'a-t-il pas accordé quelque attention à la théorie marxiste de l'idéologie et à la comparaison que Marx établit entre le processus idéologique et le renversement de l'image rétinienne ? Du moins, nous n'en voyons pas trace dans ses publications ¹³⁶.

La métapsychanalyse de Lacan n'échappe pas à l'emprise générale de l'idéologie dominante de notre société. Elle y échappe d'autant moins qu'elle est elle-même une idéologie. Et si nous avons, à plusieurs reprises, insisté sur la nécessité d'une articulation de la psychanalyse au matérialisme historique, c'est précisément que ce dernier par sa théorie de l'idéologie offre au « champ freudien », la possibilité de se libérer, à des conditions déterminées hors de lui, de l'inversion et des déformations idéologiques qu'il subit avec Lacan et avec les autres.

L'idéologie proprement lacanienne est une idéologie de la mort dans laquelle la déréliction d'origine chrétienne intégriste est relayée par la tragédie, fantasme de l'impuissance, d'origine heideggerienne. Cette idéologie obscurcit les processus psychosexuels découverts et étudiés par Freud et elle conduit la psychanalyse, pour autant que celle-ci se laisse faire, « à travers les défilés du signifiant » vers l'impasse de la logomachie. En fait, la psychanalyse ne pourra, un jour, devenir une science qu'en tournant le dos à l'avatare idéologique du lacanisme.

Trois termes se sont trouvés vulgarisés, depuis moins de dix ans, par les exercices verbaux lacaniens : le *désir*, le *discours* et la *lecture*. Il est temps de les dénoncer.

Le désir, en un sens correct et suffisant, c'est le besoin rapporté à son objet ; le désir sexuel, c'est le besoin sexuel rapporté à l'objet dont l'individu attend la satisfaction. Le désir, dans le sens d'origine lacanienne, c'est une énigme ; c'est le mouvement qui porte l'individu vers tout plutôt que vers ce qu'il croit être l'objet de ce mouvement. Ainsi traité, le désir est idéologique. Il est la référence à une soi-disant insatiabilité permanente des êtres humains qui, à la limite, rend dérisoire les efforts des masses pour obtenir la satisfaction de leurs

besoins vitaux. Toute tentative pour séparer le désir des besoins est une canaillerie réactionnaire.

Le discours, en un sens valable, ne peut être, généralement, que l'expression verbale de la pensée, ou dans la terminologie des linguistes, l'ensemble des énoncés, des messages. Et cela suffit bien. Dans un sens de provenance lacanienne, le discours serait la pensée réduite à la loi des signifiants. Lacan parle ainsi du « discours analytique », du « discours philosophique » ; d'autres parlent du « discours idéologique », du « discours de telle ou telle institution », voire du « discours d'un individu ». Cet usage pseudo-linguistique et, en vérité, idéologique du terme discours tend à escamoter les contenus réels de la psychanalyse, de la philosophie, des idéologies ou des institutions qui doivent être recherchées dans les rapports sociaux de production, et à ramener les contenus en question à des oppositions grammatologiques. Dans la foulée de Lacan, nos gauchistes inconscients parlent, à l'occasion, du « discours de la science », comme source spécifique d'oppression. C'est ce que l'on appelle l'obscurantisme sans rivage.

Enfin, la lecture, c'est tout simplement et exclusivement la conduite consistant à lire ce qui est écrit, à enregistrer et à déchiffrer, si l'on préfère, le message écrit. Dans un sens dont Lacan, mais aussi quelques autres faisant dans le structuralisme sont responsables, la lecture signifie la saisie, la compréhension, l'interprétation de presque toute chose. Il y a la lecture d'un paysage, d'un film, d'un tableau, d'un monument, d'un fait divers, de la situation d'un pays, etc. Le vice de cet usage réside dans l'assimilation de toutes les formes de l'expérience humaine à la saisie d'un texte écrit. Là encore la linguistique (structurale) est érigée en modèle universel au détriment, d'ailleurs, de sa spécificité scientifique et les vues les plus « impressionnistes » de n'importe quelle individualité sont tenues pour une « lecture » qui vaut bien celle de la science. Comme on le voit, la « lecture » penche du côté où elle devait tomber, celui de l'obscurantisme.

Alors, délivrons-nous de l'usage jargonnant, parasitaire et idéologique des mots désir, discours et lecture. Et sachons comprendre que les manifestations de la pensée ne peuvent être étudiées scientifiquement que si l'on renonce, une fois pour toutes, à les tenir pour autonomes. Car, c'est cette illusion

d'autonomie qui entretient toutes les formes de l'obscurantisme actuel.

Dans cet obscurantisme, la métapsychanalyse de Lacan exprime quelque chose et sert à quelque chose. Nous allons essayer, pour finir, de le discerner.

Ce que ce système idéologique, greffé sur la psychanalyse, exprime, c'est la régression à laquelle la pensée bourgeoise est condamnée du fait que le mode de production capitaliste rencontre aujourd'hui, à l'époque de l'impérialisme et de la révolution prolétarienne, des limites désormais infranchissables et qu'il soit voué à un face à face avec sa propre mort historiquement inévitable.

Avec Hegel, la philosophie a atteint tout ensemble son point culminant et sa mort. Depuis, elle se survit à travers des formes dégradées de répétition : Husserl répète Descartes et Kant en s'enfermant dans une interminable propédeutique à une impossible philosophie ; Heidegger répète Nietzsche et Husserl en les combinant mais sans parvenir à restaurer l'ontologie de ses vœux.

Durant la phase impérialiste des cent dernières années, cet automatisme de la répétition idéologique s'est aggravé ; il n'y a plus de philosophies, il y a, dans le meilleur des cas, des historiens de ce que fut la philosophie.

Reprenant, sur le terrain de la psychanalyse, le jeu de la spéculation philosophique sans prendre garde que ce jeu n'est plus que l'ombre de lui-même, Lacan ne pouvait guère faire mieux que remâcher Nietzsche, Heidegger et ce qu'il reste de pensée dans ce que l'on appelle le catholicisme intégriste. La fascination qu'exercent sur lui les thèmes de la répétition et de la mort nous livre le contenu historique de sa construction intellectuelle.

Point n'était besoin cependant de recourir à Freud pour exécuter une manière de symphonie funèbre du monde capitaliste en train de mourir. Certes. Mais la singularité du lacanisme réside dans son installation aux confins de la spéculation philosophique, expression du passé, et de l'expérience analytique, annonciatrice, à son plan, de l'avenir. C'est cette position dans l'idéologie contemporaine qui nous permet de comprendre à quoi sert ce système intellectuel dont nous venons de voir ce qu'il exprime.

Il sert à émousser la pointe contestataire du freudisme et à tirer de la psychanalyse les raisons de désespérer que la classe dominante a intérêt à cultiver chez les intellectuels. Il sert à empêcher que le mouvement psychanalytique trouve, au-delà de Reich et de Marcuse, les moyens de son articulation au marxisme.

Peu importe les intentions, apparemment obscures, de Lacan lui-même, pour juger de la portée d'une œuvre qui, malgré ses invocations socratiques, est déjà une œuvre écrite. Cette œuvre n'est ni une élucidation de celle de Freud, ni une novation par rapport à elle. C'est une régression sur toute la ligne et, sans doute, la forme la plus achevée de l'obscurantisme contemporain, faite pour plaire à ces intellectuels petits-bourgeois qui se croient un tempérament aristocratique et qui, plus que de tout autre chose, ont une peur insurmontable de la révolution prolétarienne.

Le style de Lacan confirme pleinement ce que nous venons de dire du contenu et de la fonction de sa pensée. Ce style de plus en plus allusif, précieux, abscons et contorsionné, à la manière d'un exercice de pantomime, a pour but avoué de décourager la compréhension et de protéger les cercles concentriques des divers degrés de l'initiation à la pensée du Maître.

A la télévision, notre personnage s'écrie : *Il suffit de dix ans pour que ce que j'écris devienne clair pour tous*¹³⁷. En vérité, ce problème n'en est pas un. Car, dans dix ans, le cours même de l'histoire aura fait justice du lacanisme qui n'intéressera plus personne.

CHAPITRE III

ALTHUSSER

la scolastique de la bureaucratie

Marxisme et stalinisme : la situation d'Althusser

Louis Althusser, professeur de philosophie, membre du Parti communiste français, a entrepris, depuis 1960, à partir de sa double localisation sociale et politique, une tâche apparemment considérable : celle de retrouver la pensée authentique de Marx par-delà les altérations qu'elle a subies dans la société bourgeoise et à l'intérieur même de son propre parti.

En intitulant *Pour Marx*¹³⁸ un recueil d'articles déjà publiés entre 1960 et 1965, notre auteur se pose en défenseur de Marx non seulement contre les divers tenants de l'anti-marxisme mais encore et surtout contre ceux qui, en se réclamant du marxisme, ne l'ont pas correctement compris et en ont présenté des images déformées et déformantes. Sur quoi donc se fonde une telle prétention d'être seul, avec un groupe d'amis, à exprimer en rigueur, à cent ans de distance, l'essence du marxisme ?

Apparemment, elle ne se fonderait pas sur l'existence d'un courant, d'une tendance à l'intérieur du mouvement ouvrier, encore qu'Althusser n'ait toujours pas cessé aujourd'hui d'appartenir au PCF. A l'en croire, cette prétention serait fondée sur une approche spécifique de l'œuvre de Marx, principalement du *Capital*, qualifiée de lecture et même, comme nous le verrons plus loin, de lecture symptomale¹³⁹.

Des débats et des polémiques ont eu lieu et se poursuivent autour des thèses exposées par Althusser et les althussériens au

nom de leur lecture de Marx. Mais, presque toujours, les critiques d'Althusser ont accepté de se placer sur le terrain que celui-ci avait lui-même choisi, c'est-à-dire des textes considérés comme les résultats d'une production spécifique, relativement isolable de l'ensemble des processus sociaux concomitants.

Plutôt que de suivre les uns et les autres sur ce terrain, nous entendons préalablement nous interroger sur ce que l'histoire du mouvement ouvrier révolutionnaire révèle du marxisme avant toute interprétation produite à son propos par tel ou tel commentateur.

Rappelons que la naissance du marxisme est contemporaine de l'apparition sur la scène de l'histoire du prolétariat comme classe révolutionnaire. La découverte du matérialisme historique, en 1845, et la première exposition de la théorie de la lutte des classes, de la conception du socialisme scientifique et de la stratégie de la révolution prolétarienne, dans le *Manifeste du Parti communiste* de 1848, correspondent à la montée du prolétariat en Europe et à la création d'organisations de combat comme la Ligue des communistes dans laquelle Marx et Engels jouèrent un rôle décisif.

Par la suite, l'analyse scientifique par Marx du mode de production capitaliste s'élabore et se développe en relation directe avec la construction de la première association internationale des travailleurs ; en 1864, Marx participe à la fondation de la Première Internationale, en 1867, il publie le premier livre du *Capital*. A y regarder de près, aucune thèse fondamentale de Marx, d'Engels et de leurs successeurs n'est séparable quant à sa genèse et à son développement des stades successifs par lesquels le mouvement ouvrier révolutionnaire est passé de 1845 à nos jours.

Cela ne veut pas dire que les vérités découvertes par le marxisme se limitent à une portée circonstancielle. Mais cela signifie que l'expérience ayant fourni ses bases à l'établissement de ces vérités et permettant d'en administrer les preuves n'est autre que l'histoire, en tant que déploiement de la lutte des classes, singulièrement depuis cent cinquante ans de la lutte du prolétariat contre la bourgeoisie. Avant tout commentaire, toute interprétation et toute « lecture » symptomale ou non-symptomale, le marxisme se définit donc lui-même comme l'expression consciente, objective, scientifique du mouvement

ouvrier révolutionnaire dont le déploiement historique, en mettant en question l'existence du mode de production capitaliste, permet de comprendre la nature des modes de production antérieurs et de poser pratiquement d'abord, théoriquement ensuite, la question d'un mode de production suivant. Et nous aurions honte de rappeler ces données fondamentales, faisant figure de banalités pour les esprits informés, si, précisément, la démarche intellectuelle d'Althusser ne les avait pas implicitement traitées comme négligeables.

Non, Marx n'est pas un savant de formation philosophique qui, en lisant Smith et Ricardo, aurait, en vertu de son génie propre, découvert la loi de la valeur et celle de la plus-value. C'est un militant ouvrier révolutionnaire qui, sur la base de l'expérience du prolétariat combattant, est parvenu à une conception scientifique de la révolution prolétarienne et, par voie d'extension, du devenir général des sociétés humaines. Et tout le marxisme, au temps de son fondateur et jusqu'à nous, s'organise à partir et autour de l'expérience révolutionnaire du prolétariat et de la vie de ses organisations.

Il n'existe pas d'interprétation ou de « lecture » du marxisme ayant eu ou ayant la moindre indépendance par rapport à la lutte organisée du prolétariat contre la bourgeoisie.

La critique de Bernstein par Kautsky, celle du réformisme social-démocrate par Lénine, celle de Staline par Trotsky, enfin la critique trotskyste actuelle des diverses variétés de stalinisme et de glissement vers le stalinisme ne sont pas des interprétations intellectuelles de l'œuvre de Marx justiciables de l'exégèse académique ; ce sont des expressions du mouvement ouvrier révolutionnaire dans sa lutte contre la bourgeoisie et contre les tenants de la bourgeoisie à l'intérieur même des organisations se réclamant du prolétariat.

De la théorie de la plus-value à celle de l'État, de la conception de la lutte des classes à la stratégie de combat du prolétariat, enfin de la dialectique au matérialisme historique et dialectique, toutes les thèses fondamentales du marxisme n'ont cessé de se développer et de s'enrichir en relation directe avec les organisations de la classe ouvrière et avec leur expérience. Au début de notre siècle, cinq ans après la mort d'Engels, les tentatives wilhelmiennes d'intégration, c'est-à-dire d'asservissement du prolétariat allemand au II^e Reich et à son impérialisme, déterminent, chez certains dirigeants de la social-

démocratie, des pratiques de collaboration de classe dont le révisionnisme de Bernstein n'est que l'expression idéologique. Malgré son refus du révisionnisme, Kautsky sera ultérieurement entraîné par la bureaucratisation de l'appareil social-démocrate (syndical et politique) à fournir une justification idéologique réformiste à cette dégénérescence. Aussi la défense et l'enrichissement du marxisme seront-ils l'œuvre d'une aile gauche anti-réformiste et anti-impérialiste de la Deuxième Internationale dont Rosa Luxemburg, Lénine et Trotsky seront les principaux représentants.

Les trois révolutions russes et par-dessus tout la révolution prolétarienne d'Octobre 1917 et ses répercussions internationales ont déterminé l'essor du marxisme tel qu'il s'exprime dans les œuvres de Lénine et de Trotsky. La dégénérescence bureaucratique du Parti bolchévique, à partir de 1923, et la dégénérescence consécutive de l'État ouvrier en Russie et de la Troisième Internationale dans le monde ont engendré l'idéologie bureaucratique contre-révolutionnaire stalinienne.

En fait, le stalinisme, c'est d'abord l'usurpation du pouvoir ouvrier par une couche bureaucratique d'essence petite-bourgeoise, c'est ensuite le système de gouvernement de cette couche (répression massive allant jusqu'au terrorisme d'État, à l'intérieur, et collaboration avec l'impérialisme, à l'extérieur), c'est enfin, sous l'étiquette fallacieuse du « marxisme-léninisme », une idéologie anti-marxiste de justification du pouvoir de l'appareil bureaucratique et de sa collaboration internationale avec l'impérialisme. Contre ces trois aspects du stalinisme, s'est constitué et développé ce que l'on appelle le trotskysme et qui n'est rien d'autre que le marxisme d'aujourd'hui dans sa pratique militante et dans sa conception scientifique, inséparables l'une de l'autre.

Quant à l'histoire du marxisme, en tant que trotskysme, elle est elle-même inséparable de l'histoire de la Quatrième Internationale, et des luttes se déroulant aujourd'hui autour d'elle et se traduisant sur le plan théorique, par la critique radicale des tendances révisionnistes, même lorsqu'elles se réclament du trotskysme.

La compréhension de l'œuvre de Marx n'est possible qu'à travers toute l'expérience historique, à la fois positive et négative, du mouvement ouvrier révolutionnaire, depuis la mort de l'auteur du *Capital*. Car le côté théorique du marxisme est

inséparable de son côté pratique, ainsi que ses fondateurs et leurs continuateurs l'ont maintes fois affirmé.

Nous ne ferons pas à Althusser l'injure de croire qu'il ignore des vérités aussi triviales. Mais nous comprenons parfaitement que de là où il se trouve, c'est-à-dire au PCF, il lui soit tout à fait impossible de partir de ces données fondamentales et même de les intégrer avec sérieux à sa démarche intellectuelle. Il nous reste, l'ayant lu, à nous demander ce que signifie son « interpellation » de Marx et quelle est la portée de son interprétation du marxisme, présentée surtout comme une « lecture » du *Capital*.

La mise en mouvement de notre auteur provient de toute évidence du XX^e congrès du PC de l'U.R.S.S. (février 1956). Comme d'autres intellectuels staliniens, Althusser a eu le sentiment, à ce moment-là, qu'une nouvelle époque s'ouvrirait devant les membres des partis communistes, en général, et devant les intellectuels de ces partis, en particulier. Rompu à la prudence par des années de présence le plus souvent silencieuse à l'intérieur de son parti, il ne va pas se risquer dans une entreprise de mise en question politique du stalinisme. Il va s'en tenir à un effet du stalinisme, particulièrement pénible pour les intellectuels de la maison, à savoir le dogmatisme.

Pour combattre le dogmatisme, sans inquiéter outre mesure les responsables de l'appareil, il n'y a, au fond, qu'une voie, celle d'un retour aux sources, en l'occurrence à la source des sources : Marx et son *Capital*.

Finalement, l'exemple vient de haut. Car, à Moscou, Khrouchtchev et ses amis couvrent leur critique du « culte de la personnalité de Staline » et leur exaltation de la « direction collective » de ce qu'ils appellent un retour au léninisme. Mais il y a lieu de comprendre que ce qui importe à Krouchtchev et à son groupe, c'est de préserver le pouvoir parasitaire de leur appareil bureaucratique contre la révolution politique qui a commencé, en 1953, à Berlin-Est, qui va bientôt surgir dans toute sa force en Pologne et en Hongrie et qui menace en U.R.S.S. même. Ce qu'Althusser prend pour une ouverture vers la dédogmatisation au sommet du P.C. de l'U.R.S.S., c'est en réalité la crise du stalinisme et les palliatifs que les dirigeants des partis communistes vont tenter de lui opposer, selon des formes variant avec les circonstances et les pays, de 1956 à nos jours.

Pendant que Thorez livre ses derniers combats d'arrière-garde, au nom du stalinisme ancienne manière, contre la mise à jour du stalinisme par le groupe de Khrouchtchev, Althusser publie ses premiers commentaires du marxisme comme une contribution au processus de dédogmatisation qu'il croit alors en bonne voie. Quelques mois après la mort de Thorez, il lance son *Pour Marx* et son *Lire le Capital* comme des manifestes de ce retour aux sources grâce auquel on pourrait à la fois appartenir à un parti communiste et philosopher librement.

Les commentaires althussériens, sortis de la serre chaude de la rue d'Ulm, vont susciter réserves et oppositions parmi les spécialistes du « travail idéologique » de la direction du P.C.F.

Garaudy, partisan d'une pratique ouverte de la collaboration de classe, professe un « humanisme sans rivage » qui le conduira finalement hors du mouvement ouvrier et hors du marxisme, en vertu d'une involution vers son christianisme originel. Aussi s'oppose-t-il à la critique par Althusser de l'humanisme du Jeune Marx et à l'insistance de l'auteur de *Pour Marx* à établir que le marxisme n'est pas et ne peut pas être un humanisme. De l'autre côté, Mury se raidit contre la dénonciation des crimes de Staline dans laquelle il découvre ce que les maoïstes, qu'il rejoindra finalement, appellent le révisionisme des dirigeants de l'U.R.S.S. Aussi reproche-t-il à Althusser de produire une conception désincarnée du marxisme et de méconnaître la lutte des classes comme fondement objectif du marxisme.

Pris entre ces deux feux, que va devenir Althusser ? Paradoxalement, pour ceux qui ignorent les pratiques de la bureaucratie stalinienne, mais normalement pour les autres, c'est lui seul, des trois, qui demeurera dans les rangs du P.C.F. Il faut, en effet, comprendre que les partis staliniens pratiquent une politique de collaboration de classes, mais que, pour ce faire, ils ont besoin de se réclamer idéologiquement de la lutte révolutionnaire du prolétariat ; d'où l'élimination de Garaudy qui a vendu la mèche. Il faut aussi comprendre que ces mêmes partis ne peuvent supporter la mise en question de leur pratique de collaboration de classes par tel ou tel de leurs militants ; d'où le départ de Mury qui a cru à la lettre de l'idéologie stalinienne.

Reste donc Althusser dont l'appareil, sous la direction de Waldeck-Rochet, puis de Marchais, va découvrir que ses spéculations peuvent être utilisées dans les milieux intellec-

tuels, notamment contre la révolte qui gronde dans les cellules d'étudiants. Les spécialistes du « travail idéologique » du P.C.F. et aussi ceux du P.C. de l'U.R.S.S. découvrent que les travaux d'Althusser préservent l'essentiel de ce qui doit être préservé : ils ne mettent pas en question politiquement le stalinisme, la dégénérescence des États ouvriers, le pouvoir de la bureaucratie ; mieux, ils détournent de ces problèmes l'attention des intellectuels contestataires pour l'orienter vers l'exploitation difficile d'un continent théorique qui serait le marxisme.

Avides de connaître le marxisme, les nouvelles générations d'étudiants ne trouvent guère de quoi satisfaire leur appétit ni à la Sorbonne ni dans les meetings du P.C.F. Althusser leur donne le sentiment qu'il détient des clefs laborieusement ciselées pour ouvrir ces portes-là. Quelques étudiants, ceux de philosophie, se mettront à lire Althusser, et calmeront, pour un temps, leurs angoisses politiques par un chloroforme spéculatif. Les autres feront confiance aux premiers pour admettre qu'il y a là une affaire sérieuse dont les althussériens sont seuls à connaître les arcanes.

Pendant qu'on bavardera interminablement à propos de la « lecture symptomale », de la « sur-détermination » et de la « structure à dominante », on ne s'interrogera pas ou l'on s'interrogera moins sur la nature bureaucratique et contre-révolutionnaire des partis communistes et des États dirigés par eux.

Sans doute, tous les althussériens n'entreront pas ou ne resteront pas dans le parti de leur maître ; certains deviendront maoïstes, d'autres aboutiront à la Ligue communiste, d'autres enfin se réclameront d'un gauchisme simplement saupoudré d'althussérisme. Dans tous les cas, au P.C.F. ou ailleurs, l'influence althussérienne jouera le rôle d'un euphorisant idéologique ou d'un lénifiant spéculatif entravant l'accès au marxisme militant et à sa critique radicale du rôle contre-révolutionnaire des appareils dans le mouvement ouvrier.

