

Présentation

La direction

Le marxisme cent ans après Marx
Volume 10, numéro 2, octobre 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203225ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203225ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

direction, L. (1983). Présentation. *Philosophiques*, 10 (2), 203–203.

<https://doi.org/10.7202/203225ar>

LE MARXISME CENT ANS APRÈS MARX

PRÉSENTATION

Il y a cent ans, le 14 mars 1883, Karl Marx expirait en laissant une œuvre écrite très importante. Il n'est pas besoin de grands discours pour rappeler tout l'impact de cette œuvre sur la vie politique mondiale au cours de ces cent années, et les débats passionnés qu'elle a suscités.

Philosophiques a voulu rendre hommage à Marx en consacrant une partie du présent numéro à des textes qui étudient soit des thèses formulées par le maître lui-même, soit des développements qu'y ont apporté certains disciples ou commentateurs bien connus.

Il s'en faut que ces textes soient tous exclusivement louangeurs de la pensée marxienne. Certains se permettent d'être critiques, et peut-être seront-ils jugés trop critiques par l'un ou l'autre des disciples actuels de Marx. Mais se donner la peine de critiquer le discours d'un grand philosophe, c'est reconnaître, par delà les lacunes et faiblesses qu'on estime devoir souligner, la pertinence des questions qu'il soulève et sa capacité à nous faire progresser dans la compréhension lucide de notre condition humaine, possiblement dans des voies que lui-même récusait ou ne soupçonnait pas.

La direction

Révolution et spéculation chez le jeune Marx

Laurent-Paul Luc

Le marxisme cent ans après Marx
Volume 10, numéro 2, octobre 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203226ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/203226ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Luc, L.-P. (1983). Révolution et spéculation chez le jeune Marx. *Philosophiques*, 10 (2), 205–220. <https://doi.org/10.7202/203226ar>

Résumé de l'article

Énoncée comme « impératif catégorique » de l'acte d'appropriation ordonné à l'avènement de l'« Homme total », la révolution prolétarienne dérive dans les écrits du jeune Marx d'un choix éthique s'alignant sur une ontologie de la vie moulée dans la pensée spéculative d'origine hégélienne.

RÉVOLUTION ET SPÉCULATION CHEZ LE JEUNE MARX*

par Laurent-Paul Luc

RÉSUMÉ. Énoncée comme « *impératif catégorique* » de l'acte d'appropriation ordonné à l'avènement de l'« Homme total », la révolution prolétarienne dérive dans les écrits du jeune Marx d'un choix éthique s'alignant sur une ontologie de la vie moulée dans la pensée spéculative d'origine hégélienne.

ABSTRACT. In the writings of young Karl Marx, the proletarian revolution is formulated as the "categorical imperative" of the appropriation act towards the coming of "totally unalienated Man"; and it derives from an ethical choice, based on an ontology moulded in speculative thought from hegelian origin.

Le mot-clef qui permet d'entrevoir la direction du patient travail de pensée qui se manifeste dans les écrits du jeune Marx est le mot de révolution. Comment repérer le signifié de ce mot ? Y a-t-il un enseignement philosophique qui se dégage des analyses auxquelles il préside ? Et quels en seraient les fondements ? Telles sont les questions qui constituent l'arrière-plan du débat que je voudrais vous proposer en vous soumettant une hypothèse susceptible de circonscrire l'enjeu de cette étape sinueuse de l'itinéraire marxien. Cette hypothèse pourrait se formuler dans la proposition suivante : la théorie de la révolution qui fait irruption dans les écrits du jeune Marx est indissociable d'une pensée de la vie entamée dans l'œuvre hégélien.

* Ce texte a fait l'objet d'une communication au Congrès de l'A.C.F.A.S., Université du Québec à Trois-Rivières, le 25 mai 1983. Les références aux écrits de Karl Marx seront d'abord données au texte allemand :

K. MARX. *Werke* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt.

I et II. *Frühe Schriften*, 1962 et 1971 ;

III/1 et III/2. *Politische Schriften*, 1960.

IV, V et VI. *Oekonomische Schriften*, 1962, 1963 et 1964.

Hrsg. von H.-J. Liber.

Abréviation : (W., tome, page).

Mais débattre une telle hypothèse, n'est-ce pas risquer, comme nous en préviennent les interprétations contrastées qu'on a projetées sur une quête qui, dès 1843, était résolue à « parvenir aux choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire à la vérité »¹ et en souci de « l'existence d'une *humanité souffrante qui pense* et d'une *humanité pensante qui est opprimée* »², de s'aventurer dans une entreprise périlleuse, peut-être vaine ? Qualifier de philosophique tout ce qui se cherche dans ces textes pour la plupart laissés en chantier et souvent rédigés en « rage d'ironie »³, n'est-ce pas, par exemple, prêter trop d'attention à ce que l'école althussérienne appelle une « bévue »⁴ réparée dans l'*Idéologie Allemande* ?

