

.....

***Lecture symptomal: approches entre la psychanalyse et la théorie du matérialisme historique dialectique chez Althusser***

Samuel Santos da Rosa<sup>1</sup>

Marta D'Agord<sup>2</sup>

**Résumé**

Ce travail vise à rechercher sur la question du parallèle entre la psychanalyse et le matérialisme historique dialectique dans l'œuvre du philosophe français Louis Althusser (1918-1990). A partir de la conception d'une coupure ou rupture épistémologique, Althusser montre la rupture avec l'économie politique classique chez Marx et la rupture avec la psychologie à travers la psychanalyse. Selon cette lecture, Marx a dévoilé le symptôme comme niant un prétendu universalisme, tout comme Freud écoutait le message inconscient encodé dans les symptômes hystériques. À la suite de notre enquête, nous concluons que le projet althusserien considère la psychanalyse et la critique économique de Marx comme des «sciences en conflit permanent». Dans notre évaluation, nous pouvons lire les deux sciences comme des projets ouverts en production permanente.

**Mots-clés:** *Psychanalyse. Symptôme. Matérialisme historique dialectique.*

***Leitura sintomal: aproximações entre psicanálise e materialismo histórico dialético em Althusser***

**Resumo**

Este trabalho tem por objetivo investigar a questão do paralelo entre psicanálise e materialismo histórico dialético na obra do filósofo francês Louis Althusser (1918-1990). A partir da concepção de corte ou ruptura epistemológica, Althusser mostra a ruptura com a Economia política clássica em Marx e a ruptura com a Psicologia pela Psicanálise. Segundo essa leitura, Marx desvelou o sintoma como o que desmentia um pretendido universalismo, assim como Freud escutou a mensagem inconsciente cifrada nos sintomas histéricos. Como resultado de nossa investigação, concluímos que o projeto althusseriano considera a Psicanálise e a Crítica econômica de Marx como permanentemente “ciências conflituosas”. Em nossa avaliação, podemos ler ambas as ciências como projetos abertos em permanente produção.

<sup>1</sup> Estudante de Graduação em Psicologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. Brasil. E-mail: samuelli2013@hotmail.com.

<sup>2</sup> Possui Graduação em Psicologia, Mestrado em Filosofia (1994) e Doutorado em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2000) com estágio na França (Univ. Rennes I). É Professora titular no Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Coordenadora do PPG em Psicanálise: Clínica e Cultura (2014-2018). Bolsista PQ Produtividade em Pesquisa (PQ/2). Líder do Grupo de pesquisa Laboratório de Psicanálise do Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq. Participa do GT-ANPEPP: Psicanálise, Política e Cultura. Membro da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental. Editora associada da seção Resenhas Bibliográficas da Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental. Desde 2008, desenvolve o Projeto Wikipedia Psicopatologia junto com estudantes de graduação em Psicologia. Pesquisa os aportes da Topologia, da Lógica e da Literatura para a Psicanálise e Psicopatologia. E-mail: marta.dagord@ufrgs.br.

### **Une gauche lacanienne?**

«Aujourd'hui» est le nom donné par Louis Althusser à la préface du livre «Por Marx» de 1965. Ce nom ne saurait être plus propice à une réflexion sur la relation entre la psychanalyse et le marxisme. Althusser inaugurerait alors un dialogue entre la théorie politique moderne et la psychanalyse lacanienne. Dans cette voie, Stavrakakis (2010) reconnaît que la psychanalyse lacanienne s'est révélée être un outil essentiel pour comprendre et améliorer les théories de l'analyse politique et des théories critiques dans le cadre des sciences politiques.

L'appel à la psychanalyse par le champ politique avait déjà eu son premier moment avec l'intérêt de grands penseurs marxistes de l'école de Francfort, tels que Theodor Adorno, Herbert Marcuse et Erich Fromm, qui ont fondé un modèle de recherche en sciences sociales, la critique théorique. Dans le même temps, des auteurs extérieurs à cette école ont également fondé des écoles de pensée dans le même but, comme Wilhelm Reich. Il est possible, en ce sens, de penser au freudo-marxisme depuis les années 30 et 50 du siècle dernier.

Cependant, dans les décennies suivantes, avec Jacques Lacan, la psychanalyse entre dans une nouvelle période, et avec cela, son rapport à la politique se déroule d'une autre manière. Aujourd'hui, cette influence se consolide avec des intellectuels tels que Slavoj Žižek, Alain Badiou et Ernesto Laclau (1935-2014), qui ont utilisé l'enseignement de Lacan comme un outil pour leurs projets respectifs.

Ainsi, cet article se propose de parcourir un chapitre de cette histoire pour réfléchir sur sa pertinence dans les débats actuels. Ainsi, Louis Althusser est une figure centrale de ce nouveau moment, puisque cette nouvelle génération a été influencée directement ou indirectement par lui, même s'il s'agit d'une figure controversée, la cible de plusieurs critiques à la fois marxistes et psychanalystes. Sa pertinence dans le débat actuel est d'avoir lancé les indices méthodologiques d'une possible relation entre ces deux domaines. Le centre de ce travail sera la contribution althussérienne à l'émergence d'une gauche lacanienne.

### **Althusser et son projet**

Dans les années 1960, il y a eu une crise du marxisme. En 1956, eut lieu le 20<sup>e</sup> Congrès du Parti Communiste (PCURSS), le fameux congrès au cours duquel Nikita Khrouchtchev

"révéla" les crimes d'État commis par l'Union Soviétique. Ainsi, le marxisme avait des problèmes dans son développement, à la fois à cause du dogme stalinien et à cause de l'influence d'autres aspects liés à une philosophie existentialiste et humaniste, une anthropologie philosophique, le soi-disant «humanisme théorique» au sein du mouvement ouvrier. Dans ce même contexte, une autre philosophie politique apparaît, le structuralisme, qui a poussé la philosophie marxiste à répondre de l'accusation de mécanisme dans la relation entre infrastructure et superstructure.