De la théorie Althusser passera à la politique ; il servira de tampon entre l'appareil du P.C.F. et un certain nombre d'étudiants au lendemain de 1968. Il remodelera dans une autocritique certaines de ses positions, en 1972. Il deviendra ce philosophe de la bureaucratie stalinienne que son tempérament avait empêché jadis Lefebvre d'être. Tel nous paraît être la situation, la position de notre auteur. Mais, afin de vérifier ce qui

pourrait encore sembler n'être qu'hypothèses, entrons dans l'édifice intellectuel qu'avec beaucoup de soins et peu de pages il nous a offert.

La question de la fin de la philosophie

Althusser indique très clairement qu'il a lu Marx en philosophe et qu'il cherche à reconnaître dans l'œuvre de Marx, singulièrement dans *le Capital*, une philosophie tout à fait nouvelle et encore inaperçue ou insuffisamment aperçue¹⁴⁰.

Une question préalable doit être ici posée : peut-on à la fois se prétendre marxiste et admettre la légitimité actuelle d'une philosophie, fût-elle qualifiée de radicalement nouvelle par rapport à l'ancienne tradition spéculative ?

Marx nous paraît avoir répondu, par avance, à cette question. On connaît la fameuse XI^e thèse sur Feuerbach : *Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le transformer*¹⁴¹. On doit aussi connaître ce texte, de *l'Idéologie allemande* : *Il faut « laisser de côté la philosophie » [...] il faut en sortir d'un bond et se mettre à l'étude de la réalité en tant qu'homme ordinaire : et quand, alors, on a devant soi des hommes comme Krummacker ou « Stirner », on découvre qu'ils se situent, depuis longtemps « derrière » soi et en-dessous. La philosophie est à l'étude du monde réel ce que l'onanisme est à l'amour sexuel*¹⁴². On doit enfin se rappeler cette déclaration tirée du même ouvrage : *Vouloir transformer la conscience, une conscience séparée des conditions réelles, ce dont les philosophes font une profession, c'est-à-dire une affaire, voilà encore un produit, un élément constitutif de ces conditions existantes. S'élever ainsi en idée au-dessus du monde, c'est l'expression idéologique de l'impuissance des philosophes vis-à-vis du monde. Leur jactance idéologique est démentie tous les jours par la pratique*¹⁴³.

Ces textes ne comportent aucune ambiguïté. Ils montrent que, pour Marx, la philosophie est une idéologie ou, si l'on préfère, une forme déterminée de l'idéologie, et qu'elle ne saurait être autre chose. Ils indiquent aussi que les temps de l'idéologie philosophique sont révolus ; ils annoncent, à travers

la fin de la philosophie classique allemande, la fin de la philosophie en général.

A partir de *l'Idéologie allemande*, il est aisé de comprendre que, pour Marx et Engels, la philosophie appartient désormais au passé. Elle est, pour le mouvement ouvrier révolutionnaire, un certain héritage parce que ses spéculations ont concentré, notamment dans la Grèce du VI^e au III^e siècle avant Jésus-Christ et dans l'Allemagne de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle, l'expression idéologique des affrontements entre les classes sociales. Mais cet héritage spéculatif ne saurait être assumé et dépassé que d'une manière non spéculative, ce qui veut dire d'une manière non-idéologique, non-philosophique.

Or, précisément, Althusser refuse de voir dans le marxisme, expression scientifique du mouvement ouvrier révolutionnaire, la fin historique de la philosophie. Il déclare, à propos des années 50 : *Nous connûmes alors la grande et subtile tentation de la « fin de la philosophie » dont nous entretenaient des textes énigmatiquement clairs de la Jeunesse (1840-1845) et de la coupure (1845) de Marx*¹⁴⁴. Et, sous prétexte, qu'il existerait des conceptions positivistes et pragmatistes de la fin de la philosophie, il renvoie cette question, à la fois, au temps révolu des discussions animées par H. Lefebvre dans le P.C.F. et à l'histoire pré-marxiste de la formation de la pensée de Marx.

Étrangement, il ajoute que le dogmatisme stalinien est désormais fini (déclaration dont on mesurera la naïveté, sincère ou feinte) et *qu'enfin notre lot et notre tâche aujourd'hui est tout simplement de poser et d'affronter ces problèmes au grand jour, si nous voulons donner un peu d'existence et de consistance théorique à la philosophie marxiste*¹⁴⁵.

Or tout cela est complètement erroné. Car, non seulement Marx a pris congé de la philosophie, en 1845, dans les termes que nous avons cités, mais encore Engels, en plein accord avec Marx, écrit, en 1878, dans *l'Anti-Dühring* : *Dès lors que chaque science spéciale est invitée à se rendre un compte exact de la place qu'elle occupe dans l'enchaînement général des choses et de la connaissance des choses, toute science particulière de l'enchaînement général devient superflue. De toute l'ancienne philosophie, il ne reste plus alors à l'état indépendant, que la doctrine de la pensée et de ses lois, la logique formelle et la dialectique. Tout le reste se résout*

dans la science positive de la nature et de l'histoire¹⁴⁶.

Ce sont donc bien le Marx et l'Engels de la maturité qui tiennent la philosophie dans son ensemble pour une idéologie et qui n'en retiennent, à titre résiduel, que, premièrement, la logique formelle devenue, de nos jours, une science particulière liée aux disciplines mathématiques, et, deuxièmement, la dialectique qui ne saurait donner lieu à une étude elle-même dialectique qu'à l'intérieur des expériences et des recherches relevant de la « science positive de la nature et de l'histoire ».

Chez Rosa Luxemburg, Lénine, Trotsky et les autres marxistes, la philosophie est traitée comme idéologie (ex. : *Matérialisme et empiriocriticisme*), et la dialectique est étudiée dans ses sources historiques (ex. : *Cahiers sur la Science de la logique de Hegel*) ou à travers ses manifestations concrètes, particulières dans la nature et dans l'histoire. En revanche, la dégénérescence bureaucratique stalinienne instaurera, en U.R.S.S. et dans les pays apparentés, des chaires universitaires de philosophie dite marxiste. Au moment où Althusser prétend s'éloigner du stalinisme, réduit par lui au dogmatisme, il y revient fondamentalement et s'y enfonce profondément. Car, c'est la bureaucratie stalinienne usurpatrice et parasitaire qui a dénaturé le marxisme et engendré une idéologie contre-révolutionnaire, avec sa philosophie spécifique usurpant l'expression de matérialisme dialectique, et avec sa conception de l'histoire usurpant l'expression de matérialisme historique. Entre le catéchisme stalinien exposé dans *Matérialisme dialectique et matérialisme historique* et les ouvrages d'Althusser, il y a peut-être une dédogmatisation de la forme. Mais il y a sûrement une identité de contenu dans l'effort de restauration d'une philosophie soi-disant marxiste et, en fait, contraire à la critique radicale de la philosophie par Marx, Engels, Lénine et Trotsky. Comment Althusser ne voit-il pas ou ne veut-il pas voir que, sous des apparences verbales marxistes, il contribue à la survie de l'idéologie bureaucratique stalinienne !

A partir de là, il est possible d'apprécier la portée réelle de sa conception de la « coupure épistémologique » qui permettrait de distinguer rigoureusement l'accession de Marx à la science dans la succession de ses œuvres. On sait qu'empruntant à Bachelard cette expression, Althusser a discerné les œuvres de jeunesse de Marx, avant 1845, les œuvres de la coupure

(1845), les œuvres de la maturation, antérieures au *Capital* (1845-1857), enfin, à partir de 1857, les œuvres de la maturité ¹⁴⁷.

Rien de nouveau par rapport au fait, établi par Marx et Engels eux-mêmes, de leur accession, en 1845, à la conception matérialiste de l'histoire. Mais une apparence de novation dans la périodisation de l'œuvre de Marx. Car, selon Althusser, la découverte et la formulation du matérialisme historique, dans *l'Idéologie allemande*, devraient être comprises comme une coupure épistémologique, c'est-à-dire comme une rupture avec une manière de penser pré-scientifique et l'avènement d'une manière scientifique de penser. Or, Bachelard décrit la coupure épistémologique comme un mouvement dialectique se déroulant entièrement dans la sphère de la pensée, supposée par lui autonome ; c'est même en s'autonomisant que la pensée cesserait, dans cette perspective, d'être asservie à l'empirisme, à la « matière des faits », pour devenir une science se donnant à elle-même ses propres normes. Bref, la coupure épistémologique bachelardienne, c'est une représentation idéaliste de l'avènement de la science, réduit au processus de la formalisation. S'agit-il de cela ou de quelque chose de semblable dans la pensée de Marx et d'Engels, en 1845 ?

Là encore, les fondateurs du matérialisme historique ont répondu par avance : *La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle. Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici encore comme l'émanation directe de leur comportement matériel. Il en va de même de la production intellectuelle telle qu'elle se présente dans la langue de la politique, celle des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc., de tout un peuple. Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissants tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et du mode de relations qui y correspond, y compris les formes les plus larges que celles-ci peuvent prendre. La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient et l'être des hommes est leur processus de vie réel* ¹⁴⁸.

Ainsi le matérialisme historique est né comme un renversement de l'ancienne conception des rapports entre la pensée et l'action ou, plus précisément, entre la théorie et la pratique. De la Grèce antique à l'Europe moderne, l'idéologie dominante, sous ses différentes formes, avait fait prévaloir la conception selon laquelle la théorie serait première et la pratique seconde, et selon laquelle toute pratique, toute action découlerait d'une théorie, d'une pensée antérieure. La rupture de Marx et Engels avec cette conception, c'est-à-dire avec l'idéologie dans sa généralité, loin d'être une coupure épistémologique intervenant dans le cours autonome de la pensée, est, au contraire, un refus total d'admettre la réalité d'un tel cours autonome.

C'est l'irruption du prolétariat sur la scène de l'histoire, singulièrement en Angleterre et en France, dans la première moitié du XIX^e siècle, qui détermine la rupture de Marx et Engels avec l'idéologie en même temps que leur découverte de la nature et des fonctions de cette idéologie. L'image du renversement de la dialectique hégélienne, si violemment critiquée par Althusser, n'est certes qu'une image. Elle rend néanmoins mieux compte de la découverte du matérialisme dialectique et historique que le concept de coupure épistémologique qui, appliqué à cette découverte, est un faux concept habité par une mauvaise image.

Dans son autocritique de 1974, Althusser reconnaît s'être abandonné à une déviation théoricienne, tout en maintenant son idée de la coupure et en essayant de la présenter comme étant, en dernière analyse, plutôt politique qu'épistémologique¹⁴⁹. Mais il ne nous explique pas d'où vient cette déviation théoricienne et quelles en sont les racines. Et il ne s'explique pas sur ce que signifie la réduction d'une rupture politique à une soi-disant coupure épistémologique.

En fait, qu'Althusser l'ait voulu ou non, sa conception de la coupure épistémologique tend à dissimuler ou, comme on dit aujourd'hui, à occulter le caractère révolutionnaire du marxisme comme expression de la lutte des classes et comme moyen d'organisation du prolétariat contre la bourgeoisie. En plaquant sur une conception stalinienne du marxisme l'idée bachelardienne de la rupture épistémologique, il contribue à représenter le matérialisme historique comme une novation essentiellement intellectuelle qui ne pourrait être assimilée qu'à la faveur d'une initiation érudite.

Au lieu de s'employer à développer aujourd'hui le marxisme sur la base des luttes de classes réelles de notre temps, l'althussérisme nous convie à traiter l'œuvre de Marx séparément du mouvement historique qu'elle exprime, à en réduire le cours à un cheminement d'idées et à séparer académiquement les textes dits de la maturation des textes dit de la maturité comme si du *Manifeste du Parti communiste* au troisième livre du *Capital* ne se déployait pas une pleine continuité inséparablement révolutionnaire et scientifique. Il ne s'agit donc pas d'une soi-disant déviation théoriciiste ; il s'agit d'un révisionnisme anti-marxiste et d'une diversion ramenant le marxisme à la spéculation, c'est-à-dire à l'idéologie contre laquelle il s'est précisément constitué comme science de l'histoire.

Cependant l'idée de la coupure épistémologique n'est que l'une des pièces de l'arsenal conceptuel althussérien. Et cette pièce est articulée sur la conception du marxisme comme science et comme philosophie. De même que la découverte des mathématiques par Thalès et les autres penseurs ioniens a été suivie de la philosophie de Platon et d'Aristote, de même que la fondation de la physique par Galilée, Newton et d'autres a été suivie des philosophies de Descartes et de Kant, de même la découverte scientifique du « continent histoire » par Marx devrait être suivie d'une philosophie nouvelle qui se trouverait implicitement contenue dans les œuvres de Marx lui-même, singulièrement dans *le Capital*.

A la limite, une « lecture symptomale » d'Althusser nous montrerait que ce dernier, malgré des précautions de langage, s' imagine pouvoir être par rapport à Marx, ce que Platon et Aristote ont été par rapport aux premiers mathématiciens grecs et ce que Descartes et Kant ont été par rapport aux fondateurs de la science physique. Mais qu'est-ce donc que cette philosophie ainsi greffée sur la science aux diverses étapes de son développement ?

L'idée selon laquelle les moments successifs de l'histoire des sciences donneraient lieu à des moments successifs de l'histoire de la philosophie n'est pas une idée marxiste. C'est une idée d'origine kantienne qui a trouvé son expression dans les travaux épistémologiques de Brunschvicg et de Bachelard. Elle est liée à l'effort kantien et néo-kantien d'arracher la philosophie au dogmatisme de la métaphysique classique et de la transformer en une théorie de la connaissance conférant à la

science sa légitimité. Ainsi, Platon, et Aristote auraient donné un fondement intellectuel au savoir arithmétique, géométrique et astronomique des anciens Grecs et, plus tard, Descartes, Spinoza, Leibniz, enfin Kant auraient donné à la science mathématique de la nature de Galilée et de Newton sa légitimation fondamentale.

Or, précisément, le marxisme nous enseigne, à la fois, que l'idéologie philosophique n'a aucune capacité à conférer aux sciences une justification fondamentale dont, au demeurant, celles-ci n'ont nul besoin, et que cette idéologie, même lorsqu'elle prend les sciences pour objet de ses spéculations, exprime essentiellement les rapports sociaux de production d'une époque selon un processus permanent d'inversion.

Le platonisme et l'aristotélisme sont des idéologies de justification de la société grecque qui est elle-même objectivement fondée sur les rapports sociaux du mode de production esclavagiste. La spéculation platonicienne et aristotélicienne sur le savoir mathématique du temps est une partie intégrante de cette justification. Par ailleurs, les doctrines de Descartes, de Spinoza et de Leibniz expriment, chacune à sa manière, les rapports entre les classes de l'Europe du XVII^e siècle. Plus généralement, l'empirisme de Locke exprime idéologiquement la situation de la bourgeoisie anglaise dans son rapport à la noblesse et aux autres classes sociales, comme le spinozisme exprime non moins idéologiquement la situation de la bourgeoisie néerlandaise et le leibnizianisme la débilite sociale et politique de la bourgeoisie allemande. La théorie de la connaissance chez Locke et chez les cartésiens fait partie de l'idéologie bourgeoise qui, selon les lieux et les temps, justifie, sous différentes formes des rapports de classes en devenir.

Enfin, chez Kant, la tentative de dépasser le rationalisme dogmatique et l'empirisme sceptique exprime une vision idéologique du monde et de l'homme dont la base objective réside dans les rapports entre la bourgeoisie et la noblesse tels qu'un penseur prussien pouvait se les représenter à la fin du XVIII^e siècle. Il n'y a jamais eu, dans l'histoire, de relation autonome entre l'état du savoir et l'état de la philosophie, car la spéculation philosophique n'a cessé de spéculer sur le savoir à partir d'une représentation inversée des rapports sociaux fondamentaux que sa nature et ses fonctions idéologiques l'entraînaient à justifier.

Comment, dans ces conditions, les découvertes scientifiques de Marx résidant dans le matérialisme historique et plus spécialement, dans l'analyse historico-matérialiste du mode de production capitaliste et de son devenir auraient-elles besoin d'être élucidées par une « philosophie » ? Dans ses *Éléments d'autocritique*, Althusser prétend qu'il a péché par spinozisme dans cette affaire de « philosophie marxiste ». Nous croyons, quant à nous, qu'il a versé dans ce néo-kantisme dont s'est nourrie la tradition épistémologique française représentée notamment par Brunschvicg et par Bachelard. Car cette « philosophie » qu'Althusser nous invite à « lire » en filigrane dans *le Capital*, qu'est-ce d'autre qu'une épistémologie de la science marxiste ?

Si utile qu'il soit apparu aux bureaucrates staliniens de France, d'U.R.S.S. et d'ailleurs, l'althussérisme se révèle, à l'examen, tellement contraire à la conception marxiste de la science, comme unité de la théorie et de la pratique sur la base de la pratique, et à la conception marxiste de la philosophie comme idéologie et comme idéologie du passé, que certaines rectifications ne pouvaient pas ne pas être demandées à l'auteur de *Pour Marx*. Car la trahison du mouvement ouvrier révolutionnaire et du marxisme par les appareils staliniens ne peut être poursuivie que dans des formes d'expression d'apparence marxiste. Et Althusser n'a guère eu de peine à le comprendre.

Aussi a-t-il pris quelque distance avec sa première conception de la « philosophie marxiste » comme épistémologie et a-t-il amorcé, en 1972, dans sa conférence sur Lénine, une démarche tendant à définir cette philosophie par rapport à la politique et finalement, par rapport à la lutte des classes¹⁵⁰. Il nous dit, à ce propos : *Pour ne pas excéder les déclarations de Lénine, nous pouvons dire qu'à ses yeux la philosophie représente la lutte des classes, c'est-à-dire la politique. Elle la représente, ce qui suppose une instance auprès de laquelle la politique est ainsi représentée : cette instance, ce sont les sciences.*

Point nodal n° 1 : rapport de la philosophie avec les sciences.

Point nodal n° 2 : rapport de la philosophie avec la politique.

Tout se joue en ce double rapport.

Nous pouvons alors avancer la proposition suivante : la

*philosophie serait la politique continuée d'une certaine manière, dans un certain domaine, à propos d'une certaine réalité. La philosophie représenterait la politique dans le domaine de la théorie, pour être plus précis : auprès des sciences — et vice versa, la philosophie représenterait la scientificité dans la politique, auprès des classes engagées dans la lutte des classes*¹⁵¹.

Il y a là une manière de fantasmagorie diplomatique tout à fait stupéfiante et qui, par-dessus le marché, est mise au compte de Lénine. Si, en effet, la philosophie dont il s'agit, pour Althusser, n'est autre que le matérialisme dialectique, nous aboutissons à une représentation imagée selon laquelle le matérialisme dialectique serait à la fois l'ambassadeur de la lutte des classes auprès des sciences et l'ambassadeur des sciences auprès de la lutte des classes. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ?

Cela signifie que les sciences, pour découvrir qu'elles sont traversées, pénétrées et emportées par la lutte des classes, comme toutes les autres activités humaines, ont besoin du matérialisme dialectique. Et cela signifie aussi que le prolétariat en lutte contre la bourgeoisie a besoin de ce même matérialisme dialectique pour accéder à une conception scientifique de cette lutte. Mais, justement, il ne s'agit ni d'un phénomène de représentation d'une « instance » auprès d'une autre « instance » ni d'une affaire de philosophie.

L'activité scientifique, comme telle, procède, qu'elle l'ignore ou qu'elle le sache, d'une manière matérialiste et dialectique. Mais, en tant qu'elle se déploie dans la société capitaliste, cette activité est enveloppée et pénétrée par l'idéologie dominante, comme les autres activités humaines. Il n'est pas au pouvoir du matérialisme dialectique, conçu comme « philosophie marxiste » de dissoudre et de dissiper cette idéologie enveloppant et pénétrant l'activité scientifique. Seule la révolution prolétarienne internationalement victorieuse et l'établissement de rapports socialistes de production pourront anéantir l'idéologie bourgeoise et faire que l'activité scientifique parvienne à la conscience matérialiste-dialectique intégrale d'elle-même. Althusser est ici dupe d'une conception idéologique, c'est-à-dire philosophique du matérialisme dialectique auquel il confère fantasmatiquement un pouvoir intellectuel distinct du mouvement réel de l'histoire : c'est de l'idéalisme pur.

Par ailleurs, la prise de conscience scientifique de la réalité de la lutte des classes par le prolétariat ne saurait être un effet de la diffusion dans les masses du matérialisme dialectique tenu pour la « philosophie marxiste ». La lutte des classes est un processus objectif qui se déroule sans que les masses en mouvement en aient une conscience scientifique. Cette conscience est inséparable de l'organisation de la classe ouvrière dans un mouvement proprement révolutionnaire. Aussi faut-il admettre que le marxisme, comme expression consciente du processus historique objectif, largement inconscient, est inséparable de l'avant-garde révolutionnaire organisée du mouvement ouvrier.

Tant que subsiste le mode de production capitaliste, la classe ouvrière, toute révolutionnaire qu'elle soit, n'en fait pas moins partie de la société bourgeoise. C'est pourquoi elle est condamnée à avancer dans sa lutte contre le capitalisme à travers les illusions, les erreurs et les mensonges que l'idéologie dominante répand dans cette société. C'est seulement dans la future société, fondée sur des rapports socialistes de production, que la classe ouvrière, victorieuse, pourra parvenir à une conception intégralement matérialiste dialectique de sa lutte et de son histoire. Là encore, Althusser renverse d'une manière idéaliste, idéologique et anti-marxiste, les rapports réels entre la classe ouvrière et la conscience de classe, entre le mouvement des masses et la représentation qu'elles ont de ce mouvement. Sa conception du matérialisme dialectique, comme « philosophie marxiste », le conduit à un schéma selon lequel, en se répandant à travers les hommes, une idée pourrait finalement déterminer le cours de l'histoire.

L'idéalisme althussérien culmine dans la déclaration suivante : *Ce que le marxisme introduit de nouveau dans la philosophie, c'est une nouvelle pratique de la philosophie. Le marxisme n'est pas une (nouvelle) philosophie de la praxis, mais une pratique (nouvelle) de la philosophie.*

Cette nouvelle pratique de la philosophie peut transformer la philosophie. Et de surcroît aider à sa mesure à la transformation du monde. Aider seulement, car ce ne sont pas les théoriciens, savants ou philosophes, ce ne sont pas non plus les « hommes » qui font l'histoire — mais les « masses », c'est-à-dire les classes alliées dans une même lutte de classe ¹⁵².

