

La crise de l'althussérisme et l'intervention des marxistes-révolutionnaires

Il y a quelques mois est sorti (en 10/18), le premier livre de la « Collection rouge », un recueil de textes *Contre Althusser*. Si l'on peut se réjouir de l'ouverture offensive par le courant marxiste-révolutionnaire d'un front théorique, la nature des textes de ce recueil mérite cependant un examen attentif. Il est d'abord étonnant que ce livre reprenne certains articles du numéro 9 de *Critique de l'économie politique* « Sur la méthode » dont le niveau théorique était passablement faible. L'intérêt que nous avons cependant porté à ce livre tient à ce qui s'y manifeste un *déplacement*, un glissement de position par rapport à la tradition humaniste révolutionnaire. Ce glissement est le signe d'un dépassement possible de la fixation crispée sur l'humanisme révolutionnaire (Lukacs - Korsch). Et dans ce déplacement de position, le texte de J.-M. Vincent, « Le théoricisme et sa rectification », est le plus opérant.

Destin d'Althusser

Ce déplacement est également l'effet d'une restructuration générale du champ théorique, parallèle à ce qui se passe sur le champ politique. Dans cette situation, l'althussérisme entre en crise comme un certain maoïsme. Le retour général des althussériens stricts dans le giron du P.C.F. fait écho au langage politique du courant maoïste et à la polarisation de l'extrême gauche par le trotskysme. Cette crise de l'althussérisme laisse le champ théorique libre à un lacanisme mondain d'un côté et à un anarchisme désirant apolitique de l'autre. Le trait déterminant de cette évolution idéologique est frappant : c'est la *dépolitisation*. Mais ce reclassement général impose justement de revenir un peu sur l'histoire de l'althussérisme.

Tout s'est passé très vite en effet, lorsque Althusser a fondé son « école de la rue d'Ulm ». Le renouveau de la réflexion *théorique* marxiste s'est coupé de son renouveau *politique*. D'un côté, l'aile gauche de l'opposition de l'U.E.C. allait entamer avec la J.C.R. la construction de l'organisation révolutionnaire (section de la IV^e). D'un autre côté, le centrisme politique du secteur ulmien de l'U.E.C., plus ou moins critique par rapport au stalinisme, et de la matrice duquel allait se développer le mouvement maoïste [U.J.C. (m.-l.)], allait promouvoir, dans la confusion politique, un « retour théorique à Marx ». Ce « retour théorique » à Marx était théoriciste, c'est-à-dire qu'il occultait la détermination historique — le stalinisme — de la misère théorique du marxisme qu'il constatait, en analysant celle-ci comme une stricte carence de lecture du texte-Marx. Mais cette occultation (théoricisme) était l'effet tout à fait précis d'un ratage politique. Pour rappeler brièvement les conditions politiques de ce « retour » : tandis que la gauche de l'U.E.C. (surtout le secteur lettres) rompait avec le stalinisme, les ulmiens nouèrent une alliance (qu'ils regretteront par la suite) avec la fraction stalinienne-Leroy, dont l'objectif était la reprise en main de l'U.E.C. par l'appareil du P.C.F. Né d'une première réaction à l'éclectisme liquidateur de la direction « italienne » libérale de l'U.E.C. (qui sera par la suite laminée par la polarisation entre la gauche révolutionnaire et la fraction de l'appareil bureaucratique [Leroy], le courant ulmien trouvera sa raison historique dans une oscillation centriste entre l'appareil du P.C.F. et la gauche révolutionnaire. Centrisme qui se manifestera par cette alliance avec l'appareil contre la gauche, puis par une scission à retardement, dans l'après-coup de la rupture majeure, celle de la gauche. Mais c'est centralement contre l'éclectisme « italien » issu de la crise engendrée par les effets du XX^e congrès du P.C.U.S., que le courant ulmien s'est cristallisé, ratant ainsi le clivage pertinent qui s'effectuait non pas entre l'éclectisme italien et l'« orthodoxie marxiste » représentée par le P.C.F., mais, et la suite de l'histoire l'a montré, entre l'appareil et la gauche révolutionnaire. C'est cette configuration politique qui allait marquer comme centriste la formation du courant althussérien et surdéterminer politiquement son « retour théorique » à Marx. (Cf. Weber-Bensaïd : *Mai 68, une répétition générale* p. 38 à 63); et Rancière : *La leçon d'Althusser* p. 55, chap. « Leçon de politique »).