Face à ce carrefour historique, Althusser abandonne la position dogmatique du Parti communiste français (PCF) et cherche une issue, revenant aux textes mûrs de Marx. Ainsi, il tente d'établir dans la philosophie marxiste un mouvement qui est devenu connu sous le nom de (re)début du matérialisme dialectique. Ce projet politique comporte deux moments: le premier, à partir de 1965, où il critique ce qu'il appelle «l'humanisme théorique», développant un «anti-humanisme théorique» qu'il reconnaît chez Marx. C'est à cette période qu'il devient connu, dans les milieux intellectuels français, par la publication de «Por Marx» et «Ler o Capital», les deux en 1965.

Cet affrontement peut se résumer à une critique de la reprise des textes jeunesse de Marx en tant que réponses potentielles à la crise du marxisme dans les pays occidentaux. Selon Althusser, ces textes seraient encore dominés par d'autres idéologies, comme l'idéalisme hégélien et, principalement, le matérialisme de Feuerbach. Cet auteur avait tenté de dépasser la dialectique en substituant le concept d'Idée chez Hegel, comme moteur du mouvement dialectique, par le concept d'Homme, comme forme générique d'humanité. Althusser montre que ces notions sont complètement différentes de la théorie marxiste et que Marx lui-même a rompu avec cette «vieille conscience» dans son texte *L'Ideologie Allemande* (1850).

Cette lecture critique fait qu'Althusser sépare la science de l'idéologie dans le champ théorique, en utilisant la philosophie des sciences de Bachelard, pour sauver ce qui serait le plus scientifique dans la méthode marxiste. Avec la finalité d'expulser les «déviation» idéologiques d'une philosophie politique humaniste, qui, dans sa lecture, a dévié la méthode marxiste en la centralisant dans le concept de "l'homme".

La psychanalyse est devenue, principalement dans le premier moment de sa recherche, un interlocuteur primordial. Selon Althusser, la psychanalyse contribue en apportant le concept qui détermine «le trait le plus profond de la dialectique marxiste»: celui de surdétermination.

Dans la recherche d'alliés théoriques pour son projet, Althusser fait un double pas. Tout d'abord, il organise un séminaire intitulé « Psychanalyse et sciences sociales », avec son groupe

d'étudiants aux noms comme Jacques-Alain Miller, Etienne Balibar, Jacques Rancière et Alain Badiou, dans lequel ils étudient la place de la psychanalyse dans les sciences sociales en général dans les années 1960, le texte *Freud et Lacan* est issu de cet ouvrage, dans lequel Althusser défend la scientificité de la psychanalyse devant le PCF. Dans une lettre au traducteur anglais, Althusser observe:

Il y a un risque que cet article soit mal compris, à moins qu'il ne soit pris pour ce qui était alors objectivement une intervention philosophique exhortant les membres du PCF à reconnaître la scientificité de la psychanalyse, l'œuvre de Freud et l'importance de l'interprétation de Lacan. Par conséquent, elle a été controversée, car la psychanalyse a été officiellement condamnée, dans les années 1950, comme une «idéologie réactionnaire»; malgré quelques modifications, cette condamnation dominait encore la situation lorsque j'ai écrit cet article. Cette situation exceptionnelle doit être prise en compte lorsque le sens de mon interprétation évaluée aujourd'hui (Althusser, 1980, p. 103)

Le deuxième de ces mouvements a des fins pratiques. À la fin de l'année 1963, l'enseignement de Lacan est interdit au sein de la Société française de psychanalyse en contrepartie de l'affiliation de cette dernière à l'Association psychanalytique internationale. En raison de cette interdiction, Lacan n'est pas en mesure de poursuivre son séminaire à l'hôpital Sainte-Anne. A ce moment, Althusser, qui était déjà en contact avec Lacan, l'invite à poursuivre son enseignement à l'École Normale de Paris. Cela commencera en janvier 1964. Dès lors, ses séminaires commencèrent à être suivis par les élèves d'Althusser.

La relation entre Althusser et Lacan, s'est développée au cours de ces années dans le sens de former progressivement ce qu'on a appelé un althusséro-lacanisme prenant également du poids avec la publication des Cahiers pour l'Analyse, où cette position était plus fortement soutenue.

Cette réunion a apporté des contributions importantes au développement théorique des deux. Althusser nomme son projet Return to Marx, de manière similaire à ce que Lacan appelle son projet de retour à Freud. Les deux «Retours» ont inscrit les découvertes de Freud et de Marx comme parallèles. Ce parallèle sera exprimé dans le célèbre passage du texte Philosophie des sciences humaines:

Marx a fondé sa théorie sur le rejet du mythe d'Homo oeconomicus. Freud a fondé le sien sur le rejet du mythe de l'Homo psychologicus. Lacan a vu et compris la rupture libératrice de Freud. Il l'entendait au sens plein du terme, prenant la lettre dans sa rigueur, et la forçant à produire, sans interruption ni concessions, ses propres conséquences. (Althusser, 1963, p. 51).

Ce parallèle démontre les similitudes entre sciences similaires en forme: la critique des hypothèses précédentes avec lesquelles les deux ont rompu. Dans le cas de Marx, avec l'économie politique classique; dans le cas de Freud, la rupture avec la psychologie.

Lacan (1966) a déclaré que la psychanalyse vient des sciences, mais qu'elle introduit quelque chose de nouveau dans la science. C'est ainsi qu'Althusser pense la relation avec le matérialisme dialectique et le matérialisme historique chez Marx. Le nouveau, comme moyen de repenser la forme même dans laquelle se constituent les sciences qui, allant jusqu'aux dernières conséquences, placent de nouvelles formes de représentation du monde. Ce serait la clé de la compréhension dans laquelle Althusser pose à plusieurs reprises les hypothèses de Marx et de Freud.

