

DOCUMENT

Notice explicative.

Pierre Fougeyrollas est agrégé de philosophie et docteur d'Etat ès lettres et sciences humaines, professeur émérite à l'Université Paris 7 - Denis Diderot.

Après avoir milité au PCF, il avait rejoint l'Organisation communiste internationaliste (OCI), l'ancêtre du courant communiste internationaliste (CCI) du Parti des travailleurs (PT), avant de quitter le Parti communiste internationaliste (l'OCI s'était transformée en PCI en 1981) en 1984, si je ne me trompe pas. Au passage il abandonnera le terrain de la lutte des classes et le marxisme pour revenir à sa formation initiale et ses amours de jeunesse, la philosophie, notamment en prônant le changement du monde par l'amour universelle, à croire qu'il a du être gangrené par la franc-maçonnerie ! Il sera l'auteur d'une vingtaine d'ouvrages.

Une fois qu'il eut quitté le PCI, comme s'il était maudit et son œuvre avec, le livre dont je propose ici l'introduction disparut des rayons de la librairie (Selio) de ce qui est aujourd'hui le PT et sera demain le POI.

Pour ma part, qu'il s'agisse de Pierre Fougeyrollas, de Stéphane Juste ou de Pierre Broué, je pense qu'ils ont contribué à diffuser les idées du marxisme à notre époque et que la qualité de leurs ouvrages demeure intacte au-delà de leur parcours personnel, que l'on partage ou non les idées ou les positions qu'ils ont défendues par la suite, notamment, pour cette raison j'ai estimé qu'il n'était pas inutile de porter à la connaissance des camarades un ouvrage dont le contenu mérite réflexion ou d'être étudié.

Dans la mesure du possible, j'essaierai de scanner le reste de ce livre, car les questions qui y sont traitées demeurent d'actualité. A titre indicatif, vous trouverez la table des matières avant l'introduction. Si vous constatez des coquilles qui proviennent du scannage dans le texte ci-dessous, veuillez me les signaler.

PIERRE FOUGEYROLLAS

Contre Lévi-Strauss, Lacan et Althusser

Trois essais sur l'obscurantisme contemporain

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.

CHAPITRE I - Lévi-Strauss ou le crépuscule de la pensée bourgeoise

- Nature et culture

- Les sociétés dites primitives

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

- La structure, le système et les modèles

- Les mythes et la vie sociale

- L'idéalisme anti-marxiste de Lévi-Strauss

CHAPITRE II - Lacan ou la pantomime petite-bourgeoise

- La percée de Freud vers la science
- L'interprétation lacanienne du freudisme
- Les problèmes de la sexualité
- Formation - et développement de la personnalité
- L'expérience analytique et son avenir
- La métapsychanalyse de Lacan

CHAPITRE III - Althusser ou la scolastique de la bureaucratie

- Marxisme et stalinisme : la situation d'Althusser
- La question de la fin de la philosophie
- Matérialisme historique et révisionnisme althussérien
- Les problèmes de la superstructure
- « Pratique théorique » et « lecture symptomale »
- La bureaucratie stalinienne et la fonction politique de l'althussérisme

CONCLUSION

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

(Edition Savelli - 1976)

INTRODUCTION

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-maitrise des processus de la procréation, enfin la persistance endémique de conflits armes 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 à 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 XV^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 unetelle 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 XVIIIe 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 fantasmagorique. 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. A travers cette idée, c'est l'idéologie révolutionnaire de la bourgeoisie du XVIII^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 XX^e 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. A 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, c'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 paraît 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 détruisait 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. A 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 XVIIIe 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 apparaît-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 XIXe siècle, Freud, en découvrant 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 considérés 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.

A 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'égarent dans les spéculations psychosociologiques 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 bio-chimie. 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 freudo-marxisme, 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 lin 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 XXe 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 psychosexuel 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 XIXe 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 éclectisme 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 hostile 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 dénaturation du marxisme au profit de ce qu'il faut bien appeler la bureaucratie stalinienne.

Membre du PCF. 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 e~t 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 PCF et celle du PC de l'URSS 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 antimarxistes 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, il partit 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.