Malgré le coup de chapeau, rituel dans le stalinisme, aux

masses qui font l'histoire, ce texte est absolument révisionniste. Il s'agit moins de transformer le monde que de transformer la philosophie et d'aider « de surcroît » (on ne sait d'ailleurs pas comment ni en quoi) à la transformation du monde. Enfin, cette philosophie marxiste dont on pouvait penser au moment de la parution de *Pour Marx* et de *Lire le Capital* qu'elle était radicalement nouvelle, se réduit à une pratique (nouvelle) de la philosophie. Et cette pratique, on l'a vu, consiste en une représentation de la politique auprès des sciences et des sciences auprès de la politique. Voilà donc finalement le matérialisme dialectique réduit par Althusser au rôle de mouche du coche de l'histoire.

A la vérité, avant comme après Althusser, le matérialisme dialectique demeure à la fois la conception du monde (*Weltanschauung*) et la théorie scientifique du prolétariat au-delà de toutes les idéologies, y compris de la philosophie, dont il est la critique radicale et dont il annonce le dépassement complet.

Conception du monde, le matérialisme dialectique est à l'œuvre inconsciemment à la fois dans les pratiques révolutionnaires de la lutte des classes et dans les pratiques de l'activité scientifique et technique. Mais rien ne nous autorise à en faire une doctrine distincte et séparée de ces pratiques, sous peine d'aboutir à sa dégénérescence en une idéologie dont celle d'Althusser est l'exemple actuel le plus typique.

Théorie scientifique du prolétariat, le matérialisme dialectique est la méthode même du matérialisme historique. Mais cette méthode et la science de l'histoire qu'elle engendre ne sont pas séparables du devenir objectif des sociétés, du mouvement de la lutte des classes et, par-dessus tout, de l'organisation du mouvement ouvrier et de son avant-garde révolutionnaire.

L'ultime formule à laquelle aboutit Althusser (*la philosophie est, en dernière instance, lutte de classes dans la théorie*)¹⁵³, est une formule creuse. Nous savons, en effet, depuis Marx que les idéologies, y compris l'idéologie philosophique, expriment d'une manière inversée les luttes de classes dont elles sont des effets. Mais l'expérience du mouvement ouvrier révolutionnaire, à travers l'histoire des quatre Internationales, nous a en outre appris qu'il n'y avait pas de luttes théoriques autonomes et qu'il n'y avait, à proprement parler, ni « lutte idéologique »

ni « lutte dans la théorie ». Ce que certains, comme Althusser, appellent ainsi, ce sont des productions fantasmagoriques relatives à la lutte réelle des classes qui est un ensemble de processus historiques objectifs. Il a fallu le révisionnisme bureaucratique stalinien pour qu'on en vienne à la conception idéologique anti-marxiste d'une philosophie qui serait la lutte des classes dans la théorie, comme si la théorie pouvait avoir la moindre réalité hors de la lutte des classes commandant la totalité du devenir historique des sociétés.

Matérialisme historique et révisionnisme althussérien

Le côté chimérique de l'althussérisme réside son traitement spéculatif, non seulement « théoriciste », mais aussi et surtout idéaliste, du matérialisme dialectique. Son côté pernicieux qui a momentanément gâté quelques esprits d'étudiants et d'enseignants, réside dans son traitement du matérialisme historique.

Rappelons d'abord en quoi consiste le matérialisme historique chez Marx et Engels. Il s'agit d'une méthode de connaissance scientifique de la société et de l'ensemble des résultats auxquels elle a donné lieu en relation avec le développement du mouvement ouvrier révolutionnaire depuis cent trente ans. Au cœur de cette méthode et de cette conception, il y a l'idée fondamentale selon laquelle en produisant des biens matériels et des instruments de production, les êtres humains se produisent eux-mêmes comme êtres sociaux historiquement déterminés par des rapports entre eux qui sont des rapports de production, engendrant, à un certain stade de la production, des classes antagonistes. Autrement dit, le mode de production des biens matériels d'une société est, en même temps, le mode de production de la société par elle-même.

Contrairement aux disciplines universitaires, comme l'économie politique, la sociologie, la science politique, l'histoire, etc., le matérialisme historique ne sépare pas les uns des autres des faits qui seraient économiques, sociaux, politiques, historiques, etc. Dès lors, en effet, qu'il est établi qu'en produisant des biens matériels, les êtres humains se produisent eux-mêmes comme êtres sociaux, tous les processus de leur vie collective sont, à la fois, économiques, sociaux, politiques et historiques.

Il reste que, dans la préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, Marx distingue les rapports sociaux de

production constituant la base réelle de la société et la superstructure institutionnelle et idéologique construite sur cette base. Rappelons ce texte si connu et pourtant si malmené par tant d'exégètes : *Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forme la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience*¹⁵⁴.

Il faut ici reconnaître deux dialectiques à l'œuvre dans la vie sociale. D'une part, les forces productives (les travailleurs et leurs moyens de travail) sont en interaction permanente avec les rapports sociaux de production dont Marx nous dit qu'ils sont eux-mêmes une force productive et dont il nous montre qu'à partir de la production d'un surplus de production, ils engendrent immédiatement les classes antagonistes et leurs luttes. Cette dialectique définit le mode de production dominant, c'est-à-dire caractéristique d'une société donnée, et détermine le passage historique d'un mode de production à un autre ou la décomposition de la société.

D'autre part, les rapports sociaux de production sont en interaction permanente avec les institutions et les idéologies qui leur correspondent. Ce qui signifie qu'à partir de la production d'un surplus, chaque institution et chaque idéologie n'est scientifiquement définissable que par son contenu de classe. La lutte des classes résultant immédiatement de la nature des rapports de production s'exprime dans la superstructure institutionnelle et idéologique, mais d'une manière inversée qui produit l'illusion sociale de l'indépendance ou de l'autonomie des phénomènes institutionnels et idéologiques par rapport aux processus de la base réelle de la société.

Ce qu'il y a de commun à ces deux dialectiques, celle du mode de production et celle de l'interaction entre la base réelle et la superstructure institutionnelle et idéologique, c'est la lutte

des classes comme processus essentiel du devenir social et axe du matérialisme historique. Aussi bien, lorsqu'Althusser nous dit dans ses *Éléments d'autocritique*, à propos de *Pour Marx* et de *Lire Le Capital : de cette scène rationaliste spéculative, la lutte des classes était pratiquement absente*, nous pouvons nous demander ce qui restait du matérialisme historique dans une telle spéculation.

L'interprétation althussérienne du matérialisme historique consiste essentiellement à prétendre que Marx et Engels auraient distingué à l'intérieur de la totalité sociale trois instances : l'instance économique, l'instance juridico-politique et l'instance idéologique. A partir de là, Althusser se pose des problèmes d'articulation des instances les unes par rapport aux autres, qui, inévitablement, le conduisent à un formalisme académique complètement isolé de la pratique et de la théorie de la lutte des classes.

La notion d'instance est empruntée au vocabulaire de la psychanalyse. Elle a servi à désigner le ça, le moi, le surmoi comme niveaux de la personnalité. Et, faut-il le rappeler, elle a contribué à figer en une topique, en une organisation spatiale du psychisme la doctrine de Freud, après sa découverte du narcissisme.

En introduisant dans le marxisme la notion d'instance, Althusser substitue aux deux dialectiques que nous venons d'examiner, une manière de topique structurale qui nous paraît tout à fait contraire à la méthode et à la conception du matérialisme historique.

Bien que Marx qualifie de « structure économique de la société » les rapports de production, il se garde bien de les figer en une instance économique. D'une part, les rapports de production sont inséparables des forces productives et sont eux-mêmes une force productive ; d'autre part, ils sont inséparables des classes antagonistes qui en manifestent immédiatement la réalité, et de la lutte entre ces classes. Cette « structure économique de la société », loin d'être une instance économique est, au contraire, un nœud de processus à la fois techniques, économiques, sociaux, politiques et historiques.

Par ailleurs, la distinction althussérienne entre une soi-disant instance juridico-politique et une soi-disant instance idéologique constitue une véritable agression contre la théorie marxiste de la superstructure parce que, dans cette théorie, les

institutions sont inséparables des idéologies qui leur correspondent, et parce que la superstructure institutionnelle et idéologique y est pensée dans sa dépendance dialectique à l'égard des rapports sociaux de production.

Les malheureux chercheurs qui ergotent, depuis quelques années, sur les formes d'articulation des trois instances althusériennes dans diverses formations sociales, devraient pour le moins savoir que de tels débats se situent complètement en dehors du marxisme. Car les soi-disant instances économique, juridico-politique et idéologique ne sont pas essentiellement de nouvelles dénominations des rapports sociaux de production, des institutions et de l'idéologie ; ce sont des vocables à travers lesquels un formalisme à la Gurvitch, encore que moins subtil et moins raffiné, a été substitué par Althusser au matérialisme historique.

En fait, la topologie des instances permet de considérer l'idéologie comme si elle était indépendante ou relativement autonome par rapport aux rapports de production et à la lutte des classes dans laquelle ces rapports se manifestent. Elle permet aux althussériens de ne pas s'interroger sur ce qu'est devenu l'État ouvrier et le parti communiste en U.R.S.S. et à réduire le stalinisme à une déviation idéologique de type économiste ou de type humaniste bourgeois.

Le matérialisme historique, en tant qu'application de la dialectique matérialiste à l'étude des sociétés, implique l'approche toujours plus rigoureuse et toujours plus fine de l'interaction entre les forces productives et les rapports de production et de l'interaction entre ces rapports et la superstructure institutionnelle et idéologique, dans les divers cas de sociétés étudiés. Cette approche ne peut se développer qu'en relation étroite avec l'expérience historique du mouvement ouvrier révolutionnaire.

Rompant avec cette exigence d'unité entre la théorie et la pratique sur la base de la pratique, la spéculation althusérienne sur les instances rompt par là-même avec le matérialisme historique et glisse sur le terrain d'une idéologie dont nous aurons, plus loin, à élucider la signification, c'est-à-dire la fonction socio-historique.

La dialectique matérialiste de l'histoire, telle qu'elle a été découverte par Marx, ayant été remplacée par un jeu d'instances, il fallait introduire un nouveau concept en vue du fonc-

tionnement d'une telle doctrine. C'est ce que fait Althusser en empruntant, comme il le dit lui-même, à la psychanalyse le concept de surdétermination.

En fait, la pensée de Freud, dans la mesure où elle est scientifique, est dialectique ; mais elle l'est sans le savoir. Aussi le fondateur de la psychanalyse, limité par son propre horizon social et par sa théorisation formaliste des instances, a-t-il recours, le cas échéant à la surdétermination de certains processus psychiques, faute d'une conception dialectique des problèmes et comme à un succédané d'une telle conception. C'est tout cela qu'à son plan, Althusser importe dans le marxisme en nous en proposant une interprétation épistémologique au centre de laquelle se situe le concept de surdétermination.

Il se donne la victoire de la révolution prolétarienne dans la Russie de 1917 comme problème : *Mais cette conclusion, où la plupart des masses populaires d'Europe furent entraînées (révolutions en Allemagne et en Hongrie, mutineries et grandes grèves en France et en Italie, les soviets à Turin) ne provoqua le triomphe de la révolution qu'en Russie, précisément dans le pays « le plus arriéré » d'Europe. Pourquoi cette exception paradoxale* ¹⁵⁵ ?

Althusser répond à sa propre question en confondant le déclenchement de la révolution prolétarienne dans le cadre d'un pays et la victoire de cette même révolution dans le cadre international auquel il est d'ailleurs hors d'état, comme membre du P.C.F. de se référer. Il invoque, en effet, l'analyse de Lénine selon laquelle la Russie tsariste était le maillon le plus faible de la chaîne internationale alors constituée par les États impérialistes ; ce qui explique effectivement l'explosion révolutionnaire de février 1917 en Russie, mais qui n'explique ni la victoire du prolétariat russe en octobre 1917, ni la défaite du prolétariat allemand en 1923.

Curieusement, Althusser reproche aux dirigeants de la social-démocratie allemande d'avoir cru au « bon côté de l'histoire », à celui du plus grand développement économique, de la plus grande expansion, de la contradiction réduite à sa plus pure épure (celle du Capital et du Travail) ¹⁵⁶. Ce qui est aberrant, car si Kautsky et d'autres ont effectivement cru au développement économique et à l'expansion allemande, ils ont, en même temps, cessé de reconnaître dans l'antagonisme du

travail et du capital, autrement dit dans la lutte révolutionnaire du prolétariat, la seule voie qui mène au socialisme.

Au fond, ce que cherche Althusser, c'est à nous persuader que l'antagonisme mettant aux prises le prolétariat et la bourgeoisie ne suffit plus à définir le contenu actuel de la lutte internationale des classes. A la manière des idéologues bourgeois, il taxe par là de simplisme le marxisme et nous propose une conception prétendument si subtile que, grâce à la surdétermination, elle permettrait de tout expliquer après coup.

L'existence et l'activité d'un parti ouvrier révolutionnaire, le Parti bolchévique, entre février et octobre 1917, n'est pas une « surdétermination » de la lutte entre la classe ouvrière et la bourgeoisie en Russie ; c'est une détermination historique pleinement intégrée à cette lutte. Par ailleurs, la faiblesse du Parti communiste d'Allemagne, en 1923, les erreurs commises par ses dirigeants et la puissance corrélative de la social-démocratie ainsi que sa trahison n'ont pas surdéterminé, mais bien déterminé la défaite de la révolution prolétarienne dans la République de Weimar. Enfin, cette défaite, combinée objectivement avec la bureaucratisation croissante du Parti bolchévique, ne surdéterminera pas, mais, plus simplement et plus réellement, déterminera la contre-révolution bureaucratique stalinienne dont, bien entendu, Althusser ne parle pas.

Ce dernier aboutit à la conception suivante : *La « contradiction » est inséparable de la structure du corps social tout entier, dans lequel elle s'exerce, inséparable de ses conditions formelles d'existence et des instances même qu'elle gouverne ... elle est donc elle-même, en son cœur, affectée par elles, déterminante, mais aussi déterminée dans un seul et même mouvement, et déterminée par les divers niveaux et les diverses instances de la formation sociale qu'elle anime : nous pourrions la dire surdéterminée dans son principe* ¹⁵⁷.

Il suffit de prendre en considération un phénomène capital comme le degré d'organisation du mouvement révolutionnaire à l'échelle mondiale ou dans un pays déterminé, mais en relation avec l'échelle mondiale, en un moment historique donné, pour comprendre que la distinction des soi-disantes instances obscurcit, voire occulte, ce phénomène au lieu de l'expliquer. Car c'est dans la dialectique des forces productives et des rapports de production et dans la dialectique de ces rapports et de la superstructure institutionnelle et idéologique, autrement

dit dans le cours global de la lutte des classes qu'un tel phénomène se situe et se déploie.

Althusser rétorque : *La contradiction Capital-Travail n'est jamais simple, mais [...] elle est toujours spécifiée par les formes et les circonstances historiques concrètes dans lesquelles elle s'exerce. Spécifiée par les formes de la superstructure (l'État, l'idéologie dominante, la religion, les mouvements politiques organisés, etc.) spécifiée par la situation historique interne et externe qui la détermine en fonction du passé national lui-même d'une part [...] et du contexte mondial existant d'autre part... Qu'est-ce à dire sinon que la contradiction apparemment simple est toujours surdéterminée* ¹⁵⁷ ?

Cette référence obstinée à la contradiction capital-travail qu'Althusser va jusqu'à qualifier, avec une sorte d'humour néo-hégélien de « belle » contradiction du Capital et du Travail ¹⁵⁸ est suffisamment révélatrice. C'est, en effet, à travers elle, de la lutte des classes qu'il s'agit afin de l'arracher à sa brutalité antagonique pour la transformer en un objet aussi compliqué que possible de spéculations universitaires.

Personne ne niera que la lutte des classes soit un processus complexe. Rendre raison de cette complexité à partir de la surdétermination que la totalité sociale serait censé lui imposer, c'est s'évader à la fois de l'expérience du mouvement ouvrier révolutionnaire et du matérialisme historique. A l'opposé d'Althusser nous estimons que la complexité de la lutte des classes doit être pratiquement et théoriquement affrontée par et dans l'approfondissement et la radicalisation de cette lutte. Point n'est besoin de recourir à une « surdétermination » des contradictions si l'on utilise scientifiquement, c'est-à-dire dialectiquement, la méthode du matérialisme historique.

A la suite de Lukacs, vis-à-vis duquel il ne s'acquitte d'ailleurs pas assez et même pas réellement de sa « dette intellectuelle », Althusser identifie le point de vue du marxisme au point de vue de la totalité ; c'est peut-être cela qu'il a entendu désigner en parlant de sa déviation spinoziste.

En fait, le marxisme s'est constitué dans et par le refus de l'idéologie hégélienne de la totalité. Et il l'a fait sur la base de l'expérience historique du prolétariat révolutionnaire comme expérience de la « fausse » totalité de la société bourgeoise et de la « vraie » contradiction existant entre le prolétariat et la

bourgeoisie. Régressant en deça de Marx, sous l'influence de Dilthey et de Weber, Lukacs débouche sur une nouvelle idéologie de la totalité. Althusser, venu plus tard et mieux informé, essaie de concilier une conception analogue de la totalité avec la contradiction qui s'exprime dans la lutte des classes.

Il écrit de la complexité sociale : C'est pourquoi la complexité implique la domination comme essentielle à soi ; elle est inscrite dans sa structure. Affirmer que l'unité n'est pas, ne peut être l'unité de l'essence simple, originnaire et universelle, ce n'est donc pas, comme le croient ceux qui rêvent au « monisme », concept idéologique étranger au marxisme, sacrifier l'unité sur l'autel du « pluralisme », — c'est affirmer tout autre chose : que l'unité dont parle le marxisme est l'unité de la complexité même, que le mode d'organisation et d'articulation de la complexité constitue précisément son unité. C'est affirmer que le tout complexe possède l'unité d'une structure articulée à dominante ¹⁵⁹.

Par là, Althusser substitue au matérialisme historique selon lequel une totalité n'est rien en dehors des contradictions qui en sont le contenu et en engendrent le devenir, une nouvelle idéologie de la totalité. Aussi se donne-t-il beaucoup de mal pour montrer que sa conception de la totalité n'est pas une reprise de celle de Hegel et se donne-t-il encore plus de mal pour tenter de rejoindre, à partir de là, les contradictions constitutives du réel et génératrices de son devenir. La « complexité » qui implique structurellement la domination, peut-elle être autre chose qu'un *deus ex machina* idéologique destiné à mettre en branle le système conceptuel althussérien.

En 1967, jugeant Althusser, Henri Lefebvre écrivait : *Il y a dans cette tentative et dans d'autres idéologies actuellement en cours, un mythe de la rigueur. On a horreur du mouvement, on érige en dogmes et en types d'intelligibilité l'équilibre, la stabilité. On rejette les transitions et les états transitoires au profit des états stationnaires. Le commentaire sur Marx par Althusser et son équipe surprend d'abord, mais se laisse vite définir. C'est Héraclite vu, revu et corrigé par un Éléate* ¹⁶⁰.

Lefebvre a bien raison de dénoncer l'immobilisme éléatique d'Althusser et aussi celui de Lévi-Strauss qui l'a précédé. Encore fallait-il rendre compte des conditions socio-histo-

risques, de la conjoncture de lutte des classes qui a favorisé la réapparition de ces spectres idéologiques.

Que l'on veuille bien se rappeler que le matérialisme historique prend pour point de départ la contradiction entre les êtres humains et la nature telle qu'elle se manifeste objectivement dans la production des biens matériels et des moyens de production, qu'il poursuit son chemin par l'examen, à l'intérieur de cette contradiction, de l'inter-action entre les forces productives et les rapports sociaux de production et qu'il l'achève dans l'étude de la contradiction entre les classes en tant qu'elle détermine des luttes embrassant les rapports de production et leur superstructure institutionnelle et idéologique. Que l'on veuille bien se rappeler qu'en opposition avec toutes les formes de l'idéologie bourgeoise qui croient à l'existence de la société et de l'État comme des totalités sans contradictions internes, le marxisme dénonce le fantasme socialement onirique de la totalité afin de dévoiler la dure réalité des contradictions constitutives d'un réel social et génératrices d'un devenir historique condamnés à ne pouvoir pas se totaliser avant l'avènement du communisme.

La « structure à dominante » d'Althusser est moins fondée sur un oubli « théoricien » de la lutte des classes que sur une volonté (consciente ou inconsciente peu nous importe !) de réduire et, à la limite, de nier la réalité de cette lutte des classes au profit d'un système structural dans lequel les seules oppositions recevables sont de l'ordre de la logique combinatoire.

Certes on répétera la citation célèbre selon laquelle l'économique n'est déterminant qu'en dernière instance, ou plutôt on proclamera que « l'instance économique » n'est déterminante qu'en dernière analyse. Et l'on se réservera la faculté révisionniste de prétendre que, selon la totalité sociale considérée et le moment choisi, « l'instance juridico-politique » ou « l'instance idéologique » est, de fait, l'instance dominante. Ainsi l'on garderait du matérialisme historique la **détermination** de la vie sociale et de son devenir par les forces productives et les rapports de production, au plus en ce qui concerne le long terme. Et l'on se réserverait la spéculation révisionniste sur les instances qui peuvent dominer le fonctionnement de la totalité sociale. Mais, chez Althusser pas plus que chez Gurvitch, le marxisme ne s'accommode de la cuisine éclectique.

Entre, d'une part, une hypothèse selon laquelle l'« instance

idéologique » pourrait être dominante dans nos sociétés contemporaines, l'« instance politique » dans l'Empire romain et l'« instance économique » dans l'Europe du XIX^e siècle et, d'autre part, la méthode du matérialisme historique, il faut choisir. Et ce choix n'est pas entre un marxisme non-althussérien et un marxisme althussérien ; il est entre la science marxiste et le dévergondage idéologique d'Althusser. Au fait, Lénine ne disait-il pas à l'avance contre toute « structure à dominante » : *la politique, c'est l'économie concentrée.*

Althusser montre assez bien l'usage justificatif que l'on peut tirer de son concept de la « structure à dominante » en l'appliquant à la question générale de l'inégalité de développement dans l'histoire : *Toute interprétation qui renvoie les phénomènes d'inégalité interne à l'inégalité externe (par exemple qui expliquerait la conjoncture exceptionnelle en Russie en 17 par les seuls rapports d'inégalité externe ; rapports internationaux, inégalité de développement économique entre la Russie et l'Occident, etc.) tombe dans le mécanisme, ou dans ce qui en est souvent l'alibi : dans une théorie de l'action réciproque entre le dehors et le dedans. C'est donc à l'inégalité intérieure primitive qu'il faut remonter pour saisir l'essence de l'inégalité extérieure*¹⁶¹.

C'est pourtant bien Marx qui enseignait que la bourgeoisie était en train de créer un marché mondial. C'est pourtant bien Rosa Luxemburg et Lénine qui montraient que l'inégalité de développement des économies à l'époque de l'impérialisme était précisément commandée par une dialectique de l'extérieur (le marché mondial) et de l'intérieur (les rapports de production dans chaque pays).