Cependant, ce « retour à Marx » n'était pas seulement un effet de la crise de l'U.E.C., il était également le fait de l'efficace dans le discours marxiste, d'un renouvellement du discours freudien initié par J. Lacan. Cet efficace s'était manifesté d'emblée dans le texte-Althusser où Althusser reconnaît explicitement sa dette envers la « leçon exemplaire de lecture » que lui a donné Lacan. Cette dette est caractérisée comme analogie entre le caractère *déterminant* des rapports de production et la *détermination* du sujet par l'inconscient comme chaîne symbolique. L'analogie est précisément celle du *type* de cette détermination comme *causalité métonymique*, c'est-à-dire absence de la cause (structure) à ses effets. A cette détermination, les sujets sont aveugles, se déplaçant à la surface de ses effets. Les rapports de production sont donc la cause absente de leurs effets puisqu'ils déterminent du même coup l'aveuglement des agents à la loi qui cause le champ d'efficace dans lequel ils se déplacent. Il en va de même pour la surdétermination hétéronomique du sujet par la chaîne du signifiant dont Lacan développe la théorie. Le « Discours de

l'Autre » attendant à la clef du symbolique (le Nom-du-Père) enchaîne le sujet à être l'effet du signifiant, c'est-à-dire à être surdéterminé par une cause absente : *l'inconscient*. Le seul accès que le sujet ait à la chaîne du signifiant est la médiation d'un objet (objet « a ») qui est primordialement *leurre*, dont le modèle primordial est l'image spéculaire au miroir. Ce leurre primordial ouvre l'instance de *l'imaginaire* du sujet qui l'enferme dans une *méconnaissance nécessaire*. Or, cette structure de la méconnaissance nécessaire du sujet à sa propre détermination par l'inconscient, c'est-à-dire l'imaginaire tel que le théorise Lacan, recoupe la thématisation althussérienne de *l'idéologie* comme rapport de méconnaissance nécessaire des agents à leur cause métonymique : les rapports de production. On peut donc dire que l'analogie entre Lacan et Althusser n'est pas seulement une analogie terme à terme entre imaginaire/idéologie et symbolique/rapports de production, mais également une analogie de l'ensemble du procédé de la détermination Imaginaire-Symbolique/Idéologie-Rapports de production, comme métonymie de la cause.

Ainsi, le rapport économie/idéologie est-il pour Althusser, strictement analogue au rapport symbolique/imaginaire pour Lacan. C'est donc la notion de causalité métonymique (des rapports de production), c'est-à-dire la notion d'une cause absente à ses effets et qui n'a d'autre existence que cette efficacité même, par laquelle le sujet est ainsi signifié et causé, qui fournira le plus clair du rapport débiteur d'Althusser à Lacan. C'est J.-A. Miller qui formulera ainsi la dette (in *Cahiers marxistes-léninistes* n° 1).

Du cercle Ulm de l'U.E.C. et de sa revue, les *Cahiers marxistes-léninistes* seront issues les deux branches de l'althussérisme : la première, fidèle à la nature politique (théoricisme universitaire fondé sur une rupture avec l'éclectisme humaniste social-démocratisant combiné à des sympathies très floues pour la Chine maoïste) de l'althussérisme strict n'arrivera jamais à effectuer la rupture avec le P.C.F., la seconde n'aura fait que passer par Althusser pour retourner à Lacan : le Cercle épistémologique de L'Ecole normale supérieure, publiant les *Cahier pour l'analyse* et dont le directeur était précisément J.-A. Miller, allait, partant d'Althusser, faire le chemin inverse pour retrouver la causalité métonymique, celle de *l'inconscient*. Ainsi J.-A. Miller entre à l'Ecole freudienne de Paris pour y mener un travail « d'extension des conséquences » du discours lacanien et « sa jonction avec d'autres discours » et notamment le marxiste (Cf. C.P.A. n° 9 « Action d'une structure »). On sait qu'il y restera.