On sait que dans cet ouvrage destiné à confondre les Jeunes-Hégéliens (Feuerbach, Bauer, Stirner) — « démasquer ces moutons qui se prennent et qu'on prend pour des loups »⁵ et qui « ne luttent pas le moins du monde contre le monde qui existe réellement »⁶ —, Marx, se plaçant « d'un point de vue qui se situe en dehors de l'Allemagne »⁷, enracine la « présupposition »⁸ d'une humanité historique dans « l'activité productive »⁹ d'individus déterminés, enseigne que la « transformation de l'histoire en histoire mondiale (est) une action purement matérielle, que l'on peut vérifier de manière empirique »¹⁰ et soutient que pour qui « voit les choses telles qu'elles sont et se sont passées réellement, n'importe quel problème philosophique profond se résout tout bonnement en un fait empirique »¹¹. Plus rien ici ne prolonge le geste qui, dans la *Dissertation*, creuse l'abîme séparant un Épicure d'un Démocrite dont « les idées, estimait alors Marx, ne présentent aucun intérêt philosophique : elles ne sortent pas du cercle de la réflexion empirique »¹². Et

1. K. MARX, *Luther als schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach*, W., I, 109.

2. Lettre de K. Marx à A. Ruge, mai 1843, in MARX-ENGELS, *Correspondance*, tome 1 (1835-1848), Paris, Éd. Sociales, 1971, p. 296, Citée : *Cor.*, p. . . .

3. Lettre de K. Marx à son père, novembre 1837, in *Cor.*, p. 37.

4. L. ALTHUSSER, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1968, p. 23.

5. K. MARX/F. ENGELS, *Die Deutsche Ideologie*, W., II ; tr. fr. : *L'Idéologie Allemande*, Paris, Éd. Sociales, 1976. Abrévs. : D.I. et I.A. D.I., W., II, 9 ; I.A., p. 9.

6. D.I., W., II, 15 ; I.A., p. 15.

7. D.I., W., II, 13 ; I.A., p. 13.

8. D.I., W., II, 16 ; I.A., p. 15.

9. D.I., W., II, 21 ; I.A., p. 19.

10. D.I., W., II, 42, 43 ; I.A., p. 35.

11. D.I., W., II, 26 ; I.A., p. 24, 25.

12. K. MARX, *Die Doktoridissertation : Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphi-*

à manier les consignes méthodiques qu'enchaîneront les œuvres de maturité pour élargir ce cercle, ne risquerait-on pas de laisser notre hypothèse à ce mauvais sort que la *Sainte Famille* jette à la philosophie : « Il semble (. . .) que la philosophie, précisément parce qu'elle n'était que l'expression transcendante et abstraite de l'état de choses existant, à cause de sa transcendance et de son abstraction, à cause de sa *distinction imaginaire* d'avec le monde, devait se figurer avoir laissé bien au-dessous d'elle l'état de choses existant et les hommes réels ; que d'autre part, parce qu'elle ne se distinguait pas *réellement* du monde, elle se trouvait dans l'impossibilité de porter sur lui un *jugement réel*, de faire jouer à son encontre un pouvoir de discernement effectif, donc d'intervenir pratiquement, mais devait se contenter tout au plus d'une pratique *in abstracto*. La philosophie n'était super-pratique qu'en un sens : elle planait au-dessus de la pratique »¹³.

De tels propos déjouent par avance toute tentative de déceler dans les questions que le jeune Marx se pose sur l'émancipation humaine, sur l'État et la révolution, sur les lieux et voies d'une « science effective » (*wirkliche Wissenschaft*)¹⁴ libérée des simulacres que les philosophes idéologues substituent à la « vie effective » (*wirklich Leben*)¹⁵ sans y séjourner jamais, les signes d'une obédience inconditionnelle à l'égard de Hegel. Il ne serait sans doute pas erroné de reconnaître que la lecture de Hegel ait accompagné l'éveil de ces questions. Mais comment admettre qu'elle a contribué à en aménager le site propre ? Un voile jeté, après le meurtre rituel, sur la nudité du Père ? Ou encore, pour reprendre l'expression d'une lettre que Marx reçut de Ruge, l'inhabileté d'un « nouveau philosophe »¹⁶ réduit, comme un apprenti, à penser par opposition, à emmêler catégories économiques et notions feuerbachiennes, à confondre Smith et

osophie, W., I ; tr. fr. : *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, Paris, Éd. Ducros, 1970, Abrévs. : *Dif.*, *Dissertation. Dif.*, W., I, 60 ; *Dissertation*, p. 273.

13. K. MARX/F. ENGELS, *Die Heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten*, W., I ; tr. fr. : *La Sainte Famille*, Paris, Éd. Sociales, 1972. Abrévs. : *H.F.* et *S.F.* *H.F.*, W., I, 709 ; *S.F.*, p. 51.

14. *D.I.*, W., II, 24 ; *I.A.*, p. 21.

15. *D.I.*, W., II, 24 ; *I.A.*, p. 21.

16. Lettre de A. Ruge à K. Marx, août 1843 in *Cor.*, p. 296.

17. K. MARX, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, W., I ; tr. fr. : *Manuscrits de 1844*, Paris, Éd. Sociales, 1962. Abrévs. : *O.P.M.* et *M.* 44. « Engels a donc eu raison d'appeler *Adam Smith le Luther de l'économie politique* ». *O.P.M.*, W., I, 585 ; *M.* 44, p. 79,80.