L'althussérisme confine ici à une vision spenglérienne, selon laquelle l'humanité serait faite de totalités sociales étrangères les unes aux autres et absolument soumises chacune à la domination d'une structure interne spécifique. Toute cette belle spéculation s'éclaire si l'on comprend que notre personnage a cherché à isoler l'U.R.S.S., de 1923 à nos jours, au point de la concevoir comme une structure à dominante idéologique ; ainsi le stalinisme, isolé de la lutte internationale des classes, relève de dissertations académiques sur l'emballlement du moteur idéologique dans certaines circonstances historiques complexes.

La pertinence scientifique du concept althussérien d'« inéga-

lité intérieure primitive » est équivalente à celles du refoulement originaire lacanien et de la combinatoire primitive lévi-straussienne ; ce qui veut dire qu'elle est nulle.

Les problèmes de la superstructure

Le thème de la « philosophie marxiste » qu'il y aurait lieu d'aller chercher à l'intérieur même des découvertes scientifiques de l'auteur du *Capital*, et la théorie idéaliste des trois instances sont des novations de pure forme autour d'une question rebattue et dépassée dans l'histoire du marxisme : celle de la superstructure institutionnelle et idéologique dans sa relation aux rapports sociaux de production.

De l'*Idéologie allemande* à l'*Anti-Dühring* en passant par *Misère de la philosophie*, la *Critique de l'économie politique* et le livre I du *Capital*, les textes sont clairs : ils interdisent toute réduction mécaniste des processus institutionnels et idéologiques aux rapports de production et à la lutte des classes qui manifeste immédiatement ses rapports, et ils interdisent non moins fermement, toute conception anti-matérialiste selon laquelle, par exemple, l'État, la religion et la philosophie contiendraient en eux-mêmes leurs propres principes d'explication et disposeraient d'une indépendance ou même d'une autonomie vis-à-vis des rapports sociaux de production et de la lutte des classes.

Or, précisément, l'idéologie bourgeoise, présente notamment dans la conscience de tous les intellectuels et ne cessant à aucun moment de peser sur elle, à l'intérieur des sociétés contemporaines, engendre des représentations selon lesquelles l'État serait autre chose que l'instrument de domination d'une classe sur d'autres classes et les idées autre chose que l'expression inversée des rapports de production existants. D'où la tendance, chez certains intellectuels se réclamant du marxisme, spécialement chez des philosophes comme Lukacs hier et comme aujourd'hui Althusser, à croire, sous prétexte d'anti-mécanisme, à une autonomie de la superstructure, notamment de l'idéologie.

Prenons, par exemple, le cas du platonisme. Pour l'élucider, le matérialisme historique s'efforcera de connaître la situation des classes dans l'Athènes de la guerre du Péloponnèse et en

outre la situation des classes dans les autres cités grecques à la même époque. Si, à partir de là, nous nous contentons de qualifier le platonisme d'idéologie aristocratique réactionnaire exprimant les intérêts des Eupatrides athéniens et leur admiration pour l'État lacédémonien, nous aurons, à coup sûr, dit quelque chose de très insuffisant.

C'est donc bien là que le problème de l'étude marxiste des idéologies se pose. Mais le traitement de ce problème peut s'effectuer dans deux directions : ou bien, considérant la richesse intrinsèque du platonisme, nous affirmerons que ce système idéologique ne saurait être suffisamment caractérisé par les contenus de classe de ses concepts et qu'il y a une autonomie relative du platonisme par rapport à la lutte des classes, spécialement par rapport à la politique des Eupatrides, à Athènes et dans les autres cités de la Grèce antique ; ou bien, considérant cette même richesse de la doctrine platonicienne, nous admettrons que notre savoir historique général touchant les classes et leurs luttes dans les États en question est encore insuffisant et que c'est par l'approfondissement de ce savoir qu'il conviendrait de vérifier la dépendance de l'idéologie de Platon par rapport à la base réelle mieux connue de la société.

Le choix n'est pas entre une réduction mécaniste de la philosophie platonicienne à la politique du gouvernement des Trente et une envolée idéaliste vers une soi-disant autonomie, même relative, de cette doctrine par rapport aux classes en présence, notamment par rapport à la classe particulière lui servant de base. Le choix est entre, d'une part, ces deux conceptions erronées et, à vrai dire, d'expression hâtive et paresseuse et, d'autre part, une étude approfondie des liens (complexes mais dialectiques) existant entre l'œuvre platonicienne et le mouvement réel de l'histoire auquel elle appartient.

Dans cette affaire, Althusser indique l'orientation qu'il entend suivre en écrivant : *Il faut bien dire que la théorie de l'efficace spécifique des superstructures, et autres « circonstances » reste en grande partie à élaborer ; et avant la théorie de leur efficace, ou en même temps, (car c'est par le constat de leur efficace qu'on peut atteindre leur essence) la théorie de l'essence propre des éléments spécifiques de la superstructure* ¹⁶².

Ce qui veut dire que, jusqu'à maintenant, le marxisme n'aurait pas élaboré une théorie suffisante des superstructures

et qu'Althusser va pallier cette déficience en utilisant des vocables aussi « novateurs » que ceux d'« efficace » et d'« essence ». Il ne s'agit donc pas d'une mince besogne.

En fait, la principale « contribution » de notre auteur à la solution de ce fallacieux problème semble bien résider dans sa distinction formelle entre l'idéologie et les institutions dont il a fait deux instances différentes. Et c'est cette distinction qui va le conduire le plus loin sur les chemins du révisionnisme anti-marxiste.

Marx, nous l'avons vu, ne sépare pas l'« édifice juridique et politique », c'est-à-dire l'appareil institutionnel d'une société donnée, des « formes déterminées de la conscience sociale », c'est-à-dire des manifestations idéologiques qui lui répondent et lui correspondent. Prétendre qu'il existerait une « instance juridico-politique » et une « instance idéologique » revient à nier la correspondance dont parle Marx dans la préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique* ou, du moins, à obscurcir ce qui était clairement et rigoureusement exposé dans ce texte.

L'inséparabilité de l'institutionnel et de l'idéologique est attestée par ce que l'on appelle le droit régnant dans une société. Car ce droit consiste, à la fois, dans les institutions exprimant directement la domination d'une classe et ses rapports aux autres classes de cette société, et dans l'idéologie qui constitue la « rationalisation », c'est-à-dire la justification du système institutionnel. Le droit est donc, en même temps, institutionnel et idéologique.

Quant aux autres formes de l'idéologie, c'est-à-dire les formes religieuses, philosophiques, artistiques et politiques, le marxisme nous invite à les comprendre à partir des institutions auxquelles elles correspondent. Qu'est-ce qu'une religion, si ce n'est un système idéologique correspondant à une institution de type ecclésial dans laquelle s'accomplissent des pratiques sociales tendant à préserver et à conforter les rapports de production existants ? Qu'est-ce qu'une philosophie, si ce n'est un système idéologique correspondant à une école, à une institution académique, à des circuits culturels institutionnalisés à partir desquelles se déploient des pratiques sociales tendant à favoriser les intérêts d'une classe au détriment de ceux d'une autre classe ?

Qu'est-ce que l'idéologie artistique hors des œuvres effec-

tivement engendrées dans les différents arts selon des processus eux-mêmes institutionnalisés et participant de la lutte générale des classes, en un temps et un lieu donnés, même si cette idéologie occulte, pour les créateurs et leur public, les rapports de production sous-jacents ? Enfin, comment comprendre les idées politiques et leurs oppositions mutuelles hors des organisations politiques (aujourd'hui les partis) auxquelles elles correspondent ?

En fait, les idéologies n'ont pas de réalité en dehors des institutions qu'elles expriment et qu'elles animent directement. Et la superstructure à la fois institutionnelle et idéologique n'a pas de réalité en dehors des rapports sociaux de production générateurs de la lutte des classes dans laquelle cette superstructure fonctionne.

Entre la base réelle de la société et sa superstructure, il n'y a ni rapports hégéliens d'essence à phénomènes, ni rapports althussériens d'instance à instance. Ce que le matérialisme historique nous fait découvrir, c'est la réalité dialectique des êtres humains qui, en produisant les biens matériels et les moyens de leur travail, se produisent eux-mêmes comme êtres sociaux, groupés et séparés en classes antagonistes et vivant, à travers une lutte des classes plus ou moins inconsciente ou consciente, des pratiques institutionnelles et des représentations idéologiques. De même que les forces productives et les rapports sociaux de production qui constituent, selon Marx, une force productive, sont un seul et même processus considéré du point de vue de l'interaction entre les êtres humains et la nature ou du point de vue de l'interaction entre les êtres humains eux-mêmes, de même les rapports sociaux de production et la superstructure institutionnelle et idéologique ne sont rien d'autre que le processus de la lutte des classes considéré du point de vue de son déploiement objectif par rapport à la répartition du surplus de la production ou du point de vue de son expression dans l'action organisée et la conscience des êtres humains.

Ainsi le prolétariat se définit objectivement par la vente d'une marchandise qui est sa force de travail ; cette réalité objective est immédiatement exprimée dans une forme juridique de rémunération qui est le salaire. Classe de la société bourgeoise, et classe en antagonisme d'intérêt avec la bourgeoisie, le prolétariat se réalise historiquement dans un rapport

de force entre lui-même et la bourgeoisie dont la situation *hic et nunc* du mouvement ouvrier porte le témoignage à travers ses organisations (superstructure institutionnelle) et sa conscience sociale (superstructure idéologique répondant directement à la superstructure institutionnelle).

Ayant séparé dichotomiquement l'« instance idéologique » et l'« instance juridico-politique », Althusser aboutit au concept baroque d'*appareil idéologique d'État*. Selon lui, la conception marxiste de l'État telle qu'elle est exposée par Lénine dans « *l'État et la révolution* », serait insuffisante. Lénine n'aurait vu que l'aspect répressif de l'État et aurait méconnu son aspect, en quelque sorte, persuasif, c'est-à-dire idéologique. Aussi notre révisionniste écrit-il : *Il est indispensable d'ajouter quelque chose à la définition classique de l'État comme appareil d'État* ¹⁶³.

Ce « quelque chose », c'est une distinction entre l'appareil répressif d'État composé du gouvernement, de l'administration, de l'armée, de la police, des tribunaux et des prisons et les appareils idéologiques d'État (AIE) parmi lesquels il énumère l'AIE religieux, l'AIE scolaire, l'AIE familial, l'AIE juridique, l'AIE politique, c'est-à-dire le système politique composé des différents partis, l'AIE syndical, l'AIE de l'information et l'AIE culturel ¹⁶⁴.

Nous atteignons ici au comble du confusionnisme et de la cuistrerie. Certes notre auteur nuance sa distinction en écrivant prudemment que tout appareil est plus ou moins répressif et idéologique ¹⁶⁵. Mais il maintient que l'appareil répressif de l'État fonctionne essentiellement « à la violence » tandis que les appareils idéologiques d'État fonctionnent essentiellement « à l'idéologie ». Comme si la domination de toutes les classes de la société bourgeoise par l'idéologie capitaliste n'était pas, en elle-même, aussi violente que les décrets du gouvernement, les règlements de l'administration et les actions de l'armée, de la police et des tribunaux.

En vérité, les spéculations althussériennes sur les appareils idéologiques d'État ont une fonction logique et une fonction politique. Leur fonction logique, c'est d'intégrer à une conception d'ensemble se prétendant marxiste la dichotomie précédemment proposée entre l'« instance juridico-politique » et l'« instance idéologique » ; à quoi l'on doit répondre que, s'il existe des appareils idéologiques, cela signifie que la super-

structure à la fois institutionnelle et idéologique ne saurait être découpée en deux instances. Leur fonction politique, c'est de conférer à l'idéologie une telle importance autonome qu'un phénomène comme le stalinisme dont le lieu de formation et de développement a été et est effectivement un appareil, puisse être expliqué comme un avatar idéologique.

A y regarder de plus près, la « théorie » althussérienne des appareils idéologiques d'État est à la fois erronée et pernicieuse. Que signifient, par exemple, l'expression d'appareil idéologique d'État syndical et celle d'appareil idéologique d'État politique ?

Les syndicats sont des organisations de combat de la classe ouvrière en vue de la défense de ses intérêts quotidiens et en vue de l'abolition finale du salariat, c'est-à-dire du mode de production capitaliste. Mais les syndicats, existant et fonctionnant dans le cadre de la société bourgeoise, il est arrivé que des dirigeants syndicaux soient devenus des « lieutenants ouvriers de la bourgeoisie », comme disait Lénine. Plus fondamentalement, les syndicats sont à la fois des organisations de la lutte de classe du prolétariat et des institutions existant dans la société bourgeoise et subissant, de l'intérieur, des processus de bureaucratisation auxquels correspondent des idéologies de collaboration entre les classes. Mais sauf dans les pays bureaucratiques et dans les régimes fascistes où ils sont intégrés à l'appareil d'État, les syndicats ne sont ni des « appareils idéologiques » ni des parties, des rouages de l'appareil d'État.

Quant aux partis politiques, ce sont des partis bourgeois comme les Républicains indépendants, l'U.D.R., les Centristes, les Radicaux et les Radicaux dits de gauche, ou des partis ouvriers, comme le Parti socialiste et le Parti communiste. Ces derniers sont nés de la volonté révolutionnaire de la classe ouvrière comme des moyens pour détruire l'État bourgeois et le remplacer par l'État ouvrier. En cours de route, ces partis, existant et fonctionnant dans la société capitaliste, ont été la proie de processus de bureaucratisation s'exprimant par des pratiques et des idéologies de collaboration entre les classes, c'est-à-dire d'asservissement à la bourgeoisie. Il reste qu'une distinction existe entre la masse des militants aspirant à la fin du régime capitaliste, à travers diverses illusions, et les appareils proprement dits qui sont bien des institutions hiérarchisées dont le

sommet dicte sa politique à la base, mais qui ne sont ni de nature idéologique, ni de nature étatique.

Camouflant les vrais problèmes, ceux de l'antagonisme entre les masses et les appareils actuels du mouvement ouvrier, et donnant des gages au gauchisme décomposé issu de 1968, Althusser aboutit finalement à une étrange dénonciation de l'enseignement public à propos de ce qu'il appelle l'« appareil idéologique d'État scolaire ». Il écrit, en 1970 : *Nous pensons que l'appareil idéologique d'État qui a été mis en position dominante dans les formations capitalistes mûres, à l'issue d'une violente lutte de classe politique et idéologique contre l'ancien appareil idéologique d'État dominant, est l'appareil idéologique scolaire* ¹⁶⁶.

Autrement dit, les principaux « chiens de garde », le plus souvent inconscients, du capitalisme seraient, depuis cent ans, les instituteurs, les professeurs de lycées et les professeurs d'Université ! Faut-il qu'Althusser soit dénué du plus mince sens du ridicule pour avoir abouti à cette attaque contre l'enseignement spécialement public, qui le met en compagnie du prêtre obscurantiste Ivan Illich et du politicien bourgeois Edgar Faure !

L'école laïque, les lycées laïques et l'Université laïque, loin d'être des dons octroyés par la bourgeoisie, ont été des produits institutionnels du combat de classe mené en France par le prolétariat contre la bourgeoisie. Ainsi l'enseignement public français, comparé à l'enseignement privé en France et à l'étranger, a été et demeure un lieu où l'idéologie de la classe dominante a été et demeure âprement critiquée et contestée par les pédagogues. Comment, dans ces conditions, parler d'un appareil idéologique d'État scolaire et négliger par là-même la lutte des classes constante des enseignants contre le capitalisme et l'État bourgeois !

En fait, l'État est bien la clef de voûte du système des institutions dans les sociétés divisées en classes. Lorsque Lénine le définit comme l'instrument de domination d'une classe sur les autres, il montre par là que la superstructure institutionnelle et idéologique de la société bourgeoise tend à se concentrer dans l'organisation étatique et son idéologie. Cela signifie donc qu'à l'arrière plan de la famille, de l'école et même à travers elles et par le moyen des institutions de l'information et de la culture, ainsi que par le canal des églises et des partis bourgeois, l'État

capitaliste agit institutionnellement et diffuse son idéologie de classe. Mais il n'est nul besoin du concept baroque d'« appareil idéologique d'État » pour comprendre ces processus.

Significativement, l'autocritique présentée par Althusser en 1972 est muette sur cette pièce de son système. Sans doute faut-il savoir qu'à la suite du Russe Tchéprakov, les économistes du P.C.F. ont publié, en 1971, un ensemble d'analyses sous le titre du *Capitalisme monopoliste d'État*. Ainsi, ces économistes se détournent des phénomènes de décomposition et de putréfaction du capitalisme à l'époque de l'impérialisme, tels que Lénine les avait analysés dès 1916, pour mettre au compte de l'État les caractères actuels d'une étape soi-disant nouvelle du capitalisme, pour ne pas dire du « néo-capitalisme ». Parallèlement, Althusser spéculé sur l'État comme source unique des manifestations idéologiques des pays capitalistes contemporains. On comprend alors pourquoi son appareil, celui du P.C.F., ne lui ait pas demandé de comptes sur ce point.

D'apparence « gauchiste », la spéculation althussérienne sur les appareils idéologiques d'État fait intégralement partie de la vision bureaucratique stalinienne du monde actuel. Elle tend ou elle cherche à détourner les lycéens et les étudiants de la lutte des classes réelle pour les orienter vers des déclarations impuissantes contre la famille, l'école, les syndicats et les partis politiques en général dont la classe capitaliste s'empare aisément pour son plus grand profit.

Ainsi la spéculation petite-bourgeoise sur la soi-disant autonomie des superstructures trouve son aboutissement dans l'althussérisme au bénéfice de la collaboration internationale entre l'impérialisme et la bureaucratie stalinienne.

« Pratique théorique » et « lecture symptomale »

Comment un intellectuel qui s'est voué, comme Althusser, à la lecture des textes classiques du marxisme, depuis quelque trente ans, a-t-il pu aboutir à des élucubrations à la fois aussi saugrenues et aussi utiles à l'appareil contre-révolutionnaire du P.C.F. ? C'est ce qu'il faut chercher dans sa conception du rapport entre la théorie et la pratique.

Nous ne croyons pas qu'il existe en soi des « révolutions

intellectuelles » ou si l'on préfère des « révolutions théoriques » ou même « scientifiques ». Nous croyons que la science, c'est-à-dire l'activité techno-scientifique fait intégralement partie des forces productives. Aussi ce qui apparaît comme une révolution dans les sciences ou, plus généralement, dans la pensée n'est que l'expression de la révolution proprement dite qui se joue dans le développement des rapports sociaux de production et, plus précisément, dans la lutte des classes manifestant immédiatement ce développement.

Lorsqu'Althusser parle d'une « révolution théorique » pour qualifier l'ensemble des découvertes de Marx, il est dupe d'une vision déformée et même inversée, c'est-à-dire idéologique de cette œuvre¹⁶⁷. Aussi nous faut-il, une fois encore, revenir à Marx pour apprécier ensuite la portée et la signification des spéculations althussériennes.

De fait, ce que Marx établit de plus fondamental et de plus général, en 1845, c'est que la relation effective entre la théorie et la pratique, entre la pensée et l'action n'est pas celle qui a été conçue et reçue pendant deux millénaires. Il écrit en effet, dans la première thèse sur Feuerbach : *Le principal défaut, jusqu'ici, du matérialisme de tous les philosophes — y compris celui de Feuerbach — est que l'objet, la réalité, le monde sensible n'y sont saisis que sous la forme d'objet ou d'intuition, mais non en tant qu'activité humaine concrète, non en tant que pratique, de façon subjective. C'est ce qui explique pourquoi l'aspect actif fut développé par l'idéalisme, en opposition au matérialisme — mais seulement abstraitement, car l'idéalisme ne connaît naturellement pas l'activité réelle, concrète comme telle. Feuerbach veut des objets concrets, réellement distincts des objets de la pensée ; mais il ne considère pas l'activité humaine elle-même comme activité objective. C'est pourquoi, dans l'Essence du christianisme, il ne considère comme authentiquement humaine que l'activité théorique tandis que la pratique n'est saisie et fixée par lui que dans sa manifestation juive sordide. C'est pourquoi il ne comprend pas l'importance de l'activité « révolutionnaire », de l'activité pratique-critique¹⁶⁸.*

Ce texte signifie que la conception des rapports entre la pensée et l'action, entre la théorie et la pratique a été dominée et demeure généralement dominée par la division des sociétés en classes. Dans le mode de production esclavagiste, la prati-

que essentielle, c'est-à-dire la transformation de la nature en objets capables de satisfaire aux besoins humains, est avant tout l'affaire des esclaves, ou des hommes libres de condition inférieure. Dans le mode de production féodal, c'est avant tout l'affaire des serfs et d'un certain nombre de roturiers voués aux tâches manuelles. Sur cette base réelle, les idéologies religieuses et philosophiques accordent la première place à la spéculation intellectuelle ou, si l'on préfère, à la contemplation, la seconde aux activités politiques et militaires conçues comme des mises en œuvre de normes théoriquement établies, enfin la dernière place au travail social, à la production des biens matériels et des moyens matériels de cette production. Et une certaine sanctification morale du travail manuel par le bouddhisme, le christianisme et l'islam ne change rien à la hiérarchie précitée des activités ; elle cherche, tout au plus, à la rendre supportable par ceux qui sont voués aux activités laborieuses.

Dans la période de formation du mode de production capitaliste, l'idéologie chrétienne féodale encore dominante maintiendra le primat axiologique de la contemplation sur l'action et justifiera l'abandon aux non-chrétiens, spécialement aux juifs, de certaines activités réputées sordides comme le prêt à intérêt dont sortira plus tard le capitalisme et dont les bourgeois chrétiens ne manqueront pas, en temps utile, de s'accommoder. Mais pour Feuerbach dont Marx fait la critique radicale, il s'agit de retrouver une « essence » du christianisme par-delà les compromissions successives du christianisme réel avec l'esclavagisme antique, le servage médiéval et le capitalisme moderne. Dans cette perspective, la contemplation, la spéculation d'essence « chrétienne » l'emporteraient idéalement sur la pratique réputée « juive » et « sordide ».

D'où vient que Marx, d'origine juive et de culture chrétienne, ait découvert qu'en fait ce n'est pas la pensée, la théorie qui commande l'action, la pratique mais que c'est, au contraire, l'activité pratique de transformation de la nature par l'homme qui commande, à travers les rapports sociaux de production, l'engendrement de la pensée, de la théorie ?

L'explication althussérienne d'une telle découverte par une « coupure épistémologique » ou même par une « coupure politique » ou une « révolution théorique » revient à dire que l'opium fait dormir parce qu'il a une vertu dormitive. Car si la théorie procède de la pratique, la théorie marxiste, comme

toute autre, ne peut pas ne pas procéder elle aussi de la pratique. Or cette pratique, méconnue, occultée, refoulée par Althusser, c'est celle du prolétariat.