Ainsi voit-on qu'une critique d'Althusser ne peut pas faire l'économie d'une critique de la psychanalyse lacanienne. Or, le terrain philosophique sur lequel s'est située jusque-là la critique marxiste révolutionnaire d'Althusser était justement celui qui se caractérisait par cela que la psychanalyse y est forclosée : l'humanisme. Les marxistes auraient tort de sous-estimer l'importance qu'a le discours freudien dans la cristallisation d'un pôle de l'intelligentsia. Car, si bien entendu, le discours freudien n'est pas révolutionnaire, on ne peut pas dire pour autant qu'il soit simplement un discours bourgeois, ni qu'il soit neutre. Le marxisme doit s'attaquer sérieusement à l'appropriation théorique et à la critique matérialiste de la psychanalyse s'il ne veut pas voir cette théorie se développer à côté et servir de pôle d'attraction concurrentiel dans l'intelligentsia. Ce qui est très

largement le cas aujourd'hui. A une époque (les décadences impérialistes) où le marxisme devrait être la théorie la plus « forte » (au sens mathématique ou au sens d'un rapport de forces), c'est au séminaire de Lacan que se presse une foule d'intellectuels autrefois militants d'extrême gauche. Au séminaire de Lacan qui en 68 lance aux étudiants de Vincennes: « Comme révolutionnaires, vous aspirez à un Maître, vous l'aurez. » ; où l'ambiguïté de l'aspiration (à un Maître-ès-révolution ou bien la position de révolutionnaire est-elle celle de l'aspiration inconsciente à un Maître-toutcourt ?) joue sur l'ambiguïté effective du discours lacanien. Le même Lacan qui dit (in *Télévision*) à propos de ces mêmes étudiants à la même époque: « Ils me cassaient les pieds selon la mode de l'époque. Il me fallait marquer le coup. Un coup si vrai que depuis, ils se pressent à mon séminaire. De préférer somme toute, à la trique ma bonasse. » Discours libéral de la « vérité », mais qui laisse suspendu comme une menace le contrepoint de la trique.

C'est donc l'impact conjugué de la radicalisation du mouvement étudiant, de la crise du stalinisme et de l'impact croissant de la psychanalyse qui explique le texte-Althusser. Mais on ne peut pas dire comme J.-M. Brohm que Althusser soit « le Lacan du marxisme » (p. 318 de C.A.), car si dans la psychanalyse, Lacan a opéré un travail majeur, on ne peut pas en dire autant d'Althusser sur la base de la seule analogie de leur démarche... Egalement, la critique de l'humanisme ne peut en aucun cas être expliquée par une idéologie « technocratique » (Naïr et Brohm p. 19). Elle est l'effet de la crise de l'humanisme bourgeois, avec son sujet maître de son propre discours et présent à lui-même, contre lequel il revient à Freud et à sa réactualisation lacanienne, d'avoir porté un coup de boutoir décisif. (Pour un exemple de la méconnaissance que Brohm manifeste à l'endroit de la psychanalyse, cf. son article dans *Garde-fous* n° 13 dans lequel il situe Freud comme « rejeton tardif de l'*Aufklärung* » ! Un tel jugement sur Freud manifeste une mécompréhension de l'inscription historique de Freud qui n'est en aucun cas l'époque de l'ascendance de la bourgeoisie, mais bien au contraire celle de la crise de l'impérialisme [*].) De cette crise de l'humanisme bourgeois, les marxistes n'ont pas à se lamenter, mais bien au contraire, à se réjouir. Il ne sert à rien aujourd'hui de tenter de réinsuffler la vie à cette vieille baudruche idéologique de l'Homme. L'humanisme est mort, et s'il se répétait, ce ne serait qu'en carnaval.