Luther¹⁷, le Bon Dieu et le Capital¹⁸ ? La filiation hégélienne ? À ce qu'il semble, rien d'autre qu'une fièvre d'étape, ou, pour attraper le clin d'œil de Goethe sur les métamorphoses accordées aux génies, une « puberté spirituelle » qu'absorbera l'âge d'homme, une fois achevée la coupe « anatomique » du présent.

Ces considérations désenchantées pourraient discréditer notre débat. Elles sont pourtant précieuses. Pour une raison. Elles indiquent que le sol sur lequel nous devons appuyer la proposition que je vous ai soumise efface toute trace d'influence et fait vaciller les sûrs repères biographiques. Il ne s'agit pas de surprendre des affinements ou de favoriser des ruptures. À un tel jeu, l'apprenti finirait bien par se précéder lui-même. Comme si, à la faveur de Dieu sait quelle prémonition, Hegel avait façonné une logique de la révolution que Marx aurait ressuscitée sous une nouvelle expression ! Mais on sait bien que Hegel n'a jamais salué la révolution — pas même à Tübingen où on le surnommait déjà « le vieux » : le légendaire arbre de la liberté n'est qu'un symbole qui apaise la rumeur venue d'au-delà du Rhin. On sait aussi que le tracé phénoménologique brise l'élan révolutionnaire qu'il dessine pourtant comme « un éclair (qui) érige en une fois l'image du monde nouveau »¹⁹ : un Principe, même vingt siècles après, ne devient monde qu'en mourant en Histoire. De sa belle mort. « Et à la vérité, écrit Hegel, la mort la plus plate, la plus froide, sans plus de signification que l'acte-de-trancher une tête de chou ou d'engloutir une gorgée d'eau »²⁰.

D'où, peut-être, ce pessimisme modéré du travail philosophique pratiqué dans la *Philosophie du Droit* que le jeune Marx a lue à la loupe. Un travail qui, à force de « concevoir ce *qui est (das was ist zu begreifen)* »²¹, fléchit devant la « dureté abso-

18. « . . . l'ouvrier est à l'égard du *produit de son travail* dans le même rapport qu'à l'égard d'un *objet étranger* . . . Il en va de même dans la religion. Plus l'homme met de choses en Dieu, moins il en garde pour lui-même ». *O.P.M. W.*, I, 561, 562 ; *M.* 44, p. 57, 58.

19. Les références aux écrits de HEGEL seront d'abord données au texte allemand : G.W.F. HEGEL : *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe* in 20 Bänden, h.g. v. H. GLOCKNER, Fr. Formmann Verlag, Stuttgart, 1964. Abréviation : (J., tome, page). *Phänomenologie des Geistes*, J., 2 ; tr. fr. : *La Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1939, 41, 2 vol. Abrévs. : *Ph.G.* et *Ph.E.* *Ph.G.*, J., 2, 18 ; *Ph.E.* vol. 1, p. 12. Traduction modifiée.

20. *Ph.G.*, J., 2, 454 ; *Ph.E.*, vol. 2, p. 136. Traduction modifiée.

21. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, J., 7 ; tr. fr. : *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1975. Abrévs. : *Ph.R.* et *Ph.D.* *Ph.R.*, J., 7, 35 ; *Ph.D.*, p. 57. Traduction modifiée.

lue »²², cède à une liberté transie de naturalité, c'est-à-dire une liberté qui ne peut être « effective » qu'en étant « besogneuse », à fleur d'arbitraire, rongée par un égoïsme si déraisonnable qu'il faut confier à la « main invisible » des institutions le « négatif » d'une volonté pourtant appelée à « être-auprès-de-soi (*Bei-Sich-Selbst-Sein*) »²³. Cette intimité, en voile déchiré, elle l'obtiendra le long de l'ascèse qui la conduit au-delà des libres jeux de l'art devenu avec le temps aussi insignifiant, disait Hegel, que la « *tabula rasa* »²⁴, au-delà du royaume des images que fait vibrer la religion, au-delà de la « pure inquiétude de la vie »²⁵, dans la philosophie qui, « lassée des agitations suscitées par les passions immédiates dans la réalité (. . .) s'en dégage pour se livrer à la contemplation »²⁶. Mais, pour assurer si paisiblement sa mise tout en étant hors du coup, le visionnaire de l'Absolu qui, après s'être jeté « à corps perdu »²⁷ dans la philosophie, en a sonné le coup crépusculaire, a-t-il bien « pensé la pure vie (*reines Leben zu denken*) »²⁸ que la bataille d'Iéna a célébrée comme la lumière et la nuit du « pays d'origine de la vérité »²⁹ ? Ce qu'il a pour son dire ne serait-il pas affecté d'une défaillance de la vue ?

Ces questions traversent toute l'œuvre de Marx. Comme si, obsédé par elles, il s'appliquait à ajuster un regard porté sur ce qui s'appelle à l'étourdie les « faits » de la vie. Pour en faire un dire qui soit un voir ? Mais comment entendre cette question ? Ne risque-t-on pas, à la soulever, d'assombrir notre hypo-

22. *Ph.R.*, J., 7, 275 ; *Ph.D.*, p. 223. Traduction modifiée.

23. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, J., 11 ; tr. fr. : *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1963. Abrévs. : V.P.G. et L.Ph.H. V.P.G., J., 11, 44, L.Ph.H., p. 44. Traduction modifiée.

24. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Aesthetik*, J., 13, 232 ; tr. fr. : *Esthétique*, Paris, Aubier, 1944, vol. 5, p. 146.

25. *Ph.G.*, J., 2, 44 ; *Ph.E.*, vol. 1, p. 40.

26. V.P.G., J., II, 569 ; L.Ph.H., 409.

27. G.W.F. HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, J., 1, 43 ; tr. fr. *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* in *Première publications*, Paris, Ophrys, 1964, p. 85.

28. F.W.F. HEGEL, *Der Geist der Christentums und sein Schicksal* in *Hegels theologische Jugendchriften*, hg. v. H. NOHL, reproduction photomécanique par Minerva, Frankfurt, 1966, p. 302 ; tr. fr. : *L'Esprit du christianisme et son destin*, Paris, Vrin, 1948, p. 76.

29. G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, J., 1, 432 ; tr. fr. : *Foi et Savoir*, in *Premières publications*, Paris, Ophrys, 1964, p. 298.

thèse d'un malentendu, de ce que Habermas, par exemple, appelle « le malentendu d'une interprétation ontologique du marxisme » — s'il est vrai, comme il le proclame, que Marx « ne s'est jamais interrogé sur l'essence de l'homme et de la société en tant que telle » et que sa « seule et même question » n'a pas été « pourquoi l'être et pas plutôt rien » mais « pourquoi cet étant est-il ainsi et pas autrement »³⁰. Quoi qu'il en soit de l'unité du marxisme étrangement postulée dans cette sévère mise en garde, et en supposant que les questions que je viens de formuler ne soient pas que l'attente, les ruses d'un dernier mot qui les éteindrait, peut-être n'est-il pas inconvenant de les poser en nous tournant vers cette phrase des *Manuscripts* que Marx ne cessera d'interroger : « qu'est-ce que la vie sinon l'activité »³¹.

Cette question, Marx la portait en lui depuis longtemps. Ouvrons cette lettre qu'il adressa à son père au terme d'une année d'études à Berlin. Jetant « un regard en arrière sur les circonstances qui l'ont marquée », l'étudiant de 19 ans détaille à son père bilan et projet de ses recherches « du même œil, précise-t-il, dont je considère la vie en général, à savoir comme l'expression d'une activité de l'esprit, qui prend ensuite corps dans toutes les directions, dans le savoir, l'art et la vie privée »³². Ne cherchons pas ici l'intuition que l'œuvre à venir n'aurait eu qu'à monnayer, une intuition qui, n'étant sollicitée par aucun dehors, arc-boutée sur elle-même, s'apparenterait à celle qui, à en croire Bergson, quelque fût le temps de « Spinoza vivant et écrivant », nous aurait assuré « d'avoir le spinozisme tout de même »³³.

L'effort déployé dans la *Dissertation* pour résoudre « un problème, insoluble jusqu'ici, de l'histoire de la philosophie grecque »³⁴, les luttes menées dans la *Gazette Rhénane* au nom de « la foule pauvre et dépouillée politiquement et socialement »³⁵ (dont Marx dit assez curieusement qu'« elle éprouve

30. J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1963, p. 169, 311 ; tr. fr. : *Théorie et Pratique*, Paris, Payot, 1975, T. II, p. 16, 209.

31. *O.P.M.*, W., I, 565 ; M. 44, p. 61.

32. Lettre de K. Marx à son père, novembre 1837, in *Cor.*, p. 29.

33. H. BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, P.U.F., 1962, p. 124.

34. *Dif.*, W., I, 20 ; *Dissertation*, p. 207.*

35. K. MARX, *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz*, W., I, 215.

une tendance (*Trieb*) légale »)³⁶ pour faire craquer « l'intérêt privé (qui) se considère comme le but final du monde »³⁷, les défis lancés à Ruge (« Il s'agit de pratiquer le plus de brèches possible dans l'État chrétien et d'y introduire en fraude la raison »)³⁸, (« mettre le vieux monde en pleine lumière et travailler positivement à la formation du nouveau »)³⁹, la dénonciation de l'égoïsme qui a miné l'action révolutionnaire américaine et française (« Aucun des prétendus droits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société civile, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé »)⁴⁰ ne sont pas nés d'une humeur en mal de fusionnement avec « la vie en général », mais d'une méfiance à l'égard des institutions qui en figent le style imprévisible et d'une vigilance ouverte à « toute donnée vivante, tout immédiat, toute expérience sensible, plus généralement toute expérience *réelle*, dont on ne peut jamais *savoir* à l'avance ni d'où elle vient ni où elle va »⁴¹. S'il y a une percée qui se produit dans les écrits du jeune Marx, elle pourrait bien être celle que ces lignes viennent de signer : une expérience individualisée, sans cesse relancée, rebelle au savoir. Et il n'est sans doute pas absurde de penser que le Marx de la maturité y prêta encore écoute. N'est-ce pas cette expérience sauvage qui le prévint de « formuler des recettes pour les marmites de l'avenir »⁴² et l'amena à doubler d'horizon l'avènement de la « société future » lorsqu'au Congrès de Gotha il prédit que la « phase supérieure de la société communiste » s'instaurera « quand le travail sera devenu non seulement le moyen de vivre mais encore le premier besoin de la vie (*das erste Lebensbedürfnis*) »⁴³ ?