L'existence des révolutions théoriques s'installe dans l'histoire des sciences comme Freud lui-même l'a dit, lorsqu'il nomme sa découverte une révolution copernicienne, au sens d'équivalence entre le psychique et l'inconscient. En définitive, c'est l'originalité d'Althusser dans sa lecture dite «symptomatique»:

Pour comprendre Marx, nous devons le traiter comme un scientifique parmi d'autres, et appliquer à sa découverte scientifique les mêmes concepts épistémologiques et historiques que nous appliquons à d'autres, en l'occurrence Lavoisier. Marx apparaît ainsi comme un fondateur d'une science comparable à Galilée et Lavoisier. (Althusser, 1980, p. 99)

En ce sens, pour retracer cette relation, il est nécessaire, dans un premier temps, de situer les implications de la différence entre science et idéologie pour Althusser. Ainsi, alors, nous pouvons voir ses implications dans les deux domaines, et, ainsi, nous arrivons à la méthode qui se rapproche du marxisme et de la psychanalyse.

### **Science x Idéologie**

Pour comprendre l'épistémologie proposée par Althusser, il faut passer par le concept de coupure épistémologique, concept sur lequel le philosophe insiste dans toutes ses œuvres. Sur la base de ce concept, nous pouvons comprendre ce que cela signifie par science, une définition qui n'est pas clairement énoncée dans ses textes. La coupure épistémologique est une opération qui doit être réalisée par toute science, dans laquelle son état préscientifique est séparé de l'état scientifique complet.

Cet état préscientifique, selon Althusser, se produirait lorsqu'une science naissante se trouve dans une forme idéologique dont elle provient et que toute forme d'idéologie serait non scientifique. Cet état idéologique domine les manières possibles de penser un nouvel objet

scientifique, c'est-à-dire qu'à travers les concepts, l'idéologie détermine les pratiques et les méthodes. Après l'opération de cette coupure épistémologique, qui se produit par rupture avec la pensée hégémonique antérieure, il est nécessaire de développer des concepts «domestiques», qui peuvent être pensés et développés au sein de ce nouveau sujet. Avec la délimitation d'un objet de connaissance, une science peut se développer indépendamment, mais non sans éprouver des difficultés qui découlent de l'ancienne idéologie dont elle devait se détacher.

Ainsi, pour comprendre ce mouvement, il faut faire un «détour» par Gaston Bachelard, celui à qui Althusser emprunte le sens de «couper». Bachelard, qui était un conseiller pour la thèse d'Althusser, en tant que philosophe des sciences, a vécu le changement scientifique qui s'est produit au début du XXe siècle avec le développement de la théorie de la relativité d'Einstein. La découverte des plus petites substances a soulevé la nécessité d'une critique des formes scientifiques antérieures dans le domaine de la physique. Jusque-là, il y avait une compréhension que le développement de la connaissance se produirait de manière linéaire, comme une appréhension empirique d'objets réels, étant formée par une unité entre la connaissance et le réel de l'objet. Ainsi, Bachelard évoque le double caractère de cette conception: «(...) pour les empiristes, l'expérience est uniforme dans son essence car tout vient de la sensation; pour les idéalistes, l'expérience est uniforme parce qu'elle est imperméable à la raison» (Bachelard, 1971, p. 15).

Ces deux formes, l'empiriste et l'idéaliste, sont les caractéristiques avec lesquelles le nouvel «esprit scientifique» opère une rupture épistémologique. Les ruptures épistémologiques sont les formes de «progrès» des sciences qui consacrent «la victoire de l'esprit sur ses obstacles» (Bachelard, 1991). Ainsi, la science se définit non pas comme une extension du savoir commun, au sens de connaissance immédiate des objets en réalité, ni comme une systématisation de cette connaissance, mais plutôt comme une rupture avec cette forme d'appréhension immédiate de la réalité. La rupture est aussi appelée révolution spirituelle par laquelle toutes les formes de représentation de la réalité sont reconfigurées, car «il n'y aurait pas d'accès à la vérité sans sa reconstruction face à l'erreur».

Cela n'est possible que par un processus de remise en question de toutes les impressions immédiates d'un objet particulier et des luttes internes du sujet qui a développé une science pour se libérer de ses propres contradictions. C'est en ce sens que Bachelard (2005) nomme son projet comme étant une psychanalyse de la Science.

Une science serait à la fois une pratique et une méthode pour accéder à un objet donné. Un objet de connaissance n'est rendu possible que par la délimitation théorique, c'est-à-dire, la

forme abstraite la plus conventionnelle pour constituer un «discours» sur cet objet réel. La plupart des malentendus des sciences sont la conséquence de la confusion entre l'objet réel et l'objet de la connaissance. Par exemple, dans une doctrine d'origine comtéeenne [d'après A. Comte], la description de l'objet donné dans la nature avec exactitude est ce qui rend possible la scientificité d'une discipline donnée. Cependant, après la rupture relativiste, l'objet scientifique devient clairement inaccessible à nos perceptions. Il faut donc un travail avec une certaine rigueur théorique nécessaire pour déterminer l'objet d'une science spécifique. Enfin, on peut dire que l'objet scientifique est constitué par le sujet, par le processus théorique et abstrait, qui répond le mieux discursivement à un objet réel donné.

Il faut donc retenir qu'il n'y a pas de science possible sans l'existence d'une pratique spécifique, distincte des autres pratiques: la pratique scientifique ou théorique. Il faut garder à l'esprit que cette pratique est irremplaçable et, comme toute pratique, elle a ses propres lois et nécessite ses propres moyens et conditions d'activité. [...] Savoir ce que c'est une science, c'est, en même temps, savoir qu'elle ne peut vivre qu'avec la condition de se développer durablement (Althusser, 1980, p. 25)

Enfin, la science pourrait être mieux définie comme une réflexion sur un objet particulier dans lequel sa technique et sa pratique sont également délimitées, la théorie reflétant cet objet au niveau du concept. Lorsqu'il y a discontinuité d'une production scientifique donnée, qui avance dans un sens où il n'y a pas de retour à sa forme antérieure, la coupure épistémologique a lieu.