De même que les esclaves ont été les principaux producteurs du monde antique et les serfs les principaux producteurs du monde médiéval, de même les prolétaires, c'est-à-dire ceux qui vendent pour vivre leur force de travail aux capitalistes, sont les principaux producteurs du monde moderne. Mais tandis que les esclaves et les serfs en luttant contre leurs maîtres et leurs seigneurs étaient historiquement incapables d'instaurer de nouveaux rapports de production qu'ils auraient contrôlés, et pouvaient tout au plus frayer la voie à un nouveau pouvoir d'exploitation, comme celui des bourgeois, les prolétaires, eux, en luttant contre les capitalistes peuvent historiquement remplacer les rapports capitalistes de production par des rapports socialistes de production. Il a donc fallu attendre l'apparition du prolétariat, comme classe de la société bourgeoise et comme classe radicalement révolutionnaire, pour que la pratique productive de ce prolétariat et sa pratique critique, c'est-à-dire révolutionnaire, démentent les anciennes conceptions idéologiques des rapports entre la théorie et la pratique.

La découverte de Marx selon laquelle la pratique commande la théorie qui en est l'expression, est elle-même l'expression consciente, chez lui, de la réalité objective de la pratique productive et de la pratique révolutionnaire du prolétariat. Autrement dit, les activités humaines présentent toutes, à des degrés divers, des aspects pratiques et des aspects théoriques. Le travailleur manuel, le moins qualifié, met en œuvre des représentations, si élémentaires soient elles, (aspects théoriques) dans son activité de transformation de la réalité matérielle (aspect pratique). En revanche, le mathématicien, le poète ou un idéologue comme Althusser se livre à une activité qui porte non sur la réalité matérielle, mais sur des symboles (aspect théorique) tout en utilisant un minimum de moyens matériels de déploiement comme le tableau et la craie, le papier et le crayon (aspect pratique). Le tout est de comprendre que la pratique qui se joue à partir des rapports de production entre les classes de la société et à travers leurs luttes, commande les processus de la connaissance humaine inséparable de cette pratique sociale.

Méconnaissant ces acquisitions fondamentales du maté-

rialisme historique. Althusser forge l'expression de « pratique théorique » comme si elle désignait un concept propre à faire avancer les études marxistes. Il écrit : *La théorie est une pratique spécifique qui s'exerce sur un objet propre et aboutit à un produit propre : une connaissance. Considéré en lui-même tout travail théorique suppose donc une matière première donnée, et des « moyens de production » (les concepts de la « théorie » et leur mode d'emploi : la méthode)*¹⁶⁹.

Étant donné que toute spéculation religieuse, métaphysique ou autre part nécessairement de matériaux antérieurement fournis et les transforme à l'aide de certains concepts en d'autres concepts, toute spéculation appartient à la « pratique théorique ». Autrement dit, Althusser, loin d'élucider, à partir de Marx, le rapport entre la théorie et pratique, a complètement obscurci ce rapport. Si la théorie est une « pratique théorique », on ne comprend pas comment, dans certains cas, elle exprime scientifiquement la pratique et comment, dans d'autres cas, elle en fournit une expression inversée.

Le fin mot de l'épistémologie althussérienne consiste à prétendre que toute démarche scientifique part de matériaux qu'il appelle *Généralité I*, et les transforme en concepts spécifiques qu'il nomme *Généralité III* grâce aux moyens de production de la pratique théorique qu'il désigne sous le terme de *Généralité II*¹⁷⁰ ; ce qu'il résume joliment par cette phrase : *La pratique théorique produit des Généralités III par le travail de la Généralité II sur la Généralité I*¹⁷¹. Mis à part le côté canularique ou ubuesque des dénominations *Généralités I, II et III*, une telle spéculation ne nous apprend rien que nous n'ayons déjà lu chez Brunschvicg, Bachelard ou même Alain. Nous savons bien, en effet, que la science ne s'inscrit pas en nous comme sur une cire vierge violée par le stylet de l'expérience sensorielle. Nous savons, depuis Kant, qu'il y a une collaboration entre ce qu'il appelait les concepts de l'entendement et les intuitions de la sensibilité pour engendrer les découvertes scientifiques, et nous savons que des concepts opèrent sur des matériaux de l'expérience déjà conceptualisés pour engendrer de nouveaux concepts. Nouveau Quichotte, Althusser pourfend les moulins à vent d'un empirisme depuis longtemps disparu !

En revanche, ce qu'Althusser ne voit pas, c'est précisément la nouveauté radicale de la conception marxiste de la science

dans le cadre de la conception marxiste du rapport entre la théorie et la pratique. La science, selon Marx, est partie intégrante des forces productives ; c'est une activité qui est, en réalité, techno-scientifique et qui, par là-même englobe un aspect théorique (la science proprement dite) inséparable de son aspect pratique (la technique génératrice, à tous les niveaux, des objets de la science).

Les rapports des êtres humains à l'environnement naturel qui sont en même temps des rapports des êtres humains entre eux, se réalisent dans des activités spécifiques. Ces activités sont objectivement des conduites sociales dont l'ensemble constitue les pratiques humaines et dont l'expression n'est autre que la connaissance vraie ou fausse, scientifique et idéologique, ou les deux mêlées, des objets de ces conduites. Ce qui permet de discriminer le vrai du faux, le scientifique de l'idéologique, le symbole adéquat du fantasme, c'est le critère de l'unité de la théorie et de la pratique sur la base de la pratique.

Or l'engendrement de la « Généralité III » par la « Généralité II » travaillant « sur la Généralité I » dont Althusser nous indique qu'*il se passe tout entier dans la connaissance*¹⁷², est une rupture avec ce critère de l'unité de la théorie et de la pratique sur la base de la pratique et un reflux vers le néo-kantisme des Brunschvicg, des Alain, des Bachelard et de quelques autres. Belle trouvaille, en vérité, que cette épistémologie là !

Tout se passe, au contraire, dans une sorte de va et vient entre les pratiques techniques et leur expression théorique si l'on veut bien admettre que les pratiques techniques revêtent une forme extrêmement schématisée dans le domaine logico-mathématique, plus complexe dans les sciences physico-chimiques et biologiques, et beaucoup plus complexe dans le matérialisme historique comme méthode d'étude scientifique des processus sociaux inséparable de la lutte du prolétariat à travers ces mêmes processus sociaux.

La « pratique théorique » est, en vérité, un fantasme althussérien dont la fonction a consisté, pendant un temps, à servir d'alibi aux pratiques bureaucratiques du stalinisme. Comment, en effet, prendre au sérieux cette expression de « pratique théorique » après avoir lu, sous la plume de son inventeur, que la méthode en était, chez Marx, la dialectique

matérialiste, mais que malheureusement celui-ci n'avait pas élaboré spécifiquement « la Théorie de sa pratique théorique »¹⁷³. Et pourquoi pas aussi, tant qu'on y est, déplorer que Marx n'ait pas élaboré la Théorie de la Théorie de la pratique théorique, jusqu'à l'infini ?

Peu sensible au ridicule auquel le conduisaient de telles élucubrations, Althusser a pu résister à la puissance des faits, singulièrement au développement contemporain du mouvement ouvrier révolutionnaire, parce que, depuis longtemps, il a réduit le marxisme à des textes séparés de l'expérience historique et quotidienne de ce mouvement. Tout est finalement devenu, pour lui, une affaire de « lecture ».

Dans *Lire le Capital*, il déclare : *Le texte de l'histoire n'est pas un texte où parlerait une voix (le Logos) mais l'inaudible et illisible notation des effets d'une structure de structures*¹⁷⁴. A quoi, nous rétorquons que l'histoire effective n'est pas un texte. En revanche, cette histoire effective a suscité des textes que le matérialisme historique permet d'entendre et de lire non comme une « notation des effets d'une structure de structures » mais comme des expressions idéologiques de diverses classes en lutte.

Mais Althusser ne s'engage pas dans cette voie. Il préfère retenir de Marx qu'il a été un extraordinaire lecteur (ce qui est vrai) et dégager de cette expérience de lecture, séparée des activités militantes de Marx, une « nouvelle théorie du lire »¹⁷⁵ (ce qui est fallacieux).

Considérant l'étude par Marx des œuvres de Smith et de Ricardo, Althusser aboutit à l'idée qu'il y aurait chez Marx deux lectures et même deux « genres de lecture » de ces classiques de l'économie politique anglaise. La première lecture réside dans le fait que Marx ait appréhendé les textes en question « à travers son propre discours » ; la seconde aurait consisté pour lui à lire dans ces textes non seulement les phrases qui s'y trouvent mais en outre les termes qui y manquent. C'est ce que notre idéologue ultra-révisionniste appelle la *lecture symptomale* : *Une lecture que nous oserons dire « symptomale », dans la mesure où, d'un même mouvement elle décèle l'indécélé dans le texte même qu'elle lit, et le rapporte à un autre texte, présent d'une absence nécessaire dans le premier, présent d'une absence produite pourtant au*

titre de symptôme, par le premier comme son propre invisible¹⁷⁶.

En fait, à travers ce beau galimatias lacanien, il s'agit de la découverte par Marx de la plus-value. Qui l'aurait cru ?

Selon Althusser, le texte, par excellence, de l'économie politique anglaise classique devrait s'écrire ainsi : *La valeur de () travail est égale à la valeur des subsistances nécessaires à l'entretien et à la reproduction de () travail*¹⁷⁷. La lecture symptômale faite par Marx a consisté précisément à lire le texte et les deux « blancs » qu'il comporterait. Moyennant quoi, Marx pouvait apporter la réponse à la question de la nature du salaire et de l'origine de la plus-value en disant : *La valeur de la force de travail est égale à la valeur des subsistances nécessaires à l'entretien et à la reproduction de la force de travail*¹⁷⁸.

Pour fournir au lecteur la preuve du comique involontaire althussérien offrons lui le commentaire que notre auteur fait de sa trouvaille symptômale : *A partir de la restauration d'un énoncé porteur de vides et de cette production de sa question à partir de la réponse, il est possible de mettre au jour les raisons qui rendent compte de l'aveuglement de l'économie classique sur ce que pourtant elle voit, donc, de son non-voir intérieur à son voir (sic). Bien mieux, il apparaîtra que le mécanisme par lequel Marx peut voir ce que l'économie classique ne voit pas en le voyant, est identique au mécanisme par lequel Marx voit ce que l'économie classique ne voit pas, et identique également, en son principe du moins, au mécanisme par lequel nous sommes en train de réfléchir cette opération de la vue d'une non-vue du vu (re-sic) en lisant un texte de Marx qui est lui-même une lecture du texte de l'économie classique*¹⁷⁹.

Au-delà de la dégénérescence scolastique dont témoigne un tel morceau de bravoure, il y a la question de fond. En fait, la production de la plus-value du capital à partir du travail salarié non-payé, la nature du salaire comme paiement non du travail, mais de la force de travail, enfin la force de travail en tant que marchandise dont la valeur est déterminée, comme pour les autres marchandises, par le temps de travail socialement nécessaire à sa production, ont été découvertes et scientifiquement expliquées par Marx essentiellement à partir de l'observation de diverses grèves de travailleurs en Angleterre. Ces grèves lui

apparaissaient, en effet, comme importantes en raison des progrès que la classe ouvrière, à travers elles, réalisait en matière d'organisation ; mais, elles lui apparaissaient aussi décevantes quant à leurs résultats économiques puisque, même victorieuses, elles aboutissaient, au mieux, au maintien du pouvoir d'achat des salariés. Si le salaire avait été le paiement du travail fourni par les prolétaires, comment ce paiement réel et non pas nominal ne se serait-il pas automatiquement trouvé augmenté, en cas de grèves victorieuses ? D'où la conception de Marx selon laquelle le salaire rétribue non la valeur du travail, mais la valeur de la force de travail en tant que marchandise soumise à la loi générale de la valeur. Par là se trouvait expliqué le fait que des grèves victorieuses pouvaient entraîner une augmentation du salaire nominal, mais non une augmentation importante et durable du salaire réel.

C'est le va et vient dialectique entre, d'une part, l'observation par Marx des luttes ouvrières et sa participation à la direction de ces luttes et, d'autre part, sa connaissance de l'économie politique classique qui lui a permis de dépasser Smith et Ricardo et de découvrir le mécanisme de production de la plus-value. C'est une dialectique entre l'expérience du militant ouvrier et celle du lecteur d'ouvrages classiques qui a abouti à cette découverte, et non je ne sais quelle lecture des « blancs » qui se seraient trouvés potentiellement à l'intérieur des phrases de Smith et de Ricardo.

La « lecture symptômale » d'Althusser rejoindra sa « pratique théorique » dans le sottisier de l'idéologie obscurantiste contemporaine. Elle exprime, à sa manière, l'extraordinaire perméabilité des intellectuels du P.C.F. à l'égard de l'idéologie bourgeoise et de ses snobismes saisonniers. La réduction lacanienne de toute réalité humaine au langage, au discours, à la parole est ici transposée par Althusser sur le terrain du marxisme. Aussi ne faut-il pas s'étonner que la lutte des classes soit métamorphosée en « lecture symptômale » et que les découvertes de Marx soient présentées comme des mutations du « discours ». A ceux qui, en lisant Althusser, croient entendre un fidèle interprète, un rigoureux commentateur de Marx ou, mieux, un mainteneur, un sauveur du marxisme, de comprendre que c'est vers le borbier lacanien et lévi-straussien qu'ils sont inévitablement entraînés.

Il faut reconnaître que, dès 1969, François George avait

parfaitement saisi l'inévitable portée révisionniste-antimarxiste de la « lecture symptomale ». Il écrivait : *Althusser soigne Marx, nous délivre d'un Marx qui se soignerait lui-même. C'est-à-dire que quand il ne parvient pas à purger Marx de tout sens révolutionnaire, il l'allonge sur le divan, et du coup nous voilà loin, en effet, de l'histoire. Mais sa lecture symptomale est symptomatique, lire devient ouvertement tronquer, le truquage de la mise en scène apparaît, Althusser ne peut pas ne pas réviser le Capital* : « Nous ne pouvons pas ne pas entendre sous ce discours apparemment continué, mais en fait interrompu et subjugué par l'irruption menaçante d'un discours refoulant, la voix silencieuse du vrai discours, nous ne pouvons pas en restaurer le texte pour en rétablir la continuité profonde ». « La voix silencieuse du vrai discours » ! *par cette formule ridicule, le discours révisionniste avoue à haute voix sa fausseté*¹⁸⁰.

La bureaucratie stalinienne et la fonction politique de l'althussérisme

Un chœur d'universitaires et de journalistes se fait entendre depuis plusieurs années selon lequel Althusser aurait renouvelé les « études marxistes » en France. Quelle blague !

Ce qui est vrai, c'est que le stalinisme, en France, comme ailleurs a produit sous le nom de « marxisme-léninisme » une idéologie contre-révolutionnaire, un catéchisme bureaucratique se servant d'une terminologie marxiste afin de stériliser et de dénaturer le matérialisme dialectique et le matérialisme historique. Réformateur en idéologie et membre obéissant du P.C.F., Althusser a ajouté à ce catéchisme diverses spéculations génératrices d'une sorte de « marxisme domestiqué », propre à être enseigné et commenté sans danger dans les chaires universitaires. Mais, nous l'avons vu, il n'y a dans les travaux d'Althusser aucune rupture « épistémologique », politique ou autre avec le stalinisme comme appareil et avec l'idéologie qui l'exprime.

Le soi-disant renouvellement des « études marxistes » par Althusser se réduit à un verbiage académique à propos du marxisme qui permet à la bourgeoisie et à l'appareil du P.C.F. d'endiguer et d'essayer de dévoyer l'élan d'un nombre croissant

d'étudiants vers le marxisme. En fait, le marxisme est ailleurs. Il est, à l'état latent, dans les expériences de lutte du prolétariat et, à l'état manifeste, dans l'expression qu'en donne l'avant-garde révolutionnaire cherchant à s'organiser à l'échelle française et à l'échelle internationale. Pour être plus précis, le marxisme aujourd'hui, c'est le trotskysme, parce que depuis la dégénérescence bureaucratique du Parti bolchévique, de l'État ouvrier en Russie et de l'ancienne Internationale communiste, c'est Trotsky et ce sont les trotskystes qui ont entrepris d'exprimer le mouvement révolutionnaire du prolétariat international et d'en organiser l'avant-garde contre la bourgeoisie et contre les appareils ouvriers-bourgeois de la social-démocratie et du stalinisme.

Or, précisément, le trotskysme est l'ennemi non-nommé par Althusser dans ses diverses publications. Quelques allusions furtives et d'un ton neutre à Trotsky, aucune référence aux organisations trotskystes, enfin une dénonciation du stalinisme, en tant que dogmatisme, et des références toujours élogieuses à divers textes de Staline et de Mao Tsé-Toung, voilà les notations directement politiques de notre idéologue.

Comment pourtant sortir du stalinisme et contribuer à un nouvel essor du marxisme sans s'emparer, avant toute chose, du problème posé par Trotsky de la nature du régime soviétique, depuis la disparition de Lénine jusqu'à nos jours ? Nous n'aurons pas le mauvais goût de reprocher à Althusser de n'être pas devenu trotskyste. Après tout, c'est son affaire. Mais nous considérons comme totalement inadmissible qu'un homme se proposant de provoquer un renouveau du marxisme fasse un silence aussi obstiné sur les analyses de Trotsky et du mouvement trotskyste et s'emploie si constamment à ne pas discuter des problèmes posés par elles. C'est pourquoi nous n'avons nul besoin d'une « lecture symptomale » pour découvrir le refus délibéré d'Althusser de mettre en cause les fondements de l'idéologie stalinienne et son hostilité radicale à l'égard du trotskysme qui est cette mise en cause même.

De *Pour Marx aux Éléments d'autocritique*, il apparaît qu'Althusser a cherché à faire prévaloir une certaine conception du marxisme ou, plus précisément, une certaine interprétation de la théorie marxiste. Quelles qu'aient été ses intentions initiales et leurs transformations ultérieures, il nous

paraît qu'il a abouti à un système idéologique, à une construction philosophique que nous appelons l'althussérisme.

Ce système repose sur des propositions principales que l'on pourrait formuler ainsi :

1 - Le marxisme comme science enveloppe une philosophie implicite qu'il s'agit maintenant d'expliciter.

2 - La dialectique matérialiste de Marx n'est pas la dialectique idéaliste de Hegel renversée ou remise sur ses pieds. Car la contradiction hégélienne est faite de l'opposition spéculative, donc schématisée de deux termes, tandis que la contradiction marxiste parce qu'elle n'est pas spéculative se trouve toujours surdéterminée. De Hegel à Marx il y a non pas renversement de la méthode mais changement de la problématique.

3 - Le matérialisme historique discerne dans la société trois instances : l'instance économique, l'instance juridico-politique et l'instance idéologique dont l'interdépendance et l'interaction constituent le système de la vie sociale ; ce système relève d'une manière d'analyse structurale qui serait au cœur même de l'œuvre de Marx.

4 - S'il est vrai, comme l'a écrit Engels, qu'en dernière instance l'économie serait déterminante quant à la société et à son devenir, il faut en outre admettre que toute société s'offre comme une structure qui, selon les circonstances et le jeu de la surdétermination, se trouve dominée par l'une des trois instances précitées.

5 - Il est supposé, au nom de la dialectique, une soi-disant autonomie des superstructures vis-à-vis des rapports sociaux de production et de la lutte des classes ; cette autonomie supposée serait surtout celle de l'idéologie dont il est suggéré qu'à travers les « appareils idéologiques d'État » elle domine les sociétés contemporaines par ailleurs vouées, comme les autres, à la détermination, en dernière instance, par l'économie.

6 - Il n'y a pas, d'un côté, la pratique et, de l'autre, la théorie : tout est pratique, et la théorie n'est rien d'autre que la pratique théorique dont le marxisme est un produit spécifique.

7 - Les propositions précédentes n'ont pu être découvertes et ne peuvent être comprises que par le moyen d'un procédé particulier de lecture dont Marx se serait servi sans le savoir et qu'il faut appeler la lecture symptomale.

Ces sept propositions sont comme les axiomes du système

althussérien. A partir d'elles il est aisé de vérifier que ce système est fondé sur un révisionnisme anti-marxiste particulièrement virulent.

1 - Contrairement aux affirmations d'Althusser, le marxisme réduit la philosophie à n'être qu'une idéologie et en annonce la fin historique et le dépassement par le prolétariat révolutionnaire et par la théorie scientifique qui l'exprime.

2 - Contrairement à Althusser, le marxisme n'invoque aucune surdétermination des contradictions existantes ou ayant existé et affirme que dans le cadre du mode de production capitaliste la lutte des classes est complètement dominée par la contradiction entre le prolétariat et la bourgeoisie.

3 - Contrairement aux spéculations althussériennes, le matérialisme historique, parce qu'il est dialectique, ignore les instances structurales et conçoit le déploiement historique des processus sociaux à partir de l'unité dialectique des forces productives et des rapports de production, et de l'unité dialectique de ces rapports sociaux et de leur superstructure inséparablement institutionnelle et idéologique et en relation permanente avec la lutte des classes qui les traverse tous.

4 - Ne reconnaissant pas ce qu'Althusser appelle instances, le marxisme tient les spéculations sur ce qui serait déterminant et ce qui serait dominant pour scolastiques ; il s'agit en fait de productions idéologiques inséparables du bureaucratisme stalinien.

5 - Contrairement à Althusser qui, après Lukacs, spéculait sur une soi-disant autonomie des superstructures, le marxisme, comme expression du mouvement ouvrier révolutionnaire à notre époque n'admet pas une telle autonomie ; l'idéologie ne domine qu'en apparence les sociétés contemporaines ; en fait, elle exprime, à sa manière inversée, la domination de la classe capitaliste ici et la domination d'une couche bureaucratique ailleurs.

6 - Fantasme althussérien, la « pratique théorique » est une expression empêchant de comprendre comment une activité cognitive peut être conforme ou non conforme à la pratique qui la sous-tend.

7 - Enfin la « lecture symptomale », loin de clarifier quelque problème que ce soit, ne fait qu'obscurcir et embrouiller les questions qu'Althusser cherche à poser à propos de l'œuvre de Marx. Tout aussi fantasmatique que la

« pratique théorique », la « lecture symptomale », issue du bric-à-brac lacanien, n'a aucun rapport et ne peut avoir fondamentalement aucun rapport avec le marxisme.

Ainsi entre le marxisme, comme expression scientifique du mouvement réel de l'histoire, et l'althussérisme, comme production idéologique saisonnière de la bureaucratie stalinienne durant les années 60, il faut choisir. Et les étudiants qui croient gagner du temps en lisant quelques opuscules althussériens pour se dispenser d'étudier les textes classiques du marxisme, font un marché de dupes.

Sans doute, Althusser a-t-il cherché, au moins au début de ses travaux, à dégager le marxisme de certaines interprétations aberrantes. C'est pourquoi il a dénoncé l'identification du marxisme avec l'idéologie humaniste feuerbachienne qui fut pratique courante dans l'intelligentsia parisienne au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. C'est pourquoi il a aussi critiqué sous le nom d'historicisme une certaine manière néobégélienne ou même évolutionniste de traiter le marxisme.