Pourtant, ce n'est pas à tenter un accès aux signes fragiles d'une expérience inclôturable que s'ordonnent les travaux de

36. *Ibid.*, 220.

37. *Ibid.*, 240.

38. Lettre de K. Marx à A. Ruge, mars 1843 in *Cor.*, p. 290.

39. Lettre de K. Marx à A. Ruge, mai 1843 in *Cor.*, p. 296.

40. K. MARX, *Zur Judenfrage*, *W.*, I, 472 ; tr. fr. : *La question juive*, Paris, 10/18, 1968, p. 39. Traduction modifiée. Abrévs. : Z.J. et Q.J.

41. *H.F.*, *W.*, I, 687 ; *S.F.*, p. 32.

42. K. MARX, *Das Kapital*, *W.*, IV, V, VI ; tr. fr. : *Le Capital*, Paris, Éd. Sociales, 1976, 3 vol. Abrévs. : D.K. et L.C. D.K., *W.*, IV, XXVIII ; *L.C.*, vol. 1, p. 19.

43. K. MARX, *Kritik des Gothaer Programms*, *W.*, III/2, 1024 ; tr. fr. : *Critique du Programme de Gotha in Critique des Programmes de Gotha et d'Erfurt*, Paris, Éd. Sociales, 1966, p. 32. Traduction modifiée.

Marx. Encore moins à les couvrir d'étrangeté ou à les investir de moralité ou d'utopie. Rappelons-nous la critique virulente adressée à Proudhon, au « Proudhon critique », celui qui « se demande si le malheur est la destination morale de l'homme »⁴⁴ et ce passage de la *Misère de la philosophie* fustigeant ces « théoriciens utopistes qui, pour obvier aux besoins des classes opprimées, improvisent des systèmes et courent après une science régénératrice. Mais, poursuit Marx, à mesure que l'histoire marche et qu'avec elle la lutte se dessine plus nettement, ils n'ont plus besoin de chercher la science dans leur esprit, ils n'ont qu'à se rendre compte de ce qui se passe devant leurs yeux (*was sich vor ihren Augen abspielt*) et s'en faire l'organe. Tant qu'ils cherchent la science et ne font que des systèmes, tant qu'ils sont au début de la lutte, ils ne voient (*sehen*) dans la misère que la misère, sans y voir (*erblicken*) le côté révolutionnaire, subversif, qui renversera la société ancienne. Dès ce moment, la science produite par le mouvement historique, et s'y associant en pleine connaissance de cause, a cessé d'être doctrinaire, elle est devenue révolutionnaire »⁴⁵. Mais, si le monde, c'est « ce qui se passe », comment y passer « en pleine connaissance de cause », c'est-à-dire en renonçant à tout « idéal sur lequel la réalité devra se régler »⁴⁶ et en écartant les rêves d'apaisement formés, à la manière de la *Philosophie du Droit*, dans le « faux-semblant d'un connaître réel (*Schein eines wirklichen Erkennens*) »⁴⁷ ? C'est autour de cette question que s'affaire le mot de révolution dans les écrits du jeune Marx.

On sait que Engels a cru que Marx l'avait abolie en devenant « homme de science » : « Quand on est « homme de science », l'on n'a pas d'idéal, on élabore des résultats scientifiques, et quand on est homme de parti en outre, on combat pour les mettre en pratique. Mais quand on a un idéal, on ne peut être homme de science, car on a un parti pris d'avance »⁴⁸. Mais

44. *H.F., W., I*, 689 ; *S.F.*, p. 34.

45. K. MARX, *Das Elend der Philosophie*, *W., II*, 761 ; tr. fr. : *Misère de la philosophie*, Paris, Éd. Sociales, 1968, p. 133, 134.

46. *D.I., W., II*, 37 ; *I.A.*, p. 33.

47. K. MARX, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, *W., I*, 268 ; tr. fr. : *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éd. Sociales, 1975, p. 45.

48. Lettre de F. Engels à P. Lafargue, août 1884 in F. ENGELS, P. et L. LAFARGUE, *Correspondance*, I, I (1868-1886), Paris, Éd. Sociales, 1956, p. 235.

quelle est cette science qu'il faut arracher au flot de l'Histoire et qu'il suffirait d'appliquer pour qu'advienne, à même son dire, la figure du « véritable royaume de la liberté »⁴⁹ quand il s'agit « avant toutes choses (de) réveiller dans le cœur des hommes le sens que l'homme a de sa propre dignité, c'est-à-dire la liberté » et que, comme Marx n'a cessé d'y insister, « seul ce sentiment, disparu du monde réel avec les Grecs et dans les vapeurs bleutées du Ciel avec le christianisme, peut refaire de notre société une communauté où les hommes réaliseraient leurs destinées les plus hautes »⁵⁰ ?