Après cette étape, on peut conclure que la science ne se développe pas comme une forme d'accumulation de connaissances, mais comme des réorganisations cycliques de la raison qui dépassent un caractère donné de la science et qui, enfin, permettent des manières de représenter la réalité jusque-là en effet, changeant ainsi les paradigmes ontologiques, comme le montre l'histoire de la philosophie. Un exemple est la relation entre la philosophie cartésienne et la physique newtonienne.

La notion d'obstacles épistémologiques, qui sont des préjugés qui empêchent l'émergence d'idées réelles et nouvelles (Lima & Martinelli, 2011), est extrêmement importante pour Althusser. Revenant après notre déviation, les obstacles, pour Althusser, ne proviennent pas uniquement d'hypothèses philosophiques spécifiques. Dans une société constituée de classes sociales, au sein du mode de production capitaliste, l'un des principaux obstacles au développement de la science, non cartographié par Bachelard mais noté par Althusser, est l'idéologie.

Par cette perspective, l'idéologie non seulement précède les sciences, mais se perpétue également après son existence. Si la science est un développement théorique qui se rapproche de l'objet réel, l'idéologie est la reproduction exacte au niveau de la conscience des relations nécessaires pour perpétuer une certaine forme de vie. Marx, dans *l'idéologie allemande*, définit l'idéologie comme des «formes de conscience sociale», faisant partie de la structure «organique totale» d'un mode de production donné. Par définition, l'idéologie représente une réalité objective, c'est-à-dire qu'elle ne diffère pas dans chaque cas particulier de la subjectivité de l'individu ; mais, plutôt, qu'elle est extérieure à l'individu et se présente de manière imaginaire, au sens spinozien.

Dans un premier temps, Althusser traite l'idéologie comme ayant un double caractère, correspondant aux formes de représentation sociale et aux formes du processus de connaissance d'un objet donné. La connaissance idéologique n'est pas nécessairement la vraie connaissance, comme la forme scientifique, mais elle représente une fausse conception de la réalité d'une société donnée, opérant selon les besoins de la structure sociale dans laquelle elle se reflète. L'idéologie peut donc contenir des traces des vraies formes, mais elle ne les correspond pas dans son intégralité.

Cette définition plus tard dans *Éléments de l'autocritique* (1974), est révisée par Althusser. Il dit que son erreur était d'avoir associé idéologiquement l'erreur à l'erreur. L'idéologie est nécessaire à la possibilité de lier un lien social, elle délimite la relation sujet / société. Le problème serait sous quelle forme idéologique la rupture se produit. L'idéologie immédiate est toujours l'idéologie de la classe dirigeante. Dans la société de classe, il existe plusieurs idéologies, qui correspondent aux formes de rapports d'une classe sociale avec les moyens de production et de reproduction de la vie. Ainsi, une rupture avec l'idéologie qui détermine la production, l'idéologie bourgeoise, est la possibilité de restructurer la pensée dans l'approche d'une autre forme idéologique qui a d'autres effets.

Dans la lecture althussérienne, l'idéologie - reprenant la métaphore des bâtiments utilisée par Marx pour définir la structure du mode de production capitaliste dans lequel la société serait divisée en infrastructure (base économique) et superstructure (juridique-politique) - serait placée dans le superstructure. Mais en même temps, c'est la base de l'ensemble, «le ciment de construction» de toute la structure sociale. Althusser, ajoute une certaine autonomie de l'idéologie dans son ensemble, où elle aurait ses propres lois, fonctions et efficacités dans l'ensemble structurel.

Ainsi, l'idéologie remplit sa fonction de manière consciente et / ou inconsciente dans le sujet, faisant l'impression immédiate de la réalité, toujours en accord avec l'idéologie hégémonique dominante. En ce sens, dans le processus de développement d'une science, les vices et les préjugés de l'immédiateté constitueraient le plus grand obstacle à la naissance de nouvelles sciences, et seront toujours en action lorsqu'il n'y a pas de réflexion théorique sur l'objet d'une science. L'idéologie avec laquelle le marxisme a rompu est l'idéalisme historico-humaniste; autant que, pour la psychanalyse, le modèle rompu est scientifique empirique.

Chaque forme idéologique donnée - religion, morale, philosophie - produit une certaine forme d'anthropologie, c'est-à-dire une définition du sujet qui est celui qui agit / reproduit cette forme particulière de représentation de la réalité. C'est en ce sens que le philosophe français propose l'existence d'homos, des sujets qui agissent de manière consciente ou inconsciente en entretenant une certaine idée de la réalité. En ce sens, l'idéologie est en dehors du sujet et le produit. Par conséquent, reprenant l'idée d'une psychanalyse des sciences à Bachelard, il est nécessaire d'avoir une analyse profonde et critique de la relation des hypothèses théoriques d'un auteur donné, et, en plus, de mettre en évidence les possibilités de lire ce même théorie, car l'idéologie est toujours à l'œuvre quel que soit le sujet, en double acception, thème et celui qui est soumis à.

### **Homologie entre le rêve et la forme marchandise**

Dans l'ouverture de son séminaire 1968-1969, *De l'un à l'autre*, Lacan travaille avec la relation de homologie entre la plus-value et sa récente formulation du plus-pour-jouir. Et en ce sens, il déclare: «Bien sûr, je n'ai pas réalisé cette opération sans faire une référence discrète, à la manière allusive dont je l'ai fait quelques fois, à celui, pourquoi pas, dont la recherche dont la réflexion m'a conduit à ceci, c'est-à-dire à Althusser » (Lacan, 2008, p. 30).