Le texte-Althusser a pu nourrir théoriquement un courant politique très confus, allant du révisionnisme stalinien (*La Pensée*, *La Nouvelle Critique*, organe théorique du P.C.F.) aux centrismes maoïstes de diverses sortes, et jusqu'à certains courants gauchistes comme Révolution ! (cf leur flirt avec les thèses de Bettelheim sur l'U.R.S.S.). Aujourd'hui, l'engouement du mouvement révolutionnaire pour Althusser est dépassé. Le fait que Louis Althusser lui-même reste au P.C.F., clarifie politiquement les choses. D'autre part, le courant maoïste a abandonné toute référence à Althusser cf. par exemple la revue *Théorie et politique* qui de Rancière à Geismar en passant par Sollers coupe les ponts avec Althusser).

Mais au profit de quoi et de qui s'opère cette rupture ? La diversité des transformations reste centrée par une double mutation qui tourne autour du texte freudien (d'où l'importance). Althusser n'aura guère servi qu'à ouvrir une voie de passage entre le texte-Marx et le texte-Freud à travers l'analogie (il ne s'agit

que de cela) entre la lecture de Lacan sur Freud et celle d'Althusser sur Marx.

Autour du texte freudien. Il y a d'une part une diffusion du lacanisme dans la petite-bourgeoisie intellectuelle et d'autre part la critique anarcho-désirante de Deleuze-Guattari-Lyotard qui focalise également cette intelligentsia. Noter que cette polarisation anarcho-désirante représente politiquement, par rapport au maoïsme, une régression. Deleuze, s'il n'est pas maoïste, est a-politique. Entre ces deux pôles, l'absence d'une pratique critique du marxisme-révolutionnaire est bien mal cachée par le recueil *Contre Althusser...*

Le double destin théorique de J. Rancière et de J.-A. Miller illustre assez bien l'évolution de l'althussérisme. D'un côté une reddition totale devant la psychanalyse : J.-A. Miller abandonne toute référence au marxisme, dont la solidité qu'il avait pour lui est bien résumée lorsqu'il dit que le prolétariat (« les ouvriers ») fonctionnaient pour lui comme « sujet-supposé-savoir », c'est-à-dire dont la base était un pur et simple populisme (cf. « Théorie de Lalangue » in *Ornicar*, bulletin périodique du Champ freudien n° 1). Cet abandon total du marxisme s'accompagne d'une vénération religieuse pour Lacan « Le Maître » dont Miller devient le larbin éditorial. Ainsi, l'apostrophe de Lacan sur les révolutionnaires y trouva ici son meilleur écho, Miller en étant saisi. Ici l'althussérisme est dépassé du côté du texte-Lacan par abandon de toute référence marxiste. Le snobisme précieux, l'afféterie écœurante du lacanisme mondain d'aujourd'hui suffit à marquer la distance qui sépare les *Cahiers pour l'analyse* de 1967, de « *Ornicar ?* » de 1975. Il suffit de lire l'« Adresse au Congrès de Rome » de Miller pour mesure combien ce discours, s'il n'est pas universitaire, est mieux : salonnard.