Il reste qu'une correcte compréhension du marxisme, si elle passe éventuellement par la critique de l'humanisme bourgeois et de l'historicisme bourgeois, implique cette référence constante à la lutte des classes dont Althusser reconnaît dans ses *Éléments d'autocritique*, qu'elle est complètement absente de ses premiers et principaux travaux. Et dès lors qu'Althusser « omettait » de pratiquer une telle référence, il était condamné à demeurer sur le terrain de l'idéologie. Humanisme et anti-humanisme, historicisme et anti-historicisme ne sont, en effet, que des figures idéologiques en elles-mêmes étrangères au marxisme dont la nature propre est d'exprimer le mouvement réel de l'histoire à travers la lutte des classes, spécialement celle du prolétariat contre la bourgeoisie.

En vertu de cette lutte des classes, toute production idéologique est condamnée à servir, directement ou indirectement, la classe dominante. La production idéologique althussérienne comporte inévitablement un caractère éclectique. Car en reprenant, pour un instant, le jargon de son créateur nous dirons qu'elle fait travailler sur une « Généralité I » (le matérialisme dialectique et historique) une « Généralité II » (des concepts bâtards issus de Bachelard, de Lacan et de Lévi-Strauss) et qu'il en résulte une « Généralité III » (l'althussé-

risme comme idéologie éclectique à contenu réellement bourgeois et à forme pseudo-marxiste).

Mais, précisément, dans notre société, entre, d'une part, le mouvement ouvrier et son expression révolutionnaire marxiste et, d'autre part, la bourgeoisie comme classe dominante et comme source de l'idéologie dominante, il y a l'appareil contre-révolutionnaire du P.C.F. auquel se trouve, de fait, lié Althusser. Son idéologie éclectique ne pouvait pas, dans de telles conditions, ne pas jouer une fonction dans le cadre de la crise du stalinisme. Cette fonction a consisté essentiellement à empêcher qu'un certain nombre d'étudiants poussent leur mise en question du stalinisme au point de découvrir le trotskysme comme marxisme, comme seul marxisme de notre temps.

De fait, l'althussérisme a été traversé, depuis dix ans, par divers groupes d'étudiants qui ont abouti à des positions en apparence différentes. Les uns sont restés au P.C.F. en croyant que leurs spéculations sur les trois « instances », le « concret de pensée » et la « surdétermination » les prépareraient au jour où le P.C.F. redeviendrait révolutionnaire. D'autres ont vu dans Mao Tsé-Toung, flatteusement cité à plusieurs reprises par Althusser, le recours suprême contre le révisionnisme de Khrouchtchev et de Brejnev. D'autres encore, impressionnés par l'article sur les « appareils idéologiques d'État » (l'ouvrage le plus lu d'Althusser) ont abouti à un gauchisme qui ne garde plus du marxisme que quelques formules transformées en imprécations ou en incantations. D'autres enfin, plus récemment, sont allés proposer leurs services idéologiques à la Ligue communiste révolutionnaire, ce qui devrait poser problème à une organisation qui se réclame du trotskysme...

Sphinx de la rue d'Ulm, pythie aux oracles ambigus, Althusser ne tranche pas entre ces orientations et laisse faire. Et, du point de vue de l'appareil stalinien, il a bien raison. Ne vaut-il pas mieux, en effet, pour lui, que les étudiants peu désireux d'entrer ou de rester dans le parti de Marchais s'engagent dans les impasses précitées et ne parviennent pas, au moins pour un temps, à découvrir le mouvement réel de la classe ouvrière et le trotskysme qui l'exprime ?

Le succès relatif de l'althussérisme ne réside pas dans la valeur intrinsèque de ses œuvres, au demeurant, assez peu lues, en raison notamment de leur jargon scolastique. Il tient à l'usage que l'appareil du P.C.F. en a fait, c'est-à-dire à la fonc-

tion politique que cette idéologie a effectivement remplie.

Les *Éléments d'autocritique* confirment pleinement notre appréciation de l'althussérisme. Car, dans cet ouvrage, Althusser reconnaît avoir méconnu complètement la lutte des classes dans *Pour Marx* et dans *Lire le Capital* et avoir cédé à un penchant, à une déviation théoriciste. Alors que reste-t-il désormais de l'althussérisme ?

Théoriquement, rien puisqu'une « lecture » de Marx qui reconnaît avoir « oublié » la lutte des classes, s'avoue par là totalement étrangère à son objet. Aussi Althusser s'accroche-t-il, avec angoisse, à sa périodisation de l'œuvre de Marx (avant, pendant et après la coupure qui n'est plus essentiellement épistémologique) et se réfugie-t-il dans une manière d'érudition historiographique.

Idéologiquement, il reste de l'althussérisme ce que nous avons dit, à savoir un éclectisme pseudo-marxiste et même anti-marxiste que l'appareil stalinien a utilisé à des fins de manipulation des intellectuels tant que cela lui a été utile. Mais c'est une affaire manifestement saisonnière. Un jour, assez proche probablement, viendra où l'approfondissement de la crise du stalinisme exigera pour son appareil le recours à des drogues plus fortes que l'althussérisme. Alors, l'orange idéologique une fois pressée, l'écorce politique de notre auteur sera rejetée parmi les surplus désormais incommestibles.

Nous serions tenté, pour terminer, d'apporter une sorte de consolation à Althusser parce que son destin le voue à être finalement une victime plutôt qu'un complice de l'appareil dans lequel il a investi ses espérances. Cette consolation consistera à lui dire que, dans l'aggravation inévitable de la crise générale du stalinisme, inséparable désormais de la crise fondamentale du capitalisme et de l'impérialisme, il y aura de moins en moins de place pour la construction de nouvelles scolastiques diversionnistes.

Le côté involontairement exaltant de l'althussérisme tient à ce que son baroquisme intellectuel et son jargon décadent annoncent la limite vers laquelle tend aujourd'hui le stalinisme et qui n'est autre que sa mort.

CONCLUSION

I

Nous avons conduit notre critique de l'obscurantisme inhérent aux travaux de Lévi-Strauss, de Lacan et d'Althusser d'un point de vue que nous estimons rigoureusement marxiste. Aussi devons-nous nous attendre à deux objections majeures : la première mettra en question le caractère marxiste de notre argumentation en se référant à d'autres manières de se réclamer du marxisme ; la seconde mettra en question le marxisme lui-même en contestant que ce dernier puisse encore fournir, à la fin du XX^e siècle, les fondements nécessaires et suffisants d'une étude scientifique des sociétés et de leur devenir. Nous répondrons donc à l'avance à ces deux objections, en établissant chemin faisant, qu'elles résultent, en fait, d'une attitude intellectuelle et politique unique.

A l'occasion de notre critique d'Althusser, nous croyons avoir établi que la question actuelle d'un choix entre diverses interprétations du marxisme était finalement une fausse question.

Sans doute des intellectuels bourgeois et petits-bourgeois peuvent croire qu'ils se trouvent en face de diverses interprétations du marxisme comme un joueur se trouve devant les cartes encore non retournées de sa réussite ou devant les pièces de son jeu d'échec. Un choix pourrait et devrait donc être fait, selon un mixte variable de hasard et d'intelligence, entre des « marxismes possibles » représentés par les conceptions des P.C. fidèles à Moscou et celles des P.C. liés à Pékin, par les doctrines de Rosa Luxemburg, des conseillistes, de Gramsci, de Lukacs et d'Althusser, par les théories professées au nom du trotskysme dans des organisations comme Lutte ouvrière, la Ligue communiste révolutionnaire, l'Organisation communiste internationaliste pour la reconstruction de la IV^e Internationale, etc. Et, s'il en était ainsi, il faudrait bien reconnaître que

l'embarras serait grand et grande aussi la tentation de tomber dans des débats sans fin à la manière de l'ancienne métaphysique.

Heureusement, il n'en est pas ainsi, car le marxisme est tout autre chose qu'un système doctrinal dont la juste compréhension résiderait dans la rigueur et la cohérence d'une activité purement intellectuelle. Nous avons, en effet, rappelé que le marxisme n'est rien d'autre que l'expression scientifique du mouvement ouvrier révolutionnaire en tant que cette expression est historiquement la seule qui permette de saisir objectivement la nature du mode de production capitaliste, celle des modes de production antérieurs et celle du mode de production ultérieur à travers la prise de conscience du processus de la lutte des classes.

Entre ce qui est marxiste et ce qui ne l'est pas, la discrimination ne saurait résulter essentiellement d'une opération intellectuelle. Elle ne peut, au contraire, provenir que d'une expérience personnelle de la lutte des classes, car c'est bien à cette lutte que se rattachent les « interprétations » du marxisme qui sont, en fait, des expressions des diverses organisations constituant, à un moment donné, le mouvement ouvrier dans son ensemble.

De même que les anciens partis sociaux-démocrates ont dégénéré en partis réformistes de collaboration de classe au point que Lénine ait pu les qualifier de « partis ouvriers bourgeois », de même les anciens partis de la Troisième Internationale ont dégénéré, dans le cadre du système stalinien, en partis bureaucratiques devenus, à leur manière, des partis ouvriers bourgeois collaborant, à l'échelle internationale, avec l'impérialisme. Il n'y a donc pas lieu, depuis les années 30, de s'interroger sur la forme de marxisme professée par les appareils de ces partis et leurs intellectuels ; il y a lieu, au contraire, d'utiliser la méthode du matérialisme historique pour établir la fonction contre-révolutionnaire des diverses formes de l'idéologie bureaucratique s'intitulant encore marxisme-léninisme.

A partir de là, la discrimination entre les « interprétations » luxemburgistes, conseillistes, trotskystes ou réputées telles, peut être non pas théoriquement, mais d'abord et surtout politiquement menée à terme. L'expérience de la lutte des classes à travers les exemples concrets qu'elle fournit quotidiennement

et à travers les attitudes qu'elle révèle, notamment sur le plan international, permet de distinguer parmi les organisations de ce qu'il est convenu d'appeler l'extrême gauche ce qui relève de l'expression consciente du mouvement révolutionnaire plus ou moins inconscient, et ce qui relève de l'énorme pression exercée sur ces organisations par les appareils ouvriers bourgeois, spécialement par l'appareil stalinien.

L'erreur de la plupart des intellectuels qui sont en quête du marxisme, consiste à partir des idées, de la « théorie » pour essayer de rejoindre les faits, c'est-à-dire l'expérience historique des masses contemporaines. La nature de cette erreur réside dans une attitude fondamentalement idéologique, à savoir précisément celle contre laquelle le marxisme s'est constitué entre 1845 et 1848. Dans une telle perspective idéologique, comportant l'illusion d'un choix à faire entre plusieurs « marxismes possibles », le marxisme devient littéralement introuvable.

Il n'y a donc pas aujourd'hui plusieurs marxismes possibles, plus ou moins subtils ou grossiers ou plus ou moins révolutionnaires. Il n'y a qu'un seul marxisme qui est inséparable des efforts militants de construction ou de reconstruction d'une avant-garde devant elle-même donner naissance à un parti ouvrier révolutionnaire international. Aussi bien ce marxisme n'est pas déjà donné d'une manière définitive dans des textes qu'il suffirait de savoir « lire » ; il vit et se développe dans l'avant-garde révolutionnaire en voie de constitution et dans l'expression critique qu'elle donne au mouvement des masses par rapport à la classe dominante et par rapport aux appareils contre-révolutionnaires faisant obstacle, de l'intérieur, à ce mouvement même.

Reste maintenant la deuxième objection portant sur la valeur scientifique et la portée révolutionnaire du marxisme, aujourd'hui et pour demain. Cette objection prétend que le monde actuel n'est plus celui que Marx et Engels ont analysé au XIX^e siècle, ni même celui sur lequel a agi Lénine durant le premier quart du XX^e siècle. A partir de là on assurera que le marxisme est dépassé et que, s'il en reste un certain héritage historique, il convient néanmoins de chercher les fondements de la science et ceux de la révolution au-delà de lui.

Avant de traiter la question au fond, qu'il nous soit permis

de noter que ce marxisme soi-disant dépassé, n'a, jusqu'à maintenant, été remplacé par aucune nouvelle conception générale de la nature, de la société et de la pensée, et que ses critiques s'adressent finalement moins au marxisme lui-même qu'à sa dégénérescence idéologique dans le cadre des États et des partis bureaucratiques actuellement existants.

En fait, non seulement le matérialisme dialectique n'a nullement été démenti ou infirmé au cours de notre siècle, mais il faut encore constater que le devenir des sciences logico-mathématiques et des sciences de la nature n'est intelligible qu'à partir de la dialectique matérialiste. D'une part, il est désormais établi qu'une discipline intellectuelle n'est une science que dans la mesure où se trouve réalisée l'unité dialectique entre ses pratiques opérationnelles (plus ou moins concrètes et abstraites à la fois) et leur expression théorique (plus ou moins formalisée) qui constitue la science au sens limité et restrictif de ce terme. D'autre part, il apparaît de plus en plus clairement que l'activité scientifique est partie intégrante de l'activité technoscientifique dont elle n'est que l'aspect théorique, tandis que cette activité techno-scientifique est elle-même pleinement intégrée aux forces productives de l'humanité contemporaine. C'est pourquoi l'actuel blocage subi par la tendance au développement propre à ces forces et à la science parmi elles n'est intelligible qu'à partir des rapports capitalistes de production dont Marx avait prévu qu'ils en viendraient à faire obstacle au potentiel créateur de l'humanité. Ainsi le matérialisme historique, comme application du matérialisme dialectique à l'étude de la société et de son devenir, se trouve lui-même amplement confirmé par la situation faite à notre époque aux sciences et aux techniques.

On comprend que, dans de telles conditions, les « théories » des techniques, des sciences et du devenir historique qui prétendent s'opposer au marxisme, en soient réduites à répéter des variations idéologiques auxquelles, de Berkeley à Mach, l'idéalisme avait déjà eu largement recours. Ces variations consistent toutes à traiter la science séparément des techniques dont elle est pourtant inséparable et des forces productives dont elle fait pourtant partie ; elles consistent à la réduire à un « discours » sur les différents aspects de la réalité, « discours » dont la « scientificité » résiderait uniquement dans sa cohérence formelle interne. D'où l'on voit que Lévi-Strauss, Lacan

et Althusser n'ont véritablement rien inventé ni même rien dit de neuf.

Aussi, face à cet « automatisme de répétition » de l'idéologie bourgeoise, singulièrement de ses spéculations sur la science, maintenons-nous avec force que la conception marxiste du critère de l'unité de la théorie et de la pratique sur la base de la pratique comme critère de la vérité scientifique, demeure, depuis 1845, la grande nouveauté indépassée et invaincue en cette question décisive ; ce qui discrédite l'idéalisme épistémologique de Lévi-Strauss et de Lacan et le ralliement d'Althusser à cet idéalisme, en dépit de la terminologie marxiste employée par lui.

Historiquement incapable d'innover et même de se renouveler suffisamment dans la forme, l'idéologie bourgeoise en est désormais réduite à remplacer son impuissante critique du marxisme par un jeu spéculatif consistant dans un dialogue hypocrite avec l'idéologie stalinienne. C'est ainsi, par exemple, que depuis trente ans, se sont multipliés les colloques, les rencontres, les symposiums et autres débats officiels entre des intellectuels catholiques, protestants ou réputés libéraux et des intellectuels soi-disant marxistes, mais dépendant en fait de la bureaucratie des partis communistes. Nous disons qu'un tel dialogue largement institutionnalisé dans les pays occidentaux et même à l'échelle internationale a été et reste hypocrite parce qu'il consistait et consiste, au-delà de tout aboutissement conceptuel, dans la reconnaissance par les intellectuels bourgeois des intellectuels staliniens comme représentants uniques ou, pour le moins, privilégiés du marxisme et dans l'effort politique de ces derniers en vue d'une telle reconnaissance. Des rencontres des années 30 entre d'une part, Barbusse et Vaillant Couturier et, d'autre part, Romain Rolland et Gide aux soi-disant semaines marxistes du P.C.F. aujourd'hui auxquelles participent l'inévitable Jésuite et l'indispensable Dominicain, c'est le même jeu faussé qui se poursuit et selon lequel de part et d'autre le marxisme est fallacieusement confondu avec l'idéologie des bureaucraties staliniennes.

Par là, on peut dire que l'intelligentsia bourgeoise s'est évité l'affrontement véritable du marxisme pour le remplacer par une confrontation avec l'idéologie bureaucratique se réclamant abusivement de lui. Ainsi cette intelligentsia a pu mettre aisément en contradiction les conceptions révolutionnaires du

marxisme et les pratiques oppressives et répressives de la bureaucratie pour triompher à bon compte non certes du marxisme, mais de la caricature idéologique engendrée par sa dégénérescence stalinienne.

La fausse confrontation que nous venons d'évoquer et en quoi consiste encore aujourd'hui le soi-disant débat sur le marxisme, donne lieu à deux conclusions bien utiles, aux parties réellement en présence : les idéologues bourgeois exploitent le fait du despotisme bureaucratique pour nier que le marxisme puisse être encore tenu pour libérateur, scientifique, voire révolutionnaire ; les idéologues staliniens, prenant acte de l'exploitation capitaliste et des différentes formes d'oppression et de répression imputables à l'impérialisme, dénie aux idéologues bourgeois le droit de critiquer les États, les partis et l'idéologie soi-disant marxistes de la bureaucratie. C'est donc au-delà de ce jeu aux dés pipés que nous invitons les intellectuels, quels qu'ils soient, à poser les problèmes actuels du marxisme.

Ces problèmes exigent avant tout de reconnaître que le marxisme, comme expression présente du mouvement ouvrier révolutionnaire, demeure vrai et révolutionnaire parce que, sur la base du marché mondial, l'humanité continue à être dominée par le mode de production capitaliste analysé par Marx, parce que nous vivons encore dans la phase suprême de ce mode de production définie par Lénine comme impérialisme et parce que les luttes de classes actuelles donnent toujours son contenu historique à notre période appelée par Lénine et Trotsky l'ère des guerres et des révolutions.

Qui pourrait, en effet, contester que la loi de la reproduction du capital domine, sous nos yeux, l'économie de tous les pays qui n'ont pas encore été bouleversés dans leur infrastructure par les conséquences de la Révolution d'octobre 1917 ? Et qui pourrait, en outre, contester qu'en U.R.S.S. et dans les pays apparentés la dégénérescence bureaucratique ait jusqu'à présent confisqué au profit d'une caste le pouvoir prolétarien et soit parvenue à empêcher l'expansion mondiale de la révolution et, par là, l'instauration de rapports socialistes de production ?

A partir de ces données de base, les luttes de classes dans les diverses parties du monde actuel s'éclairent dans leur pluralité et leur unité, c'est-à-dire dialectiquement. Révolution sociale là où règne la bourgeoisie, révolution politique là où gouverne la

bureaucratie, révolution permanente partout, tels sont les contenus et le sens de ces luttes. Et le marxisme n'est et ne peut être rien d'autre que l'expression organisée, c'est-à-dire consciente, de leur unité internationale.

A la vérité, si le marxisme était ce que prétendent qu'il est les bureaucraties de Moscou, de Pékin et d'ailleurs, il faudrait dire qu'il est dépassé sur le plan de la science et sur celui de la révolution. Car ce soi-disant marxisme là n'est qu'une idéologie contre-révolutionnaire de justification camouflée du pouvoir en fait usurpé et parasitaire de la bureaucratie sur le prolétariat.

Mais le marxisme, nous l'avons établi, est absolument autre chose, à savoir l'expression consciente du processus objectif de la révolution prolétarienne à l'œuvre, sous diverses formes, à travers la totalité du monde actuel. En tant que tel, il ne pourra être dépassé, dans sa problématique, qu'après l'instauration de rapports socialistes de production à l'échelle mondiale, qu'après l'établissement de la société sans classes ni État du communisme. C'est d'ailleurs pourquoi il s'est révélé apte à survivre, dans les masses et à travers des avant-gardes, aux attaques de la bourgeoisie et aux dénaturations provoquées par les appareils réformistes et staliniens.

Prétendre que le marxisme est dépassé et croire qu'il existe aujourd'hui plusieurs marxismes entre lesquels la pensée aurait à choisir, sont une seule et même démarche contre-révolutionnaire rejoignant inévitablement l'obscurantisme de l'idéologie bourgeoise déclinante. Ce n'est donc pas nous qui répondons subjectivement aux deux objections précédemment discutées : c'est le mouvement même de l'histoire qui nous emporte et auquel, activement ou passivement, nous ne pouvons pas ne pas participer. Cette participation, lorsqu'elle devient collectivement organisée à partir du mouvement historique de la classe prolétarienne, produit une unité de la pratique et de la théorie qui est la continuité révolutionnaire du marxisme capable de triompher de ses dégénérescences bureaucratiques.

II

Ainsi que Marx l'a découvert, *les idées dominantes d'une société sont les idées de la classe dominante* ; ce qui veut dire

que l'idéologie dominante de notre société est celle de la bourgeoisie et qu'il en sera ainsi tant que le prolétariat n'aura pas conquis le pouvoir et créé son propre État.

Or, dans les sociétés occidentales, l'idéologie bourgeoise s'est élaborée et développée à partir d'un héritage idéologique beaucoup plus ancien qui est le christianisme. Il faut donc préciser que la culture intellectuelle de ces sociétés est caractérisée par son contenu bourgeois et par l'exploitation bourgeoise de thèmes d'origine chrétienne. Et tout se passe, en elles, comme si les limites de la créativité imposées par le mode de production capitaliste, surtout dans sa phase déclinante, s'exprimaient culturellement par une répétition apparemment inépuisable des idées-maîtresses du christianisme.

Plus fondamentalement, nous affirmerons que tout ce qui aujourd'hui, en Occident, cherche à se distinguer du marxisme ou s'en distingue effectivement, retombe, pour ainsi dire, dans des figures déjà tracées hier ou avant-hier par le christianisme. Car le marxisme est la seule théorie qui nous permette, en raison même de son caractère à la fois scientifique et révolutionnaire, d'échapper, jusqu'à un certain point, aux limites de la société actuelle. Le refus du marxisme implique, inconsciemment ou consciemment, le refus de la critique radicale de cette société et, par-là, nous ramène à la représentation dominante qu'elle se donne d'elle-même.

Ailleurs, le refus du marxisme peut s'accompagner d'une régression vers l'idéologie islamique, bouddhiste ou vers celle d'une quelconque religion traditionnelle. Mais, en Occident, la chose est claire : ce refus s'exprime par et dans une régression vers le christianisme, par et dans la résurgence de thèmes chrétiens constituant les figures de l'automatisme de répétition idéologique de cette société-là.