Il est important de montrer comment le travail d'Althusser sur la reprise de Marx soulève des questions sur les implications de la psychanalyse lacanienne dans le champ politique. L'affirmation althussérienne selon laquelle ce qui rapproche la psychanalyse et le marxisme est sa forme en tant que structure logique et en tant que nouveau champ scientifique, elle passe par la méthode par laquelle Marx observe les écrits de l'économie classique et à partir d'eux comprend la forme réelle de l'accumulation capitaliste: la plus-value.

L'homologie entre les méthodes de Marx et de Freud dans leurs analyses respectives de la forme-marchandise et du rêve, analyses qui inaugurent des champs originaux, considère qu'ils partent du même principe: la déconstruction de la position fétichisante de la fascination

du contenu aux dépens de la forme de cette objet (Zizek, 2017). La question traitée n'est pas le «secret» de son contenu manifeste, mais le secret de sa forme. En ce sens, il est nécessaire d'avoir un dialogue avec l'un des auteurs qui, plus tard à Althusser, a travaillé la question de l'analogie dans les méthodes de Marx et Freud, apportant des éléments pertinents à ce travail, qui serait Slavoj Zizek.

Zizek (2017), développe cette analogie qui n'a pas encore été travaillée. Son premier affrontement est contre ceux qui mettent le rêve comme le produit d'une série de réactions physiologiques sans signification apparente, défendant ainsi une approche herméneutique du rêve, ceci comme un phénomène complet de sens et de signification.

Son deuxième combat est de se débarrasser du «fétichisme» du contenu latent du rêve. Cette vision fétichiste voyait le contenu du rêve comme le centre de sa signification, faisant une identification immédiate entre ce contenu et le sens du rêve. Ce qui a été perdu dans cette vision, c'est exactement pourquoi la forme du rêve. C'est en ce sens que Freud affirme que l'enjeu est l'œuvre du rêve et ses fonctions. Le travail avec le rêve n'est pas de découvrir son centre «mystique», notamment parce que, topologiquement, le contenu du rêve n'est pas différent de la «pensée normale». Dans la topologie de ce premier Freud, le contenu du rêve opère dans les systèmes conscient / préconscient. Ainsi, la question de «la constitution essentielle du rêve n'est donc pas sa pensée latente, mais ce travail (mécanisme de déplacement et de condensation, figure du contenu des mots et des syllabes) qui leur donne la forme d'un rêve» ( Zizek, 2017).

Le rêve opère donc non pas avec deux éléments, son contenu latent et le texte du rêve, mais avec trois. Ce troisième élément est le désir inconscient refoulé: «la forme d'un rêve ou la manière dont il est rêvé est utilisée, avec une fréquence surprenante, pour représenter son thème caché» (Freud, 1900/2012). Ainsi, avec les enseignements de l'Interprétation des Rêves, nous comprenons que la pensée latente du rêve, son contenu, déplace et décentralise en fait le noyau fondamental du rêve. Par conséquent, si nous ignorons la forme du travail de rêve, nous commettons des erreurs qui sont soutenues par une expérience empirique ou immédiate d'identification de la signification du texte du rêve avec sa propre lettre.

Chez Marx, la discussion de la forme marchandise opère aussi dans cette «défétichisation» de l'immédiat. Premièrement, Marx combat l'idée que la valeur d'une marchandise donnée est donnée au hasard par une relation illusoire d'offre et de demande - il y a, en effet, une raison pour laquelle une marchandise donnée a une certaine valeur. Contrairement aux premiers économistes, les physiocrates, qui ont travaillé avec l'idée que la valeur était donnée «naturellement», Adam Smith et David Ricardo, les pères de l'économie

classique, ont dévoilé cette question: la valeur est donnée par le travail. Il est curieux d'observer, comme le fait Althusser, l'éloge de Marx pour les économistes libéraux pour avoir «dévoilé» ce secret (Althusser, 1988)

Cependant, dans un second temps, Marx critique cette fascination pour la richesse produite par le travail. Les idéologues libéraux ont dévoilé le secret du «contenu» de la valeur, mais ils ne remettent pas en question la manière dont ce processus se déroule, car la valeur prend cette forme. Ils sont enchantés par la forme énigmatique de la valeur et ne pensent pas sur quoi repose cette relation. Comme le montre Marx: «D'où vient donc le caractère énigmatique du produit du travail, dès qu'il prend la forme d'une marchandise? Clairement, sous cette forme même » (Marx, 1866/2013).

C'est cette compréhension qui permet une torsion dans la logique fétichiste. Le fétiche de la marchandise, pour Marx, est l'illusion que dans le marché, dans la relation des échanges entre les biens, il n'y a que des relations entre les choses, cachant ainsi que la valeur est effectivement donnée à travers un réseau de parler, pour une forme unique de marchandise: la force de travail. Ce que les économistes classiques persistent, c'est précisément dans l'illusion que la valeur est donnée par les produits du travail, mais, en fin de compte, elle est donnée par l'appropriation de la force de travail des ouvriers qui, dans l'idéologie libérale hypocrite de la bourgeoisie, sont condamnés à la liberté la vente de leur force de travail, la seule marchandise qui produit d'autres marchandises.

C'est en ce sens qu'Althusser reprend la critique marxiste de l'économie politique, dans la mesure où les économistes classiques croyaient que les «phénomènes» sont observables, et il n'est pas nécessaire de développer un concept qui permette son développement en tant que méthode scientifique.

Même aujourd'hui, l'économie est généralement traitée par certains comme si elle était une entité hors du champ social: les valeurs sont parce qu'elles sont ou leur fétichisation c'est ce qui permet leur reproduction?

En ce sens, Althusser fait un saut quand il affirme que au-delà du besoin d'un champ «pur» de l'économie, il faut qu'il y ait un sujet qui soutienne cette conception. De ce débat découle le concept d'*Homo Oeconomicus*, le sujet qui soutient la conception hégémonique de l'économie et du marché.