Quant à J. Rancière, son abandon de l'althussérisme équivaut à un abandon de toute problématique léniniste, ainsi que le dit Poulantzas dans sa lettre ouverte à C.E.P., mais pas seulement. Elle est de plus une démission de la scientificité marxiste devant un spontanéisme utopiste, utopisme dont la théorie marxiste du fétichisme ne serait qu'un « représentant idéologique » et rien de plus. Son texte de rupture avec Althusser (« Mode d'emploi pour une réédition de *Lire le Capital in Temps modernes* n° 328, 1975) est un rejet de toute pratique théorique scientifique au nom de la « révolte ouvrière ». Ainsi, Rancière regresse-t-il à un spontanéisme qui tout compte fait, n'est pas très loin du spontanéisme anarcho-désirant, même s'il s'en démarque par sa nature « encore » politique. Parlant du « double (?) rapport politique de Marx aux ouvriers en lutte », Rancière écrit : «... Impatience devant ces ouvriers parisiens autodidactes et moralisateurs, entichés d'associations, de banques populaires et de cuisines coopératives, admiration devant ces mêmes ouvriers montant à l'assaut du ciel et s'emparant de la machine d'Etat ». On n'est pas très loin des petites machines désirantes (bric à brac du désir (1) des ouvriers parisiens) opposées à la Grande Machine Paranoïaque d'Etat. A noter que sa liquidation du léninisme s'effectue dans le cadre de la dénonciation des « rapports de pouvoir » au sein des organisations marxistes : le sectarisme domgatique des organisations maoïstes trouve là la berge sablonneuse sur laquelle il échoue. Echo de la constitution du maoïsme en pôle organisé sur le champ politique. Ses positions politiques ont volé en éclats dès qu'est entré en crise le moralisme « prolétarien » (populiste) pour aboutir à un spontanéisme du désir qui

jette à la poubelle la vieille défroque de la lutte des classes et de la scientificité marxiste dont elle s'était affublée : « A père prolétarien, fils deleuzien » dit Rancière. La nature essentiellement petite-bourgeois du maoïsme trouve après-coup sa sanction dans la reconversion générale des « lions prolétariens en innocents enfants deleuziens ». Et Rancière, lui, en est réduit à assigner comme tâche théorique au maoïsme, de libérer la révolte lycéenne de... l'hypothèque trotskyste ! (*Théorie et politique* n° 1, p. 18). Décalage du maoïsme à sa propre histoire.

Brehm et Vincent contre Althusser

Pour revenir à *Contre Althusser*, l'hétérogénéité des positions d'un Vincent et d'un Brohm (notre marxiste « des lumières »), nous semble importante. Sur toute une série de points, les positions de Vincent marquent un déplacement : le statut de la dialectique hégélienne dans le texte-Marx, la théorie du fétichisme dans *Le Capital* ; la question de l'humanisme dans le marxisme, le logocentrisme d'Althusser.

La position dans laquelle Vincent place la dialectique hégélienne coupe court avec la fausse alternative : Dialectique hégélienne révolutionnaire (le wagon humaniste accroché à son train (2)) / *versus* / Positivism scientifique du structuralisme, dans laquelle le problème était posé jusque-là dans la tradition humaniste aujourd'hui bien essoufflée.

« C'est bien pourquoi Marx, dans son exposition du *Capital*, renoue avec la dialectique hégélienne, instrument par excellence de l'auto-développement d'une totalité, en l'occurrence de l'auto-développement de la marchandise en capital » (p. 228).

Bien curieux renouement avec la dialectique hégélienne, en effet. C'est l'autodéveloppement apparent (fétichiste) de la connexion apparente des formes, c'est-à-dire l'apparence fétichiste de l'auto-engendrement de l'idéalité, mystification même de la valeur, qu'illustre la dialectique hégélienne dans le procès de développement du concept.

« L'autodéveloppement comme processus apparemment déductif renvoie comme il le dit à l'essence, ou en d'autres termes, la métamorphose des formes renvoie à la loi de son mouvement » (p. 229).

Le mouvement de la dialectique hégélienne est celui-là même de l'apparence déductive de la métamorphose des formes entre elles, c'est-à-dire celui de la « surface enchantée », « ensorcelée » du mouvement fantasmagorique de l'apparence. Autrement dit, le mouvement de la dialectique hégélienne est le mouvement même de la mystification de la valeur, dans son apparence occultant ce qui la fonde comme telle, l'exploitation du procès de production. Ce type d'articulation théorique de la dialectique hégélienne avec la critique matérialiste de Marx, dénonçant l'idéalité de la dialectique hégélienne, n'a rien à voir avec celle que fait J.-M. Brohm. Elle s'y oppose du tout au tout. Ici, le rapport de Marx à Hegel est théorisé, ce n'est pas une accumulation pléthorique de citations philosophiques, d'invectives et d'incantations. Brohm ne cesse en effet, de ressasser (et de recenser) tous les passages où Marx-Engels-Lénine affirment leur rapport à Hegel (rapport qui est indéniable), mais est impuissant à comprendre la nature de ce rapport, en dehors d'un téléologie de l'histoire thématissant la révolution prolétarienne dans le mouvement de l'en-soi à l'en-