Les mouvements contestataires qui ont fait leur apparition aux débuts des années 60 en Californie et qui ont finalement gagné, sous diverses formes, des milieux de jeunes sur tous les continents, notamment dans les Universités, aux environs de 1968, ont tenté assez pathétiquement d'ouvrir une troisième voie qui ne serait ni l'acceptation de la société capitaliste, ni l'adhésion au marxisme. En récusant à la fois l'ordre bourgeois et l'intégration au mouvement ouvrier considéré par eux comme dégénéré, récupéré et embourgeoisé, ces mouvements ont involontairement démontré leur incapacité de sortir des

milieux petits-bourgeois qui les ont vu naître. Restent leurs prétentions à l'invention intellectuelle et existentielle, leurs appels à un « changer la vie » à côté duquel les luttes ouvrières feraient figure de piètres jeux complètement intégrés à la société capitaliste.

C'est précisément, sur ce point, qu'il est aisé de voir que le refus du marxisme, comme expression de la lutte de la classe prolétarienne, conduit inévitablement aux résurgences chrétiennes. Des premiers hippies californiens aux derniers gauchistes européens, une préoccupation constante se manifeste : remplacer les relations anonymes froides et oppressives qui constituent le tissu de la société, par les relations interpersonnelles, vivantes et libérées qui sont celles des communautés. Par-là, l'objectif prolétarien de la révolution cède la place à l'objectif individualiste de la libération. D'une part, cette libération sera totale (économique, sociale, politique, mais aussi psychologique, sexuelle, existentielle) et immédiate en tant que quelques individus décideront de rompre avec la société et de former entre eux une communauté complète de vie ; d'autre part, elle s'accomplira en marge de la société existante et dans l'espoir que la multiplication de tels exemples communautaires finira par gagner cette société et par l'abolir sans violence.

Qui ne voit, dans tout cela, la résurgence au XX^e siècle des idées qui ont présidé, il y aura bientôt deux mille ans, à la formation et à la vie des premières communautés chrétiennes ? Cesser d'avoir pour être, rompre avec le monde de la richesse et de la violence pour engendrer une vie d'amour, se détourner des affrontements entre les classes pour les transcender à la faveur d'un bouleversement créateur des relations interpersonnelles, enfin se libérer du vieux langage, véhicule et moyen de toutes les formes d'oppression, ne sont-ce pas des thèmes communs aux plus vieilles communautés évangéliques et aux plus récentes communautés économiques et sexuelles ?

Sans doute l'anarchisme du siècle dernier et ce qu'il en reste de nos jours a-t-il lui-même utilisé des thèmes de cette sorte. Mais cet anarchisme a été un courant du mouvement ouvrier, et, dans quelques pays, il l'est encore de telle sorte que son opposition au marxisme ne pouvait le conduire jusqu'au bout de la résurgence chrétienne. En revanche, dans la contestation hippie ou gauchiste, les choses sont beaucoup plus claires parce que cette contestation se développe à l'extérieur du mouvement

réel du prolétariat. Et le retour aux sources chrétiennes, reconnu par certains hippies américains, méconnu ou refusé par la plupart des gauchistes européens, nous paraît parfaitement achevé.

Une certaine dénonciation du savoir en général et de la science en particulier, un retour à la nature le plus souvent campagnarde, enfin une fascination à l'égard de l'art, notamment musical, se traduisent par une irrésistible tendance à l'irrationalisme et au mysticisme qui s'inscrit dans la décadence de la culture bourgeoise et qui revêt inévitablement les formes de la résurgence chrétienne. Ce qui nous paraît prouver que, hors du processus de la révolution prolétarienne, notre temps est voué à la répétition régressive des figures culturelles du passé.

Apparemment, les chemins suivis par des hommes aussi établis que Lévi-Strauss, Lacan et Althusser sont bien loin des sentiers campagnards battus par les hippies et des routes de la révolte gauchiste. Un dénominateur commun existe toutefois entre les uns et les autres qui est, pour nous, la régression vers l'idéalisme chrétien comme forme actuelle de l'obscurantisme bourgeois. C'est d'ailleurs ce dénominateur commun qui a fourni à ces trois auteurs un succès inattendu dans des milieux où l'on se croit en révolte contre le monde actuel.

Lévi-Strauss, nous l'avons vu, s'est trouvé en présence de questions comme celles-ci : d'où proviennent les divers systèmes de parenté ayant eu cours ou ayant cours dans les sociétés humaines ? D'où provient la pluralité des systèmes économiques ? Et celle des systèmes linguistiques ? A quoi il répond par l'invocation d'un invariant qui est l'énigmatique, la mystérieuse puissance combinatoire de l'esprit humain, celui que l'on ne songe pas à inviter aux colloques entre savants mais qui dans une éternelle Pentecôte est tout de même présent parmi eux.

Sans doute, quelques théologiens pointilleux se sont-ils inquiétés de ce que cet esprit semblait plus impersonnel que personnel et de ce qu'il lui manquait des attributs propres au dieu chrétien. Mais, après tout, la tâche de Lévi-Strauss n'était point de restaurer la vieille théologie. En substituant l'explication par les mystères de l'esprit à l'explication à partir des conditions matérielles de l'existence humaine, il n'en a pas

moins choisi le camp de l'idéalisme contre celui du matérialisme ; et cela suffit.

Ajoutons qu'avec une certaine façon de nous inviter à comprendre, voire à aimer les cultures les plus éloignées de la nôtre, sans nous préoccuper de la lutte anti-impérialiste hors de laquelle les peuples de ces cultures sont voués à l'asservissement, à la misère et à la mort, Lévi-Strauss revient involontairement aux homélies de l'œcuménisme chrétien et à leurs vieilles tentatives de détourner les individus des engagements révolutionnaires possibles.

Quant à Lacan, son cas est encore plus clair. Non seulement, il reprend contre Gœthe la formule johannique selon laquelle *au commencement était le verbe*, mais encore il édifie tout son système sur ce verbe soi-disant créateur des diverses manifestations de la réalité humaine. Chez lui, on retrouve les vieux thèmes déjà développés par les Pères de l'Église de l'insatiabilité diabolique du désir, de l'échec de la relation érotique et de l'impuissance de l'amour et du savoir.

Involontairement, Lévi-Strauss était entraîné, par son refus du matérialisme, vers une métaphysique à résonance chrétienne. Délibérément, au contraire, Lacan se vautre dans l'obscurantisme, dans une vision catholique intégriste de l'être humain, singulièrement de la femme, comme si par là il entendait annoncer une nouvelle sagesse. Incapable de penser les phénomènes psycho-pathologiques en relation avec la base réelle de notre société, le maître du Séminaire réactualise, comme nous l'avons établi, diverses vieilleries cléricales. L'aliénation, la répression, la névrose et ses séquelles ne résulteraient pas, selon lui, de rapports sociaux de production faisant désormais obstacle aux besoins de créativité de nos contemporains ; elles s'inscriraient dans une sorte de nature immuable de l'humanité réduite à un langage lui-même dominé par le symbole, à savoir le phallus. Comment comprendre, je vous le demande, cette métapsychanalyse lacanienne si ce n'est comme la résurgence d'une démonologie archaïque revêtant aujourd'hui les formes du Grand Guignol ?

Et Althusser ? Comment, nous dira-t-on, oseriez-vous accuser de régression vers le christianisme un penseur qui s'est si énergiquement employé à établir, contre tout humanisme, que le sujet du processus historique était non pas l'individu, mais les masses anonymes, voire les classes en lutte les unes

contre les autres ? Et, pourtant, le glissement « théoricien », c'est-à-dire idéaliste vers la proclamation d'une soi-disant autonomie de l'idéologie, vers le rôle actuellement dominant de l'« instance idéologique » n'est-il pas le trait essentiel de la prétendue contribution de ce « penseur » à la connaissance du marxisme ?

L'anti-humanisme d'Althusser relève d'une réaction d'auto-défense. La science, à laquelle il prétend se référer comme à une valeur suprême, implique, en effet, la prise de conscience du processus objectif de l'histoire en dehors de tout jugement de valeur subjectif et de toute portée privilégiée accordée à une norme éthique plutôt qu'à la norme contraire. Il reste que le mouvement historique du prolétariat se développe à travers des revendications, des aspirations et des illusions qui sont elles-mêmes des facteurs motivant la participation des individus à ce mouvement.

Dans la mesure où, en raison de son intellectualisme, Althusser est étranger à ce mouvement, il lui faut donc établir une « scientificité » libérée de toute complaisance humaniste ; et dans la mesure où il est dans un état de dépendance par rapport à l'appareil du P.C.F., il lui faut, en outre, établir que les oppressions dont cet appareil est responsable ou solidaire, n'en sont pas et que leurs dénonciateurs sont victimes d'une idéologie humaniste anti-scientifique. Autrement dit, il s'agit là non des problèmes du marxisme, mais des tourments de l'intellectuel agissant pour le compte d'une bureaucratie stalinienne. C'est donc au-delà de la fausse querelle de l'humanisme du jeune Marx et de l'anti-humanisme d'Althusser que se situe la question de la nature de l'idéologie althussérienne.

Cette idéologie, nous l'avons montré, coupe le marxisme de la lutte des classes et le réduit à des textes qui sont, pour Althusser, la parole à comprendre par le moyen de la fameuse « lecture symptomale ». Ainsi nous refluons, comme chez Lévi-Strauss et comme chez Lacan, encore que d'une manière hypocrite, vers le monde de la parole, c'est-à-dire vers la parole érigée en monde au détriment de l'objectivité des processus historiques.

La régression chrétienne d'Althusser gît dans le fait que son travail n'est finalement qu'un travail d'exégèse, voire d'herméneutique. Au lieu de se demander quels problèmes pose aujourd'hui le développement de la révolution prolétarienne,

cet imperturbable idéologue s'interroge sur le sens des textes classiques conçus non comme moyens pour résoudre ces problèmes, mais comme sources d'une vérité fatalement spéculative.

Lévi-Strauss reflue vers le christianisme par sa référence à l'esprit, Lacan ne sort pas de ce même christianisme en tournant en rond autour de la parole phallique, Althusser, le pseudo-marxiste, accomplit sa régression chrétienne en surajoutant au matérialisme dialectique et historique une scolastique à côté de laquelle celle du moyen âge pourrait paraître novatrice. Ainsi les voies de la résurgence chrétienne au sein de la décadence de la culture bourgeoise sont multiples tandis que leur convergence dévalue cette multiplicité d'apparences eu égard à l'unité monotone du retour de ce refoulé culturel.

Le caractère christiano-bourgeois de la civilisation occidentale sénescence est si évident que d'aucuns en viennent à prétendre que le marxisme lui-même serait moralement d'inspiration chrétienne ; ce que des commentateurs sociaux-démocrates aussi dénués d'imagination que Rubel s'efforcent, à leur manière, de confirmer. Cela revient à dire que toutes les motivations inspiratrices des individus appartenant à la société bourgeoise ont été historiquement exprimées sous la domination de l'idéologie régnante et dans ses formes inévitablement chrétiennes ; ainsi en est-il allé notamment du socialisme utopique. Mais le marxisme opère, en la matière, une rupture complète : non qu'il soit apte à inventer spontanément des motivations absolument nouvelles, mais par le fait que, pour lui, les motivations soient reconnues comme des expressions idéologisées de diverses pratiques plutôt que comme des sources de ces pratiques.

En tant que Marx est né en 1818 dans une certaine famille petite-bourgeoise de Rhénanie, ses motivations ne pouvaient pas ne pas être enrobées de christianisme. En tant qu'il a participé, dès la fin des années 40, d'une manière organique, à la lutte du prolétariat pour s'ériger en classe révolutionnaire et détruire le mode de production capitaliste, ses motivations personnelles deviennent infiniment moins importantes que l'expression donnée par lui à une telle participation. Par là, le marxisme rompt avec l'horizon chrétien borné de la société capitaliste et ouvre la voie à une nouvelle création culturelle, comme expression du caractère historiquement créateur du

combat prolétarien ; ce que le moralisme social-démocrate de Rubel était bien incapable de comprendre, et ce que la scolastique stalinienne d'Althusser ne pouvait qu'obscurcir. Aussi bien la lutte ne se déroule-t-elle pas entre le marxisme et le christianisme ; elle se déroule objectivement entre le prolétariat dont l'expression consciente, c'est-à-dire organisée, est le marxisme, et la bourgeoisie dont l'idéologie est condamnée à répéter la thématique du christianisme.

III

Parce que notre objectif consistait dans la critique de Lévi-Strauss, de Lacan et d'Althusser, nous avons appelé l'attention du lecteur, avant tout, sur les phénomènes de décomposition, de déclin, de décadence et de mort de la société bourgeoise actuelle et de son idéologie. Il convient maintenant d'indiquer qu'à ces phénomènes s'opposent les aspirations des masses à l'épanouissement, à la libération et à la créativité. Même si ces aspirations sont en grande partie inconscientes, elles n'en constituent pas moins des forces capables d'engendrer une existence humaine nouvelle sur la base d'un nouveau mode de production.

De même que les forces productives inhérentes à l'humanité actuelle sont bloquées et contrariées dans leur essor par les rapports capitalistes de production, de même la créativité sous toutes ses formes est aujourd'hui mise en échec, détériorée ou pervertie par l'idéologie qui prétend justifier le maintien de ces rapports sociaux. Mais cette créativité inhibée, détériorée ou pervertie n'en existe pas moins, sous une forme potentielle, dans le prolétariat, dans les masses populaires de notre temps. Aussi faut-il savoir en reconnaître l'existence et en identifier les sources là où elles sont.

Est-ce un hasard si la bourgeoisie s'empare de l'interrogation écologique, des problèmes de la procréation et de la question de la gestion des entreprises ? Est-ce un hasard si le gauchisme petit-bourgeois fait campagne pour le sauvetage de l'environnement, la régulation des naissances et la soi-disant autogestion hors de la lutte prolétarienne pour la conquête et la destruction du pouvoir d'État bourgeois ? Évidemment, non !

En fait, les masses contemporaines acceptent de moins en moins leur sort relativement à un environnement conçu, construit et imposé par la bourgeoisie. Elles commencent à se poser pratiquement les questions relatives à l'aménagement de l'espace et à entrer en conflit avec les pirates du capitalisme immobilier. Dans le même temps, elles aspirent à une maîtrise du processus de la procréation et vivent la distinction, naguère théorique, entre la satisfaction libidinale et la procréation comme une distinction pratique les mettant en opposition avec les anciennes normes religieuses et morales et les législations bourgeoises. Enfin, elles envisagent comme une possibilité de plus en plus rapprochée l'idée de se débarrasser des gestionnaires capitalistes et bureaucratiques et de prendre en charge, pour leur propre compte, les mécanismes de l'économie.

Bref, en dépit de l'idéologie bourgeoise et de sa prégnance aujourd'hui renforcée par les moyens de communication de masse, ces masses projettent devant elles une image de l'avenir incompatible avec la survie du mode de production capitaliste. Telle est la source de la créativité contemporaine que la bourgeoisie et ses agents petits-bourgeois s'efforcent de capter et de détourner en vue de retarder le temps des échéances historiques irrémédiables.

L'aspiration à la jouissance sous toutes ses formes, à commencer par la forme sexuelle, le dégoût à l'égard du travail vécu non comme processus productif mais comme asservissement à la monotonie journalière et le rejet de l'autorité dans la vie professionnelle, familiale et publique peuvent être considérés comme des symptômes ambigus auxquels un nombre croissant d'individus sont en proie. D'un côté, ils signifient le déclin irrémédiable de la société capitaliste désormais de plus en plus incapable d'imposer comme une valeur éthique les privations et l'épargne, de valoriser le travail face à l'insolente domination de l'argent et de préserver les instances traditionnelles du pouvoir sur les lieux de travail, à l'école, dans la famille et dans la vie civique ; bref, les normes perdent leur prestige, mais la peur du gendarme demeure. De l'autre côté, il y a l'immense vague de fond qui nous emporte, même si ce mouvement est encore plus rêvé qu'accompli, et qui nous fait, les uns et les autres, tendre vers un accomplissement sans limite de nous-mêmes à travers des jouissances que personne n'est plus qualifié pour nous interdire, vers de nouvelles formes de

production dont la répression ne serait plus le principal ressort et vers des rapports sociaux nouveaux libérés des entraves de l'exploitation du travail productif.

A partir de cette expérience ambiguë des masses, prisonnières idéologiquement de la société capitaliste et aspirant néanmoins à la détruire ou, au moins, à lui échapper, le marxisme persiste à enseigner que la lutte des classes est la seule voie qui offre une issue historique à ce qui n'est encore qu'aspirations et rêves. C'est pourquoi les tenants, conscients ou inconscients, de l'ordre actuel, c'est-à-dire des rapports capitalistes de production, s'évertuent à prétendre qu'il est dépassé.

La lutte des classes n'est pas généralement consciente. Elle oppose, pour des raisons de survie, les producteurs à ceux qui contrôlent la production, notamment la répartition du surplus de cette production. En posant les problèmes de l'écologie et du contrôle des naissances, en posant la question de la gestion des entreprises, des individus croient n'aspirer qu'à des réformes alors qu'ils se heurtent classe contre classe, mais sans le savoir suffisamment, au pouvoir de la bourgeoisie dominante.

Toutes ces luttes, multiformes, ont une expression culturelle qui témoigne de la créativité des producteurs et des efforts de la classe dominante pour « récupérer » cette créativité à son profit. Rien de ce qui est produit dans la littérature, la musique, les arts plastiques, le cinéma, la radiodiffusion et la télévision n'est sans rapport avec ces luttes, même si les écrivains et les artistes en ont une insuffisante conscience. Et les spéculations dont nous nous sommes occupées, celles de Lévi-Strauss, de Lacan et d'Althusser, apparemment éloignées de la lutte des classes ou condamnées à l'ignorer, n'ont finalement de sens et de portée que par rapport à elle.

Ce qu'écrit Lévi-Strauss sur les Nambikwara, ce que professe Lacan en matière de sexualité féminine et ce qu'enseigne Althusser relativement à une soi-disant « lecture symptomale » du *Capital* s'inscrit immédiatement dans un cadre historique, celui de notre temps, où rien n'a de sens et de portée qu'en regard à la lutte du prolétariat mondial contre la bourgeoisie. Et, malheureusement pour eux, l'exaltation du soi-disant exotisme des Nambikwara, l'image fixiste d'une soi-disant nature féminine et la réduction du marxisme à des

textes, relevant d'une étude académique, renforcent, même si c'est infinitésimalement, la pesanteur contre-révolutionnaire de l'idéologie dominante.

Toutes les manifestations de la culture intellectuelle de notre temps sont traversées par une dialectique du bourgeois et de l'anti-bourgeois et, pour ce qui est de l'Occident, du chrétien et de l'anti-chrétien. Et nos auteurs n'y échappent pas. Est bourgeois, ce qui, clairement ou obscurément, dissimule la réalité de l'affrontement actuel des classes et qui prétend produire des invariants consubstantiels à la réalité humaine sous ses diverses formes ; est anti-bourgeois, ce qui dénonce la vision précédente et la rapporte aux forces dont elle n'est que l'expression idéologique. Est chrétien, ce qui tend à faire prévaloir les mentalités sur les pratiques sociales dont elles sont, en fait, les produits aliénés ; est anti-chrétien, ce qui ramène les phénomènes culturels aux conditions sociales matérielles de leur production.

Sans doute, dans la société capitaliste comme dans les sociétés reposant sur les formes antérieures de l'exploitation de l'homme par l'homme, les masses comme telles ne pensent pas. Mais les agents de la pensée, les professionnels de l'expression ne pensent, d'une manière apparemment originale, qu'à partir de l'expérience à travers laquelle les masses affrontent leurs exploiters et leurs oppresseurs. Rien n'est donc autonome dans la production d'une telle pensée qui est toujours une composante du polygone des forces sociales, autrement dit des classes antagonistes. Par là, une sorte d'inconscient social, d'autant plus tyrannique qu'il est moins reconnu, est à l'œuvre dans la pensée de Lévi-Strauss s'occupant des « sociétés primitives », dans celle de Lacan spéculant sur le « refoulement originaire » et dans celle d'Althusser soucieux de proclamer l'« autonomie relative de la superstructure ».

Ce que nous venons d'affirmer se vérifie notamment de ce que la pensée bourgeoise actuelle est avant tout anxieuse d'innover par rapport à l'héritage légué par le XIX^e siècle. Mais précisément, cet héritage exprime la bourgeoisie en train de parvenir à la conquête du pouvoir politique ; aussi est-il, d'une certaine façon, indépassable par les tenants idéologiques de cette classe. Sans doute peut-on affiner les méthodes et les techniques d'investigation et parvenir par là à des perfectionnements de détails ; c'est ce que l'économie, l'histoire, la socio-

logie et l'anthropologie n'ont pas manqué de faire. Il reste que la vraie question n'est pas là ; elle est dans la nature de la synthèse que l'on voudrait scientifique, sans pour autant passer du côté du marxisme : d'où l'aporie. Aussi bien renonce-t-on le plus souvent à produire une nouvelle synthèse en se justifiant par une dénonciation de la pensée synthétique comme archaïque et dépassée.

Finalement, l'économie, l'histoire, la sociologie, l'anthropologie universitaires et les autres disciplines qui se prétendent « sciences humaines » ou « sciences de l'homme et de la société » sont en panne parce qu'elles ne parviennent pas, dans leur cadre institutionnel, à échapper à la domination de l'idéologie bourgeoise et parce qu'elles se condamnent ainsi à ne pas pouvoir exprimer le potentiel novateur propre aux masses des sociétés contemporaines. Le talent de Lévi-Strauss, l'ingéniosité de Lacan, le sérieux érudit d'Althusser ne peuvent rien contre cet étau dans lequel leurs spéculations se trouvent enfermées. Au fond, ils sont venus trop tard par rapport aux projets intellectuels qu'ils ont nourris et ils sont victimes de la décadence de la culture intellectuelle dont ils n'ont pu ni voulu sortir.

Reste à se demander ce que peut être aujourd'hui l'expression intellectuelle du potentiel de créativité existant dans les masses. À notre avis, cette expression ne peut être que critique, car, en dépit de ce potentiel, les masses restent prisonnières du mode de production capitaliste et de son idéologie. Leur libération ne saurait être une entreprise culturelle. Elle ne résultera que de la lutte des classes, et la libération culturelle loin de précéder le triomphe de la révolution, au contraire, lui succédera.

En attendant, les masses affrontent, plus ou moins consciemment ou inconsciemment le système dans lequel elles sont enfermées. Une expression peut et doit être donnée de cet affrontement, et ce ne peut être qu'une expression critique. C'est ce que nous avons essayé de faire en choisissant les cas de Lévi-Strauss, de Lacan et d'Althusser. Car il s'agit non de dessiner utopiquement les contours d'une société future, mais de déblayer les décombres dans lesquels la société actuelle nous contraint à vivre.

Nous entendons ainsi montrer que l'unité du caractère scientifique et du caractère révolutionnaire du marxisme réside

dans sa fonction critique, c'est-à-dire dans sa façon spécifique d'exprimer le mouvement révolutionnaire des masses jusque dans la sphère des spéculations se prétendant absolument ou relativement autonomes.