Nous parlions d'un espace homogène de faits ou de phénomènes économiques donnés. Voici, derrière ces données, nous avons découvert un monde de sujets humains donné, indispensable pour les maintenir en existence. La première donnée est donc fautive: ou bien c'est complètement une donnée, donnée par cette anthropologie (Althusser, 1987, p. 110)

Cet *Homo Oeconomicus*, pour le philosophe français, est dans sa définition un sujet de nécessité. Dans l'illusion de ne voir que la valeur, pas sa forme, les économistes ont besoin d'une réponse à cette conception «donnée» de la valeur. Puis ils répondent que les phénomènes économiques ne peuvent être comme tels que lorsqu'ils répondent aux «besoins humains». Ainsi, par conséquent, ils produisent une anthropologie, une théorie supposée de l'essence de l'humanité, qui définit a-historiquement le rapport de l'homme à la nature. En outre, ils affirment que la forme est, avant tout, inhérente à ce concept de sujet.

L'anti-humanisme théorique d'Althusser est, enfin, la conception qu'il n'y a pas de sujet pur, le sujet est toujours constitué par la conception dans laquelle il s'appuie. C'est en ce sens que, de la même manière qu'il dévoile l'existence de ce sujet support de l'économie, ils proposent l'existence d'un sujet support de la psychologie. Rappelant qu'il s'agit de la psychologie antérieure à Freud.

Comme déjà présenté, Freud a rompu avec la conception d'une prétendue unité entre la forme et le contenu du rêve, en ce sens que le «sens» du rêve aurait lieu immédiatement dans l'image même racontée par l'individu, également appelée symbolique. En n'interrogeant pas le travail du rêve, cette conception est analogue au fétichisme de la marchandise en économie.

Pour Althusser, considérer le sujet de la «conscience» comme équivalent à la compréhension totale du sujet conduit à une conception fétichiste. Le psychique, dans cette conception, devient l'intériorisation du biologique, au sens où les besoins physiologiques de l'individu sont rationalisés par le langage, qui n'est qu'un intermédiaire entre le sujet et ses besoins. Ce serait *Homo psychologicus*.

Avec la découverte du «continent» inconscient, Freud démantèle cette illusion d'unité, d'un individu (indivisible). Avec cela, cela fait que le sujet soit toujours décentralisé, qu'il soit toujours dans le mouvement dialectique entre l'être et le manque-à-être. Une conception qui, avec Lacan, s'est développée, non sans un choc nécessaire avec les déviations qui sont revenues au cœur du mouvement psychanalytique dans les années 40 et 50, comme ce fut le cas avec la psychologie de l'Ego, un courant de la psychanalyse qui a fleuri aux États-Unis.

C'est avec cette déconstruction des champs hégémoniques et de leurs formes anthropologiques que Marx comme Freud, inaugurent de nouveaux champs, de nouvelles conceptions du sujet qui répondent à des formes plus proches du «réel». Ce mouvement tortueux, parce qu'il est permanent, qu'Althusser observe et tente de le transformer en un modèle critique de production de la science.

## Lecture symptomal

Mais comment Marx a-t-il découvert la vraie nature de la marchandise? Quelle méthode a été utilisée? C'est la question posée par Althusser dans sa célèbre préface de *Lire le Capital* intitulée *De le capital à la philosophie de Marx*.

Selon le philosophe, Marx a mené une recherche approfondie sur le processus d'accumulation du capital, en passant par une lecture attentive des économistes François Quesnay, Ricardo et Smith. Marx lit ces auteurs à «haute voix», en faisant ressortir leurs succès et leurs faiblesses théoriques. La «lecture» au début du recueil d'Althusser est une référence à cette lecture de Marx. C'est une lecture qui opère à deux niveaux distincts.

Une première lecture aboutit à un résumé des accords et désaccords selon le texte. On y observe les présences et les absences dans le texte. Dans cette forme de lecture, la relation de l'auteur avec l'œuvre est purement spéculaire. Un rapport entre ce qui est vu et ce qui ne se voit pas - qui, peut-être, a échappé à l'auteur dans le processus d'élaboration d'une certaine théorie - et qui justifie l'absence de certains éléments qui deviennent plus tard essentiels dans la construction d'un certain objet conceptuel.

Ce type de lecture, observe le texte comme transparent par rapport à sa signification. Ainsi, il y aurait une unité entre l'écriture du texte (logos) et l'être du texte, il suffirait donc de «voir» le texte pour appréhender immédiatement la vérité placée en lui, ses erreurs et ses réussites. Nous travaillons donc comme une certaine logique de connaissance:

La logique d'une conception de la connaissance en laquelle tout le travail de connaissance se réduit, en principe, à la reconnaissance du simple rapport de vision: dans lequel toute la nature de son objet est réduite à la simple condition de données. Marx le voit. Ce que Smith n'a pas vu était entièrement visible, et parce qu'il était visible, Smith était incapable de voir (Althusser, 1980a, p. 65).

Si l'on s'arrête à cette première lecture, on tombe dans le mythe spéculaire de la connaissance, une vision empiriste, comme si la connaissance était une manière d'observer un objet (visible) donné dans la nature. Cette lecture mythique qui se poursuit avec le mythe religieux de la lecture, comme si l'essence du monde était dans le monde lui-même, suffirait à la voir. Pour Althusser, cette forme de lecture ne suffit pas, surtout lorsqu'il s'agit du travail des sciences humaines. «Une lecture qui comprend l'essence de l'existence, qui exprime le modèle religieux de la connaissance absolue hégélienne de l'Histoire, dans laquelle le concept devient visible à l'air libre» (Althusser, 1987). Lecture critiquée par Althusser dans ce texte.