soi-pour-soi de la Phénoménologie hégélienne de l'Esprit. L'identification théorique du Savoir Absolu avec l'Etat ouvrier est la conséquence de ce type de théorisation (cf. S.R. n° 8/9).

J.-M. Vincent insiste par contre sur la théorie du fétichisme (qui, ceci dit en passant, n'est pas une autre expression pour l'« aliénation ») et en cela il renoue effectivement avec la tradition théorique-révolutionnaire du marxisme, contre le mécanisme althussérien dont nous avons déjà dit (cf S.R. n° 6, p. 37) que ce qui d'emblée le caractérisait, était l'occultation de la section I du *Capital* jugée par lui « obscure, énigmatique, hégélienne ». Cf., également là-dessus, le texte d'E. Mandel : « Althusser corrige Marx ». Mais, pour Vincent, cette mise en relief de la théorie du fétichisme ne sert pas de prétexte pour nous resservir la vieille soupe de l'« aliénation », ou de la « réification » selon laquelle le rapport des hommes devient rapport des choses, et s'aliène par là. C'est au contraire pour nous entraîner dans la perspective d'un « questionnement de la notion de production » (p. 221). Nous trouvons là le terrain solide d'un débat sur la réactivation de la critique matérialiste de la valeur. D'ailleurs, Vincent met lui-même les choses au point :

« Ce qui permet à Marx de parler de « renversement » des rapports dans un monde la tête en bas, où le travail concret devient la forme de manifestation de son contraire, le travail humain abstrait, ou le caractère d'égalité des travaux humains acquiert la forme des valeurs des produits du travail. Mais qu'on ne se méprenne pas, Marx ne veut pas dire par là que le Sujet s'aliène dans l'Objet ou que l'un se met à la place de l'autre » (p. 222).

Ainsi seulement peut être brisé le ressort théorique de l'humanisme, la théorie lukacsienne de la « réification ». C'est pourtant ainsi que Brohm, se méprenant, le comprend :

« Les rapports humains deviennent en apparence des rapports entre choses (argent, valeur, capital) et les rapports entre choses revêtent un aspect des rapports entre hommes (« Madame la Terre » et « Monsieur le Capital ») » (p. 53).

La confusion qui se manifeste ici chez Brohm entre la théorie marxiste du fétichisme de la marchandise (selon laquelle l'abstraction idéale de la production en valeur, c'est-à-dire en force sociale abstraite se cristallise en des FORMES qui la manifestent ainsi immédiatement en l'occultant) et la théorie humaniste de l'aliénation fait abstraction de ce que Marx ne cesse justement de répéter : que le capital n'est guère une « chose » que comme fétiche ; mais ce fétichisme occulte un rapport social (un « rapport », c'est cela qui est occulté et manifesté à la fois par une forme fétichiste et ce rapport est social et non pas intersubjectif.)