Dans les écrits du jeune Marx, l'élaboration de cette question engage d'emblée la tâche de brouiller tous les partages qui ont fondé la vaine assurance des philosophes dont les fameuses *Thèses sur Feuerbach* nous apprennent qu'ils « n'ont fait qu'interpréter diversement le monde »⁵¹. Dès la *Dissertation*, la philosophie était prise en « défaut (*Mangel*) »⁵² : comment pourrait-elle bâtir l'indépassable dans une « totalité concrète » alors que le cercle du « devenir-philosophique du monde qui est en même temps un devenir-monde de la philosophie » se dérobe sous la « relation-de-réflexion (*Reflexionsverhältnis*) » si chère à « l'esprit théorique devenu libre en soi-même » et est toujours en passe de se briser contre « l'énergie pratique »⁵³ ? C'est dans ce cercle que la théorie de la révolution se fraye son chemin.

Pour en fixer le centre et tarifier la relève qui accomplira « la réalisation effective de la philosophie »⁵⁴.

Le texte qui s'acquitte de cette tâche audacieuse est l'admirable *Introduction à la Critique du droit politique hégélien*, un texte qu'on peut lire comme un essai de topologie portant sur les conditions de possibilité d'une émancipation qui permettrait à l'Allemagne d'exhiber le sens de ce qui s'est profilé dans l'His-

49. *D.K., W.*, VI, 672 ; *L.C.*, vol. III, p. 742.

50. Lettre de K. Marx à A. Ruge, mai 1843 in *Cor.*, p. 291.

51. K. MARX, *Thesen über Feuerbach*, *W.*, II, tr. fr. : *Thèses sur Feuerbach* in MARX/ENGELS, *L'Idéologie Allemande*, p. 1-4. Nous ne donnerons, comme référence, que le numéro de la thèse. *Thèse*, no XI.

52. *Dif.*, *W.*, I, 72 ; *Dissertation*, p. 235.

53. *Dif.*, *W.*, I, 71 ; *Dissertation*, p. 235. Traduction modifiée.

54. *Dif.*, *W.*, I, 71 ; *Dissertation*, p. 235.

toire. On connaît le fameux paradoxe que cette *Introduction* propose à ceux qui s'avisent de surmonter l'anachronisme qui tient l'Allemagne captive des maux qui affectent les États modernes : « vous ne pouvez relever (*aufheben*) la philosophie sans la réaliser » ni « réaliser la philosophie sans la relever »⁵⁵. Ce paradoxe installe une tension dans une volonté cristallisée dans deux attitudes opposées : une attitude pratique qui consiste à « tourner le dos à la philosophie » sous prétexte que loin de prendre part à la transformation de l'Allemagne la philosophie n'en justifie que le statut quo intolérable ; une attitude théorique qui lie l'émancipation de l'Allemagne à une révision du discours hégélien. Marx récuse la vanité de ces deux attitudes : « Il ne suffit pas que la pensée pousse à la réalisation, la réalité elle-même doit nécessairement pousser vers la pensée »⁵⁶. Mais quel est le sous-entendu qui donne ainsi d'un coup toute sa poussée pour que s'illumine « la véritable scène de toute l'histoire »⁵⁷ ? Pour y accéder, et « afin, écrit Marx, que l'humanité se sépare avec *gaieté* de son passé . . . il n'y a qu'un moyen : la *praxis* »⁵⁸. Pour celui qui se débat avec l'héritage hégélien, ce mot n'est pas innocent. C'est qu'il s'agit, au moment même où cet héritage prétend s'inscrire dans la réalité empirique de l'Histoire, de lui faire perdre pied en le haussant jusqu'au seuil de l'inédit. Contrairement aux philosophies désuètes qui font « abstraction de l'homme réel », cet inédit veillera au « devenir-monde de la philosophie ». Le travail philosophique est alors de bâtir son Panthéon au sein de « la *mêlée* »⁵⁹ sur ce que les *Manuscripts* appelleront bientôt « le positif »⁶⁰. Que cet inédit ne s'éloigne pas dès que l'on souhaite s'y accorder, c'est bien ce que déchiffrent ces phrases qui nous sont familières : « La critique de la religion s'achève avec la doctrine selon laquelle *l'homme est pour l'homme l'être suprême*, donc par *l'impératif catégorique* qui commande de *renverser toutes les conditions* au sein desquelles l'homme est un être diminué, asservi, abandonné, méprisable »⁶¹ . . .

55. K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, W., I ; tr. fr. en annexe à : *Critique du droit politique hégélien*. Abrévs. : K.H.R. et *Introduction*. K.H.R., W., I, 495, 496 ; *Introduction*, p. 204. Traduction modifiée.

56. K.H.R., W., I, 498, 499 ; *Introduction*, p. 206. Traduction modifiée.

57. *D.I.*, W., II, 41 ; *I.A.*, p. 34. Traduction modifiée.