Cette lecture immédiate est opposée à une seconde lecture de Marx. Une lecture qui observe aussi les absences et présences, ce qui a été vu et ce qui a été oublié, mais pose le

problème présenté dans la liste de ces présences et absences. Le but de cette seconde lecture n'est pas de justifier les fautes, mais de ne pas avoir l'intention de ne pas les voir, précisément pour la raison que les fautes du texte sont déterminées par la vision utilisée dans le texte. Par exemple, les économistes classiques ne manquaient de rien dans leurs écrits sur la théorie de la valeur travail, ils ont vu l'ensemble du processus mis en place, la question est exactement «ce» qu'ils ont vu:

Nous arrivons à notre propre problème, qui existe dans l'identité, qui est soulevé par l'identité dans l'acte de cette confusion organique de ne pas voir dans voir. Autrement dit, dans cette vérification du non-voir ou de l'incompréhension, on n'a plus affaire à une lecture de l'économie classique sous le seul réticule de la théorie de Marx, ni à comparer la théorie classique avec elle-même son non-voir avec le voir. Nous n'avons donc affaire à aucun retour rétrospectif à l'infini. Comprendre cette identité nécessaire et paradoxale de ne pas voir et de voir en se voyant, c'est très précisément poser notre problème (celui de la relation nécessaire qui unit le visible à l'invisible) et bien poser le problème c'est obtenir la probabilité de le résoudre. (Althusser, 1987, p. 20)

La question est de nature épistémologique. L'identité de voir et de ne pas voir elle-même produit des problèmes théoriques auxquels elle ne peut répondre, précisément parce qu'elle opère sur la compréhension que la connaissance est donnée dans la nature, ou dans l'écriture elle-même. Elle confond, donc, le «mouvement apparent avec la connaissance du mouvement» du savoir. La rupture de cette identité est ce qui permet de travailler sur un problème correspondant à un certain nouvel objet conceptuel produit. Le problème est la production et ce qui est produit avec ce qui est laissé en dehors d'un certain ordre théorique.

Ce qui empêchait l'économie classique d'aller au bout de ses propres postulats, ce n'était pas de rompre cette vision immédiate entre voir et être, vue qui est au cœur du fétichisme de la marchandise. Ce que l'économie politique a observé, n'existe pas en soi dans le réel, mais c'est un objet qu'elle a elle-même produit dans son opération de connaissance. Parce qu'elle est dans un champ idéologique d'une certaine classe et d'une certaine philosophie, l'économie politique ne peut pas répondre aux réponses à un problème qu'elle a elle-même produit.

Dans cette proposition de théorie de la connaissance marxiste, développée par Althusser, un construit scientifique ne peut se développer que s'il est conscient de ses faiblesses, de son invisible, et cela n'implique pas l'imposition d'une limite à un certain domaine de la science, mais oui dans son impulsion:

L'inconnu d'une science n'est pas ce que suppose l'idéologie empiriste: son «résidu», ce qu'elle laisse hors d'elle-même, ce qu'elle ne peut ni concevoir ni résoudre; mais par excellence ce qu'il apporte en lui-même fragile, sous

les apparences des «évidences» les plus fortes, certains silences de son discours, certains défauts conceptuels, certains blancs de sa rigueur, bref, tout ce qu'il écoute à tous les attentifs, «sonne creux », Malgré sa plénitude (Althusser, 1987, p. 66)

Ainsi, cette seconde lecture est qualifiée de symptomatique dans la mesure où «dans le même mouvement, elle discerne l'indiscernable dans le texte qu'il lit, et le rapporte à un autre texte, présent pour une absence nécessaire dans le premier» (Althusser, 1987). Cette lecture a été effectuée par Marx pour comprendre, à partir d'un court-circuit dans la circulation des marchandises, le «travail» du mode de production capitaliste.

Mais de toute façon, pourquoi cette méthode est-elle appelée symptomatique? Dans la mesure où, comme l'affirme Lacan, Marx a découvert le symptôme dans le processus d'identification d'une certaine fissure, une asymétrie, qui dément l'universalisme de l'idéologie bourgeoise. Ce déséquilibre, qui, en fin de compte, est le fondement d'une certaine forme, d'une certaine structure.

Le symptôme, si nous suivons les définitions de Žižek, est un élément particulier qui a subverti son propre fondement universel, une espèce qui subvertit son genre (Žižek, 1994). C'est le sens qu'Althusser propose comme lecture symptomatique, une lecture qui produit une subversion basée sur quelque chose qui existe déjà. Le symptôme impose que sa reconnaissance rompt avec la mystique de l'identification de l'essence en existence, et se rend compte que l'absence dans un texte est celle qui soutient un certain énoncé théorique. Ainsi, il est possible d'affirmer que le symptôme consiste en un point hétérogène pour un champ donné qui, en même temps, est nécessaire pour que ce champ atteigne sa fermeture, sa forme finie. En tant que point d'exception qui fonctionne comme une négation interne d'un système donné.

Ainsi, le concept de symptôme est un point d'intersection possible entre la psychanalyse et le marxisme. Cependant, il ne faut pas comprendre de cette manière que le symptôme commenté par Althusser a une valeur clinique. Mais, oui, qu'un élément de subversion peut se produire au moment où il est possible d'observer, d'un autre endroit, un point qui en même temps nie et rend possible l'existence d'un point hégémonique. Comme on peut le comprendre dans le passage de Lacan dans son texte, «Du sujet enfin en question»: «Il est difficile de ne pas voir, dès avant la psychanalyse, introduite une dimension qu'on pourrait dire du symptôme, qui s'articule de ce qu'elle représente le retour de la vérité comme telle dans la faille d'un savoir » (Lacan, 1998, p. 234).

Bientôt suivi par:

Il ne s'agit pas du problème classique de l'erreur, mais d'une manifestation concrète à apprécier «cliniquement», où se révèle, non pas un défaut de représentation, mais une vérité d'une autre référence différente que ce, représentation ou pas, dont elle vient troubler le bel ordre. (Lacan, 1966, p. 234)

Ils viennent de cette notion, que la dimension du symptôme est apparue avant même que Freud, la déclaration de Lacan (1974-1975) selon laquelle Marx a inventé le symptôme. La notion de symptôme est donc un point «nodal» pour l'articulation entre ces champs, comme le propose Askofaré (1997).