IV

Dans *le Docteur Jivago*, Pasternak faisait dire à l'un de ses personnages que la seule chose aujourd'hui nouvelle, c'était l'Évangile, c'était le christianisme. Et le succès actuel de ce moins bon écrivain qui s'appelle Soljénitsyne, repose sur l'expression d'une idée tout à fait semblable.

Certes, après un demi-siècle de despotisme bureaucratique prétendant s'exercer au nom du prolétariat et du marxisme, il est compréhensible que des intellectuels opprimés et désorientés se réfugient dans un recours au christianisme. Ainsi l'obscurantisme stalinien aura engendré une résurgence inattendue de l'obscurantisme chrétien. Ainsi ces deux formes de la régression intellectuelle se nourrissent assez bien l'une l'autre.

Nous sommes conscients du fait qu'en utilisant une terminologie marxiste l'idéologie stalinienne a discrédité, au moins jusqu'à un certain point, le marxisme, le socialisme et le communisme aux yeux des masses des pays de l'Est européen, de l'U.R.S.S. et même de la Chine. C'est pourquoi la révolution politique anti-bureaucratique qui couve dans ces pays, peut, pendant un premier temps, exploser sans se référer au marxisme, encore que celui-ci en demeure l'expression historique consciente.

Mais, dès lors que nous comprenons que l'idéologie régnant dans les États bureaucratiques est une idéologie contre-révolutionnaire non seulement pseudo-marxiste et non-marxiste, mais encore anti-marxiste, la question de la novation culturelle et existentielle se pose autrement que pour Pasternak et Soljénitsyne, enfermés dans le cycle infernal du césaro-papisme et de l'évangélisme.

Pour nous, la seule nouveauté de notre temps, c'est la révolution prolétarienne. Et la seule nouveauté intellectuelle du XX^e siècle, précisément parce qu'elle est infiniment plus qu'une nouveauté intellectuelle, c'est le marxisme. Contre cette nouveauté les arabesques de la pensée lévi-straussienne,

lacanienne et althussérienne achoppent et se brisent, même si l'« air du temps » leur est momentanément favorable.

La nouveauté radicale du marxisme à laquelle les marxistes eux-mêmes ont eu le plus grand mal à s'adapter depuis cent ans, c'est la conception des rapports entre la théorie et la pratique. Contrairement, en effet, à toutes les religions et à toutes les philosophies, le marxisme, comme expression du mouvement historique du prolétariat révolutionnaire, a découvert que la théorie et, plus généralement, la pensée n'était qu'un aspect subordonné d'une activité globale de caractère pratique, autrement dit que la théorie n'avait de sens et de portée que par rapport à la pratique dont elle est l'expression.

Aussi bien, l'idée qu'au commencement était le verbe et que l'esprit engendre les rapports constitutifs du réel est si millénairement ancrée en nous que Lévi-Strauss, Lacan et Althusser n'ont eu, chacun à sa manière, aucun effort à faire pour retomber dans cette ornière. En revanche, un effort sans cesse renouvelé est nécessaire pour comprendre en rigueur que toute théorie exprime une pratique, soit en unité avec elle, ce qui est la science, soit sans unité et selon un rapport d'inversion, ce qui est l'idéologie.

La nouveauté de cette conception des rapports entre la théorie et la pratique demeure aujourd'hui si actuelle et, pour ainsi dire, si nouvelle que, si l'on n'y prend pas garde, le marxisme lui-même est abusivement conçu comme une idéologie et que le stalinisme est tenu pour une forme possible du marxisme.

Bien entendu, les définitions corrélatives de la science et de l'idéologie auxquelles nous venons de faire allusion, ne sont compréhensibles qu'à partir de la réalité même de ce prolétariat dont le marxisme exprime le mouvement révolutionnaire.

A cet égard, on ne l'a pas assez remarqué, le prolétariat est à la fois le sujet du marxisme qui l'exprime et l'objet privilégié sur lequel il porte. Cela signifie que le prolétariat est à la fois la classe révolutionnaire historiquement capable de détruire le mode de production capitaliste et d'édifier un mode de production nouveau fondé sur des rapports socialistes de production, et une classe de la société bourgeoise subissant tous les effets du système institutionnel et idéologique de cette société.

En tant que classe radicalement révolutionnaire, le prolé-

tariat est effectivement le sujet collectif du marxisme. En tant que classe à la fois révolutionnaire et appartenant à la société bourgeoise, ce même prolétariat est l'objet privilégié du marxisme. Dès 1847, Marx avait découvert ces caractères propres au prolétariat en tant que classe définie par la vente aux capitalistes de la force de travail des individus qui la composent. Aussi distinguait-il le prolétariat, comme *classe-en-soi*, autrement dit comme classe des producteurs de plus-value dans le cadre du mode de production capitaliste, et comme *classe-pour-soi*, à savoir comme classe se transformant en force révolutionnaire organisée ou, si l'on préfère, en parti.

Face aux idéologies économiques et sociologiques de la bourgeoisie qui décomposent la société actuelle en strates de revenus et qui prétendent la comprendre à partir de ce qu'elles appellent la stratification sociale, comme s'il s'agissait d'un processus de différenciation géologique de terrains superposés les uns aux autres, le marxisme, lui, pense le prolétariat dans et par son antagonisme fondamental vis-à-vis de la bourgeoisie. Il n'est, par le salariat, que ce qu'elle le fait être et vice versa.

La novation radicale du marxisme tient donc à la fois à la conception des rapports entre la théorie et la pratique sur la base de la pratique dont nous avons déjà parlé, et dans cette élucidation du double caractère, historique et objectif, du prolétariat comme classe dont il exprime le mouvement. La portée finale de cette novation consiste à comprendre que la transformation du prolétariat de classe-en-soi en classe-pour-soi n'est réalisable que par et dans son processus d'auto-organisation dont l'histoire du mouvement ouvrier révèle les différentes étapes.

Soyons clair ! Tandis que Lévi-Strauss, en nous parlant des micro-sociétés indiennes d'Amérique du Sud, Lacan, en rattachant les névroses au mystère du phallus, et Althusser, en vaticinant sur les « instances », la « structure à dominante » et la « lecture symptômale », amusent la galerie, le prolétariat mondial demeure l'immense continent inconnu que, seul, le marxisme permet, en rigueur, d'explorer en contribuant à son organisation révolutionnaire.

Des mutuelles et des coopératives du début du XIX^e siècle aux syndicats et aux partis ouvriers de notre temps, le prolétariat mondial cherche, à travers mille difficultés, à faire prévaloir sa potentialité révolutionnaire sur son intégration de

fait dans le système capitaliste. En prendre scientifiquement conscience, telle est la tâche, encore inachevée, du marxisme. Et c'est bien là, comparativement aux redites idéologiques de Lévi-Strauss, de Lacan, d'Althusser et de bien d'autres, la novation des novations.

Le capitalisme finissant, agonisant au sein duquel nous vivons, ressemble de plus en plus à un fruit pourri qui éclate. Cet éclatement, c'est un pullulement de problèmes apparemment nouveaux, mais, en fait, de provenance fort ancienne. Mais la question-clef, réside, au fond, dans la façon d'articuler ces problèmes entre eux et surtout avec le mouvement objectif de l'histoire contemporaine.

Nous entendons ici parler des problèmes posés par les relations entre les sexes, entre les générations et, occasionnellement, entre certains peuples dominés et les États qui les oppriment. Ces problèmes donnent actuellement lieu à des mouvements qui cherchent à les résoudre : mouvements de libération des femmes, révoltes de jeunes notamment d'étudiants, luttes de libération nationale des Irlandais de l'Ulster ou des Noirs des États-Unis, des Palestiniens, des Basques, des Erythréens, de bien d'autres encore.

Réduites à elles-mêmes, de telles luttes peuvent toujours être récupérées par les classes dirigeantes. Après tout, Mme Giroud est devenue ministre de la condition féminine dans le gouvernement Giscard-Chirac, des leaders de la révolte étudiante ont fini par aller à la mangeoire capitaliste et Yasser Arafat pourrait bien devenir le chef d'un État croupion en Cisjordanie.

Cela nous paraît signifier que les luttes de libération des femmes, des jeunes et des peuples opprimés n'ont pas de vertu libératrice hors de la lutte des classes qui commande la libération générale de l'humanité par rapport au mode de production capitaliste sous lequel elle continue à vivre ce qui est plutôt sa mort.

Les luttes pour la libération des femmes, des jeunes et des peuples opprimés, si nouvelles qu'elles puissent apparaître, et si violentes que certaines d'entre elles se fassent, sont, en fait ambiguës. Ou bien, elles exigent une meilleure place pour leurs mandants dans le cadre de la société actuelle ; auquel cas, elles sont vouées à la récupération de la part d'un système momentanément préservé par ses tactiques réformatrices ; ou bien,

elles s'accompagnent d'une conscience selon laquelle les libérations des femmes, des jeunes et des peuples opprimés ne sont réalisables que par la destruction du système capitaliste mondial.

La novation du marxisme, en la matière, ou, si l'on préfère, la troisième forme de sa novation radicale, réside dans le rattachement des luttes de libération précitées à la lutte générale des classes dans le monde actuel. Et, c'est à partir de là qu'il est facile de comprendre que les spéculations de Lévi-Strauss sur les sociétés qu'il qualifie de primitives, celles de Lacan sur les relations entre les sexes et celles d'Althusser sur les relations entre la base réelle de la société et sa superstructure ne sont que des diversions idéologiques par rapport aux problèmes réels de notre temps.

En somme, le marxisme est triplement novateur : par sa conception du rapport entre la théorie et de la pratique sur la base de la pratique, par sa découverte du prolétariat historiquement révolutionnaire et objectivement intégré à la société bourgeoise, enfin par son rattachement de toutes les contradictions du monde actuel à la lutte des classes qui, en fait, les commande. A partir de là, on peut tenter de comprendre ce que nous appellerons l'invention historique de notre temps d'où toute créativité procède.

Une épopée extraordinaire se joue, depuis cent ans, à travers l'histoire du monde contemporain. En 1870, le prolétariat crée une première forme d'expression de son combat pour le pouvoir qui s'appelle la Commune, en 1905, il enfante les premiers conseils ouvriers qui, devenus en 1917 et 1918, les conseils d'ouvriers et de soldats, vont couvrir l'Europe orientale et centrale. En 1956, en Hongrie et en Pologne, en 1968, en Tchécoslovaquie, en 1970, à Irbid, en Palestine et dans les villes polonaises de la Baltique, ces conseils de travailleurs ressurgissent ; enfin en 1974, au Portugal, leur genèse met en échec les aventuriers militaires et cet affrontement n'est pas encore achevé.

Tout le devenir socio-historique et psycho-social de l'humanité actuelle passe, en fait par ce processus de création. C'est par rapport à lui que le marxisme se définit, s'élabore et se développe. C'est par rapport à lui que les tentatives de création intellectuelle peuvent, en définitive, s'apprécier. Et c'est par rapport à lui que nous avons tenté de critiquer des auteurs dont

les travaux, à divers titres et sous diverses formes, se sont déployés hors de lui.

Finalement Lévi-Strauss, Lacan et Althusser ont produit des œuvres qui ne sont pas d'un intérêt vital. Mais, en les critiquant, il devient possible de distinguer le cours de l'histoire et les dévergondages intellectuels qui, pour un temps, s'y opposent.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

1. Mouton and Co and Maison des Sciences de l'Homme. Paris, La Haye. 1947 : 2^e édition, 4^e tirage, 1973, 591 pages.
2. Tr. fr. Éditions sociales, pp. 38-39.
3. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Préface à la 3^e édition, tr. fr. Gallimard. Idées, 1962, p. 8.
4. *Les Structures élémentaires de la parenté*, op. cit., p. 4.
5. *Ibid.*, p. 9
6. *Ibid.*, p. 10.
7. Cf. Marx, *le Capital*, livre I, troisième section, ch. VII. La Pléiade, I. pp. 729 et suiv.
8. *Les Structures élémentaires de la parenté*, op. cit., p. 10.
9. *Ibid.*, p. 14.
10. *Ibid.*, p. 14.
11. *Ibid.*, pp. 28-29.
12. *Ibid.*, p. 52.
13. Cf. *Anthropologie structurale II*, Plon, 1973, « Réflexions sur l'atome de parenté », pp. 103-135.
14. *Les Structures élémentaires de la parenté*, op. cit., chap. IX, pp. 139-154.
15. *Ibid.*, p. 113.
16. *Anthropologie structurale*, Plon, 1958 et 1974, ch. VI, « La notion d'archaïsme en ethnologie » (1952), p. 113.
17. *Ibid.*, p. 113.
18. *Ibid.*, « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement » (1954), p. 400.
19. *Ibid.*, p. 116.
20. *Anthropologie structurale II*, op. cit., « Les discontinuités culturelles et le développement économique et social » (1961), p. 368.
21. *Ibid.*, p. 369.
22. *Anthropologie structurale*, op. cit., « Place de l'anthropologie... », p. 378.
23. *Ibid.*, pp. 402-403.
24. *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, p. 389.

25. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, 1910.
26. *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, P.U.F., 1949, 257 pages.
27. *La Pensée sauvage*, op. cit., p. 355.
28. *Ibid.*, p. 23.
29. *Ibid.*, p. 24.
30. *Ibid.*, pp. 173-174.
31. *Anthropologie structurale*, op. cit., « Place de l'anthropologie », p. 387.
32. *Ibid.*, p. 388.
33. *Ibid.*, « Introduction : Histoire et ethnologie », p. 4.
34. *Ibid.*, « Langage et parenté », p. 39.
35. *Ibid.*, p. 40.
36. *Ibid.*, p. 40.
37. *Anthropologie structurale II*, op. cit., « Le champ de l'anthropologie », p. 35.
38. *Anthropologie structurale*, op. cit., « Linguistique et anthropologie », p. 81.
39. *Identité et réalité*, Alcan, 1907, p. 675.
40. *Anthropologie sociale II*, op. cit., ch. XV, *Réponses à des enquêtes*, p. 322-323.
41. *Anthropologie structurale II*, « Le champ de l'anthropologie », p. 44.
42. *Ibid.*, p. 416.
43. *Ibid.*, p. 416.
44. Plon, 1955. et 10/18, 1966, p. 153.
45. *Ibid.*, p. 153.
46. *La Pensée sauvage*, op. cit., p. 101.
47. *Anthropologie structurale II*, op. cit., « Le champ de l'anthropologie », p. 28.
48. *Ibid.*, P. 29.
49. *Le Totémisme aujourd'hui*, P.U.F., 1962, p. 131.
50. *Anthropologie structurale*, op. cit., « La notion de structure en ethnologie », p. 334.
51. *Ibid.*, p. 326.
52. *Ibid.*, p. 326.
53. Cf. *Anthropologie structurale*, op. cit., « Structure et dialectique », pp. 257-266.
54. *Le Cru et le cuit*, Plon, 1964, p. 11/2.
55. *Ibid.*, p. 10/3.
56. *Ibid.*, p. 11.
57. *Ibid.*, p. 9.
58. *Ibid.*, p. 9.
59. *Ibid.*, pp. 205-206 ; *Anthropologie structurale II*, op. cit., « La structure et la forme », pp. 158-159.
60. *L'homme nu*, Plon, 1971, p. 571.
61. *Ibid.*, p. 571.
62. *L'Origine des manières de table*, Plon, 1968, p. 412.

63. *Ibid.*, p. 414.
64. *L'Homme nu*, op. cit., p. 570.
65. *Anthropologie structurale*, op. cit., « La structure des mythes » (1955), p. 255.
66. *Race et Histoire*, Unesco. 1952. Gonthier, 1961, p. 73.
67. *Du miel au cendres*, Plon, 1966, p. 408.
68. Cf notre ouvrage, *La révolution freudienne*. Denoel, 1970.
69. Cf notre ouvrage, *Marx, Freud et la révolution totale*. Anthropos, 1972.
70. Freud. *Introduction à la psychanalyse*, tr. fr. Payot 1959, p. 308.
71. Freud. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. tr. fr. Gallimard, 1962, pp. 17-62.
72. *Introduction à la psychanalyse*, op. cit. p. 317.
73. J. Lacan. *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Seuil, 1973, 256 p.
74. J. Lacan. *Écrits, Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, Seuil, 1966, p. 284.
75. J. Lacan. *Le Séminaire - Livre I, les Écrits techniques de Freud*, Seuil, 1975, p. 303.
76. Lacan. *Écrits, Fonction et champ...*, op. cit., pp. 245-246.
77. W. Reich, *la Fonction de l'orgasme*, tr. fr. l'Arche, 1952, p. 299.
78. H. Marcuse, *l'Homme unidimensionnel*, tr. fr. éditions de Minuit, 1964, p. 281.
79. Lacan. *Séminaire XI*, op. cit., p. 23.
80. *Ibid.*, p. 23.
81. *Écrits, Fonction et champ...*, op. cit., p. 271.
82. *Ibid.*, p. 247.
83. *Écrits, le Stade du miroir comme formation de la fonction du je*, op. cit., p. 93.
84. *Ibid.*, p. 96.
85. *Le Séminaire I*, op. cit., p. 100 et *Le Séminaire XI*, op. cit., p. 119.
86. Cf. *Écrits, Fonction et champ...*, op. cit., pp. 272-278.
87. *Ibid.*, p. 276.
88. Freud, *Trois essais sur la sexualité*, op. cit., p. 17.
89. Freud. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, op. cit. p. 130.
90. *Le Séminaire. Livre XI*, op. cit., p. 140.
91. *Ibid.*, p. 141.
92. *Écrits, la Signification du phallus*, op. cit., p. 690.
93. *Séminaire XI*, op. cit., p. 191.
94. *Ibid.*, p. 193.
95. *Ibid.*, p. 201.
96. *Séminaire XI*, op. cit., p. 138.
97. *Ibid.*, p. 138.
98. *Ibid.*, p. 160.

99. *Ibid.*, p. 25.
100. *Le Séminaire XX*, op. cit., p. 17.
101. *Ibid.*, p. 44.
102. *Ibid.*, p. 12.
103. *Ibid.*, p. 40.
104. *Séminaire XI*, op. cit., p. 181.
105. *Séminaire XX, De la jouissance*, pp. 9-18.
106. *Écrits, la Signification du phallus*, op. cit., p. 685.
107. *Ibid.*, p. 630.
108. Cf. notre ouvrage, *Marx, Freud et la révolution totale*, op. cit., pp. 463-482.
109. Lacan, *Télévision*, Seuil, 1973, p. 60.
110. *Séminaire XX*, op. cit., p. 68.
111. *Télévision*, op. cit., pp. 51-52.
112. *Séminaire XX*, op. cit., p. 71.
113. H. Marcuse, *Eros et civilisation*, tr. fr. éd. de Minuit, 1963, p. 238.
114. J. Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, réédition, Seuil, 1975, 412 p.
115. *Ibid.*, pp. 42-43.
116. Cf. notre ouvrage *La Révolution freudienne*, op. cit., pp. 219-248.
117. *Ibid.*, p. 193.
118. *Ibid.*, p. 221.
119. *Séminaire XI*, op. cit., p. 127.
120. *Ibid.*, pp. 199-200.
121. *Télévision*, op. cit., p. 48.
122. *Séminaire XI*, op. cit., p. 127.
123. *Ibid.*, p. 114.
124. *Séminaire I*, op. cit., p. 304.
125. *Séminaire XI*, op. cit., p. 210.
126. *Ibid.*, p. 228.
127. *Télévision*, op. cit., p. 10.
128. *Séminaire I*, op. cit., p. 88.
129. *Ibid.*, p. 88.
130. *Ibid.*, p. 95.
131. *Séminaire I*, p. 315.
132. *Ibid.*, p. 316.
133. K. Horney, *l'Auto-analyse*, tr. fr. Stock, 1953, 262 p.
134. *La Psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, 1932, p. 14.
135. *Ibid.*, p. 311.
136. *Le Séminaire XI, Du regard comme objet petit a*, op. cit., pp. 65-109.
137. *Télévision*, op. cit., p. 71.

138. *Pour Marx*, Maspéro, 1965, 260 p.
139. L. Althusser, J. Rancière, P. Macherey, *Lire le Capital I*, Maspéro, 1965, 256 p. ; L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, *Lire le Capital II*, 1965, 401 p.
140. *Lire le Capital*, op. cit., pp. 12-13 et *Pour Marx*, op. cit., p. 11 et p. 32.
141. « Thèses sur Feuerbach », in *l'Idéologie allemande*, tr. fr. Éditions sociales, p. 34.
142. *Ibid.*, p. 269.
143. *Ibid.*, p. 416.
144. *Pour Marx*, op. cit., p. 18.
145. *Ibid.*, p. 21.
146. *Anti-Dühring*, tr. fr. Éditions sociales, p. 54.
147. *Pour Marx*, op. cit., pp. 25-30.
148. *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 50.
149. *Éléments d'autocritique*, Hachette, 1974, pp. 17-39.
150. *Lénine et la philosophie*, suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, Maspéro, 1972, 91 p.
151. *Ibid.*, p. 42.
152. *Ibid.*, pp. 44-45.
153. *Éléments d'autocritique*, op. cit., p. 101.
154. Karl Marx, *Œuvres économiques I*, Pléiade, 1965, pp. 272-273.
155. *Pour Marx, Contradiction et surdétermination*, p. 94.
156. *Ibid.*, p. 97.
157. *Ibid.*, pp. 99-100.
158. *Ibid.*, p. 103.
159. *Pour Marx, Sur la dialectique matérialiste*, pp. 207-208.
160. *Une interprétation du marxisme*, in *Au-delà du structuralisme*, Anthropos, 1971, p. 325.
161. *Pour Marx*, op. cit., p. 218.
162. *Pour Marx, Contradiction et surdétermination*, op. cit., p. 113.
163. *Idéologie et appareils idéologiques d'État* (notes pour une recherche), la Pensée, n° 151, mai-juin 1970, p. 11.
164. *Ibid.*, p. 13.
165. *Ibid.*, p. 14.
166. *Ibid.*, p. 18.
167. *Pour Marx*, op. cit., pp. 175-185.
168. « Thèses sur Feuerbach », in *l'Idéologie allemande*, op. cit., p. 31.
169. *Pour Marx*, op. cit., *Sur la dialectique matérialiste*, p. 175.
170. *Pour Marx*, op. cit., *Sur la dialectique matérialiste*, p. 175.
171. *Ibid.*, p. 188.
172. *Ibid.*, p. 189.
173. *Ibid.*, p. 176.
174. *Lire le Capital, I*, op. cit., p. 16.

175. *Ibid.*, p. 17.
176. *Ibid.*, pp. 31-32.
177. *Ibid.*, p. 23.
178. *Ibid.*, p. 25.
179. *Ibid.*, p. 25.
180. François George, « Lire Althusser », in *les Temps modernes*, n° 275, Mai 1969, pp. 1921-1962.