Mais ce n'est pas tout. Vincent esquisse une extension de la notion marxiste de forme-valeur (à travers les notions de « fétichisme », de « sensible-supra-sensible », de « Catégories hypostasées réelles », « formes objectives », « abstractions réelles », « idéalité », etc.) à d'autres instances, comme telles « fragmentées » (p. 241), comme « suites de séparations », que celle de la séquence marchandise-capital. Ce n'est notamment pas par hasard que Vincent parle (comme S.R.) de « forme-signe » (p. 222 et 229), et de « forme-Etat » (p. 248). Dans la mesure où il conçoit ces « formes objectives » comme des cristallisations fétichistes et idéelles au même titre que les « formes de la valeur », la problématique de la généralisation de la critique de la valeur comme

«réel-irréel», comme fantôme, étant ce que S.R. tente de développer, nous trouvons là encore avec Vincent un terrain de débat. Citons p. 227 :

« Ainsi, les formes qui font violence au contenu (nous reviendrons sur cette opposition forme/contenu - S.R.) c'est-à-dire les différentes modulations de la forme-valeur se reproduisent-elles comme par un mouvement naturel à tous les niveaux. Les relations juridiques, politique, libidinales, se fétichisent, deviennent des propriétés « naturelles » (de l'organisation sociale, de la sexualité, etc..) »

Retenons également une thèse sur la centralité de l'économie comme *Darstellung* générale de la société capitaliste, qui rompt avec toute anthropologie naturaliste du travail comme « rapport naturel de l'homme avec la nature », avec laquelle nous ne pouvons qu'être d'accord :

« L'économique est déterminant en dernière instance parce qu'il donne naissance à la vie apparemment autonome des formes et qu'il trace par là les limites précises à toute pratique, et non parce qu'il serait le destin d'on ne sait quel *homo faber* confronté à la rareté » (p. 228).

Quant à la critique du conceptualisme althussérien, les thèses de Vincent se rapprochent étonnamment de celles de S.R. Le passage des concepts de l'état « pratique » à la dignité du « Théorique » par un processus de purification et d'épuration qui, selon Vincent, n'est pas sans analogie avec le passage de la réflexion à la raison chez Hegel, l'interprétation de la coupure épistémologique comme ouverture d'un temple du Savoir Absolu (hégélien), la critique du logocentrisme (3) qui soutient cette coupure épistémologique et fonde l'autonomie du concept (p. 253) reprend des critiques qui avaient déjà été formulées dans le texte (in *Processus* n°2) « La dégénéresc(i)ence conceptualiste du stalinien Althusser ». Nous y avons écrit qu'Althusser était en fait hégélien, que la « coupure épistémologique », comme « décrochement structural du signifié » épuré était logocentriste et correspondait à la distance hégélienne du concept, à sa réserve fondée sur le mouvement de l'*Aufhebung* à partir de l'intuition sensible-spatiale.

Mais notre accord avec le texte de Vincent n'est pas pour autant total. Autant la mise en relief de la théorie du fétichisme nous semble fondamentale, autant la réactualisation de cette théorie nous semble devoir nécessiter la concentration de l'attention sur la rigueur théorique de la détermination de la notion de « forme-valeur ». Vincent dit en effet que cette forme « fait violence au contenu ». Cet énoncé met en jeu la notion marxiste de « forme » en l'opposant (violemment) à un « contenu ». Or, nous pensons que la notion marxiste de « forme-valeur » est précisément une notion que la FORME qui n'entre pas dans la catégorie déterminée par l'opposition forme-contenu, autrement dit, ne correspond pas à la catégorie de l'expressivité phénoménale d'une substance ou d'un principe qui serait la raison de cette expression. C'est là nous semble-t-il le caractère révolutionnaire de la théorie marxiste de la forme-valeur, et là que se concentre l'essentiel de la notion du fétichisme : en ce que la forme de la valeur n'est pas l'expression d'une substance qui lui serait antérieure, mais au contraire en ce que c'est cette forme qui détermine en second lieu la profondeur substantielle ou énergétique.