### **Considérations finales**

Althusser a passé en revue la séparation absolue initiale entre la science et l'idéologie, observant la relation entre la science (théorie) et la pratique d'une manière vivante et organique. Cette réorientation a permis une nouvelle perspective de la psychanalyse et du matérialisme historique dialectique, qui ont fini par être considérées comme des «sciences conflictuelles», c'est-à-dire qui nécessitent des luttes théoriques pour se renouveler scientifiquement. En psychanalyse, il y a un choc avec les révisionnismes que les sciences de la conscience essaient de faire, comme la Psychologie du Moi. Dans le cas du matérialisme historique dialectique, il y a un conflit depuis l'époque de Marx, avec Lassalle et la social-démocratie allemande; et à l'époque d'Althusser avec le stalinisme et avec l'humanisme par Roger Garaudy.

Ce que l'on retrouve dans la méthode de lecture symptomal est une pensée dialectique qui considère qu'il n'est pas possible de penser la «vérité» sans être en conflit avec la vie pratique. Un court-circuit entre la pensée théorique et l'expérience est nécessaire. Par conséquent, il est nécessaire de prendre position dans ce conflit.

Dans une première phase jusqu'en 1966, où il réfléchit à la séparation entre idéologie et science, Althusser définira, en 1974, que cette relation se produit entre des positions idéologiques dans la production de connaissances. Comme il le précise dans sa théorie de la lecture symptomal, la différence ne se produit pas dans ce qui «ne se voit pas», en raison de l'erreur de certaines théories, mais «dans ce qui» a été vu dans cette position particulière. La connaissance est déterminée par la position du producteur, du scientifique, du théoricien.

L'héritage althussérien implique des réflexions politiques et épistémologiques inspirées de la relation entre la psychanalyse et le matérialisme historique dialectique. Ainsi, on peut dire que le projet althussérien a été productif et qu'il résonne dans les débats des générations suivantes comme un embryon de ce qu'on a appelé la gauche lacanienne.

## Références

- Althusser, L. (2018). *Por Marx*. Campinas: Editora UNICAMP.
- Althusser, L. (1987). *Ler o capital vol 1*, Rio de Janeiro: Zahar.
- Althusser, L. (1980a). *Ler o capital vol 2*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Althusser, L. (1985). *Freud e Lacan, Marx e Freud*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Graal.
- Althusser, L. (2000). *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal.
- Althusser, L. (1980b). *Posições II*. Rio de Janeiro: Graal.
- Althusser, L. (1964). *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (1968). *Filosofia e ciência humanas*. Rio de Janeiro: Graal.
- Althusser, L (1967). *O Marxismo segundo Althusser*. São Paulo: Editora Sinal.
- Askofaré, S. (1997). O sintoma social, In R. Goldenberg (Org.). *Goza! capitalismo, globalização e psicanálise*. Salvador (Ba.): Ágalma, pp. 164-189.
- Badiou, A. (1976). *Materialismo histórico e materialismo dialético*. São Paulo: Global.
- Bachelard. G. (2006). *A epistemologia*. Lisboa: Edições 70.
- Bachelard. G. (2005). *A formação do espírito científico: Contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro. Contraponto.
- Evangelista, W. J. (1985). Althusser e a Psicanálise, Introdução crítico-histórica. In L. Althusser. *Freud e Lacan. Marx e Freud*. 2.ed. pp. 9-38. Rio de Janeiro: Graal.
- Freud, S. (2012). *A interpretação dos sonhos*. (1900). Porto Alegre: L&PM.
- Freud, S. (2017). O chiste e sua relação com o inconsciente, In *Obras Completas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gillot, P. (2018). *Althusser e a Psicanálise*. São Paulo: Ideias e Letras.
- Goldenberg, R. (Or.) (1997). *Goza! capitalismo, globalização e psicanálise*. Salvador (Ba.): Ágalma.
- Goldenberg, R. (2018). *Desler Lacan*. São Paulo: Instituto Langage
- Gomez. L. E. (2019) Lacan con Althusser: un diagnostico epistemológico de situación. Buenos Aires. *El Rey está desnudo*, 15, 85-95.

- Lacan, J. (1998a). D sujeito enfim em questão, In *Escritos*, pp.229-237. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1998b). A ciência e a verdade, In *Escritos*, pp.869-892. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1979). *O Seminário, livro XI: Os quatro conceitos fundamentais (1964)*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro XVI: De um Outro ao outro (1968-1969)*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1974-1975). *Le Seminaire, XXII: R.S.I (1974-1975)*. Recuperado em 20 de fevereiro, 2021, de <http://staferla.free.fr>.
- Lima, M. A. M e Martinelli, M. (2011) A epistemologia de Gaston Bachelard: uma ruptura com as filosofias do imobilismo. Florianópolis. *Revista de Ciências Humanas*, volume 45 (2), 393-406.
- Marx, K. (2013) *O Capital. vol. 1*. São Paulo: Boitempo.
- Marx, K. (2007) *A ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo.
- Roudinesco, E. (1988). *História da Psicanálise na França*. V. 2 (1925-1985). Rio de Janeiro: J. Zahar.
- Stavrakakis, Y. (2007). *The Lacanian Left: Psychoanalysis theory politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Tupinambá, G. (2019). Depois da não-relação: pensar a compossibilidade entre psicanálise e marxismo após 2017, *Teoría y Crítica de la Psicología*, 13 (2019).
- Zizek, S. (1991). *O mais sublime dos histéricos. Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: J. Zahar. (Originalmente publicado em 1988).
- Zizek, S. (1992). *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: J. Zahar. (Originalmente publicado em 1990).
- Zizek, S. (2016). *O sujeito incômodo*. São Paulo: Boitempo.
- Zizek, S. (Org.) (2017). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro. Contraponto.