58. K.H.R., W., I, 493, 497 ; *Introduction*, p. 201, 205.

59. K.H.R., W., I, 491 ; *Introduction*, p. 200.

60. O.P.M., W., I, 658 ; *M. 44*, p. 143.

61. K.H.R., W., I, 497 ; *Introduction*, p. 205. Traduction modifiée.

« L'Allemagne, qui fait les choses à fond, ne peut faire-la-révolution (*revolutionieren*) sans faire la révolution de fond en comble. L'émancipation de l'Allemand, c'est l'émancipation de l'homme »⁶².

On pourrait s'étonner ici des accents moralistes peut-être même bibliques qu'éveille la formule empruntée à Kant, d'autant plus que dans ce texte Marx enseigne, mais aucunement pour des motifs reliés à une analyse de l'Histoire, que la libération de l'Allemagne doit être créée par la « formation (*Bildung*) » d'une classe, le prolétariat, alors conçue comme l'« arme » de la philosophie et le « cœur » de l'« émancipation universelle de l'homme »⁶³. Faut-il entendre dans ces accents qu'atténueront les écrits ultérieurs un écho des premiers pas que Marx vient de franchir pour s'éloigner des archipels qui risquent de surgir du sillage feuerbachien ? Un « fond en comble » pour un humanisme intégral ? Mais cet optimisme radical vient de plus loin. Il est soulevé par ce que Hegel appelait « la chose même » et que Marx affronte à son tour : « Être radical, c'est saisir la chose à la racine. Or, pour l'homme, la racine, c'est l'homme lui-même »⁶⁴. De quoi s'agit-il ? D'un moutonnement : du précepte delphique qui exhausse le vœu cartésien de « marcher avec assurance en cette vie » ? Il n'est pas douteux que de cette *Introduction* à ce que Marx appelait son « sacré livre »⁶⁵ court un fil anthropologique pour « instaurer la société juste . . . sur la base des forces productives existantes »⁶⁶. Une société où s'épanouit un individu que Marx présente comme un homme réel, à la fois « en chair et en os campé sur la terre solide et bien ronde »⁶⁷ et « Homme total »⁶⁸. Un homme qui n'est pas celui qui « agit comme homme privé »⁶⁹, encore moins celui qui se cherche dans les « besoins physiques » où se confine l'animal⁷⁰, mais qui vit libéré du « sens de l'avoir (*Sinn des*

62. *K.H.R., W.*, I, 505 ; *Introduction*, p. 212. Traduction modifiée.

63. *K.H.R., W.*, I, 503, 504, 505 ; *Introduction*, p. 211, 212.

64. *K.H.R., W.*, I, 497 ; *Introduction*, p. 205. Traduction modifiée.

65. Lettre de K. Marx à F. Engels, février 1866 in *Lettres sur « Le Capital »*, Paris, Éd. Sociales, 1964, p. 151.

66. *D.I., W.*, II, 242 ; *I.A.*, p. 204.

67. *O.P.M., W.*, I, 649 ; *M. 44*, p. 136.

68. *O.P.M., W.*, I, 598 ; *M. 44*, p. 91.

69. *Z.J., W.*, I, 461 ; *Q.J.*, p. 24. Traduction modifiée.

70. « . . . l'animal produit d'une façon unilatérale, tandis que l'homme produit d'une façon universelle ; il ne produit que sous l'empire du besoin physique, immédiat, tandis que l'homme produit même libéré du besoin physique et ne produit vraiment que lorsqu'il en est libéré ». *O.P.M., W.*, I, 567, 568 ; *M. 44*, p. 63, 64.

Habens) »⁷¹ et du « monde des choses (*Sachenwelt*) »⁷² où voudrait l'enfermer un communisme « très grossier et très irréfléchi »⁷³, qui s'actualise dans le travail, non pas dans le « travail aliéné » que masque l'économie politique mais dans le travail dont les *Manuscripts* enseignent qu'il est « l'activité vitale »⁷⁴ et à soi-même son « propre but (*Selbstzweck*) »⁷⁵, travail dans lequel l'homme « se contemple (*anschaut*) (. . .) lui-même »⁷⁶ — « travail tout court (*Arbeit schlechthin*) »⁷⁷ dira l'*Introduction à la Critique de l'Économie politique* — sans que, précise l'*Idéologie Allemande*, « la jouissance et le travail, la production et la consommation échoient en partage à des individus différents »⁷⁸.

Mais d'où ce fil anthropologique tire-t-il sa force pour que Marx puisse y faire glisser la fin de la « lutte (*Kampf*) »⁷⁹ des forces productives, inscrire sur un même « mouvement réel »⁸⁰ et sous un seul souvenir société primitive et société future, entendre dans le vacarme des machines « la grande action civilisatrice du capital »⁸¹ ? À quelle « jouissance » Marx fait-il appel pour qu'advienne ce qu'il a en vue lorsqu'il introduit dans l'*Idéologie Allemande* le mot de « métamorphose » pour souligner les lignes suivantes : « la manifestation de soi coïncide avec la vie matérielle, ce qui correspond à la transformation des individus en individus complets et au dépouillement de tout caractère imposé originellement par la nature »⁸² ? C'est, il me semble, dans les parages de ces questions que s'instaure ce que l'*Introduction* du *Manuscrit de Kreuznach* appelle « la doctrine » de la révolution. Explorons-les rapidement.