Le travail social abstrait (substance de la valeur) n'est déterminé par Marx que comme un moment dans le procès de valorisation

qui lui assigne sa place. L'abstraction du travail (le travail abstrait) qui est le mode même de l'autonomisation fantasmatique de l'instance « économique » est l'effet de l'échange (c'est-à-dire de la mise en rapport de représentation d'une marchandise avec une autre qui fait que l'une sert de mesure à la valeur de l'autre, etc...). Le travail abstrait n'est donc pas le « contenu » de la valeur au sens d'une intériorité essentielle et originaire. La forme-valeur est une forme sans contenu, mais qui est l'effet d'un espace de représentation, d'une *Darstellung*, toute entière produite par une exploitation du procès de production d'ensemble et non seulement du travail qui (en tant qu'abstrait, séparé) doit être considéré comme l'un de ses moments. Autrement dit, l'exploitation passe entre procès de production (social et matériel) et le procès de valorisation qui commence par abstraire le procès de production en force sociale abstraite (énergie de travail et énergie libidinale), la valeur qui immédiatement se manifeste comme apparence dans des formes fétichistes (réelles-irrélles, fantasmatiques). Autrement dit, ce à quoi il est « fait violence » par la forme-valeur, encore que cette métaphore soit tout à fait inadéquate, ce n'est sûrement pas un « contenu », mais au contraire un processus : le procès social et matériel de la production.

La réactualisation de la théorie marxiste du fétichisme et de la forme-valeur passe donc à la fois par la détermination rigoureuse de cette notion de « forme » (sans contenu) et par l'extension de cette notion à d'autres domaines que l'économie. Ainsi, la forme « sujet » de l'individu, notamment, a été analysée par la psychanalyse (lacanienne) comme formée par une structure du fantasme qui offre le lieu d'une recherche sur les rapports entre « forme-valeur » et « fantasme » qui peut être très féconde.

SCRIPTION ROUGE

(1) En effet, tout au contraire de la philosophie bourgeoise des « Lumières » qui est une philosophie de la **conscience**, l'inconscient freudien est précisément le premier ébranlement sérieux (avec Marx) de cette philosophie. Il ne peut donc en aucun cas, en être un « rejeton attardé ». Une telle conception est directement extraite d'un texte de Thomas Mann (« Freud et la pensée moderne de mon temps ») où celui-ci tente de réintégrer Freud dans le champ de la philosophie de l'*Aufklärung*. Mais c'est au prix d'un contre-sens grossier sur la nature de l'inconscient chez Freud. Le propre de l'inconscient chez Freud est de n'être pas la **latence** à **interpréter**, le sens caché à révéler, le non-conscient à ramener à la lumière, le **virtuellement** conscient. Il est **au contraire** ce qui détermine comme **effet** la facilité transparente et la « clarté » de la conscience. Il est donc la coupure opérée par le signifiant qui détermine l'effet de conscience. Il ne peut donc pas y être « ramené » par un mouvement linéaire de relève. Il faut prendre garde de ne pas aplatir la signification précisée de l'inconscient freudien sur toutes les conceptions philosophiques de l'envers de la conscience, en principe réductible par un mouvement idéologique de réappropriation, à celle-ci ; sur toute conception de la profondeur obscure (à éclairer...) du latent, du virtuel, etc. Soit la **présence** cachée d'un vouloir-dire, d'une intention de communication qui ferait défaut à son expression, d'un **sens** à révéler. Le mouvement de « mise en lumière », de digestion du non-conscient par le conscient renvoie à un modèle idéaliste de l'auto-développement de l'idée qui n'a rien à voir avec Freud, mais qui est le fait notamment de la lecture que quelqu'un comme A. Breton en a fait.

(2) Le hégélianisme par lui-même **n'est pas** hmuanisme. L'« humanisme hégélien » de Lukacs-Korsch est une combinaison spécifique de l'hégélianisme avec le feuerbachisme.

(3) Le « logocentrisme » est une structure que J. Derrida a révélée comme étant le propre de tout idéalisme dans la théorie de la « signification ». C'est la critique de ce logocentrisme qui lui a permis d'ébaucher une critique généralisée du structuralisme dont le modèle phonologique qui le sous-tendait était déterminé par ce logocentrisme. Le logocentrisme est le système de la centralisation de tous les systèmes de signifiants par le système linguistique verbal (privilège de la parole) et donc par le logos avec toutes les valeurs idéalistes (notamment celle de « présence ») qui en résultent.