71. O.P.M.. W., I, 599 ; M. 44, p. 91.

72. O.P.M.. W., I, 591 ; M. 44, p. 85.

73. *Idem*.

74. O.P.M.. W., I, 567 ; M. 44, p. 62.

75. O.P.M.. W., 572 ; M. 44, p. 67.

76. O.P.M.. W., I, 568 ; M. 44, p. 64.

77. K. MARX, *Einleitung zu einer Kritik der politischen Ökonomie*, W., VI, 823 ; tr. fr. : *Introduction à une critique de l'économie politique* in *Contribution à la Critique de l'économie politique*, Paris, Éd. Sociales, 1957, p. 168.

78. D.I., W., II, 34 ; I.A., p. 30.

79. D.I., W., II, 26 ; I.A., p. 25.

80. D.I., W., II, 37 ; I.A., p. 33.

81. K. MARX, *Fondements de la critique de l'économie politique*, Paris, Anthropos, 1968, vol. 1, p. 366.

82. D.I., W., II, 91 ; I.A., p. 72.

On y découvre que la nouvelle « alliance »⁸³ que le jeune Marx veut établir entre philosophie et politique ménage, dans les interstices des choses, un accès à un « dépouillement » qui s'achève loin des lieux qu'avait patiemment fouillés la *Philosophie du Droit*. Car (et c'est ici que le sol de l'hypothèse que je vous ai soumise n'en est peut-être plus un) si Hegel s'effarouche lorsqu'on lui parle de révolution — sauf, bien entendu, si on lui parle en même temps de monarchie constitutionnelle⁸⁴ —, s'il s'ennuie sous les nuages, s'il fait semblant de faire sa valise en ce monde, c'est qu'il n'a pas la présence d'esprit d'exorciser « ce qui se passe ». C'est cette présence d'esprit qu'allume la métamorphose marxienne par le recouplement de la nature et de la liberté. Métamorphose que Marx soustrait aux artifices de théoriciens glosant sur des codes ou s'attristant du miroitement coloré des perspectives projetées sur un labyrinthe pour la lier à une science de la vie. Écoutons-le : « là où cesse la spéculation, dans la vie effective, commence donc la science effective, positive, la présentation (*Darstellung*) de l'activité pratique, du processus de développement pratique des hommes. (. . .) La philosophie autonome perd avec la présentation (*Darstellung*) de la réalité son milieu d'existence »⁸⁵.

Sous le regard de cette science-là — la « remarque pure » qui tourmentait Goethe ? — les figures de la vie ne sont pas celles que commémorent les sciences de la nature et les sciences de l'homme s'il ne s'y agit que de cantonner « ce qui se passe ». La tâche que s'assigne le jeune Marx est bien plutôt celle qui s'enquiert de l'« Être des hommes (*Sein der Menschen*) » : « L'Être des hommes est le processus de leur vie effective »⁸⁶. Une quête qui, loin d'exclure la question de la vérité, en fait, selon le vocabulaire sédimenté des *Thèses sur Feuerbach*, « une question pratique »⁸⁷, une question de « pratique révolutionnante »⁸⁸ qui

83. « Les aphorismes de Feuerbach n'ont qu'un tort à mes yeux : ils renvoient trop à la nature et trop peu à la politique. C'est pourtant la seule alliance qui peut permettre à la philosophie d'aujourd'hui de devenir vérité ». Lettre de K. Marx à A. Ruge, mars 1843 in *Cor.*, p. 289, 290.

84. « Nous ne commençâmes à nous entendre et à nous plaire qu'en parlant de la révolution française et de la monarchie constitutionnelle ». V. COUSIN, *Souvenirs d'Allemagne*, in *Fragments et Souvenirs*, Paris, Didier, 1857.

85. *D.I.*, *W.*, II, 24 ; *I.A.*, p. 21.

86. *D.I.*, *W.*, II, 23 ; *I.A.*, p. 20.

87. *Thèse*, no II.

88. *Thèse*, no III.

doit mouler le « comportement authentiquement humain »⁸⁹. Et même une question de puissance puisqu'il s'agit de positionner de « ce côté-ci » du monde (*Diessseitigkeit*)⁹⁰ — et pour notre temps — le centre abritant ce qui s'y manifeste : « c'est dans la pratique que l'homme a à faire la preuve de la vérité, c'est-à-dire de la réalité et de la puissance de sa pensée, la preuve qu'elle est de ce monde »⁹¹. Quelle est la vérité que le jeune Marx voit s'esquisser à même cette pratique ? Quel litige (puisque'il s'agit de « faire la preuve ») faut-il trancher, quel concret conquérir pour qu'à la faveur de la « pratique révolutionnante » apparaisse comme dans un premier matin « l'Homme total » ? On peut sonder ces questions à l'aide de l'« impératif catégorique » qui scelle l'élément révolutionnaire et sous-tend le procès que les *Thèses sur Feuerbach* intentent à la philosophie.

Ces *Thèses* tracent les grandes lignes d'une théorie universelle de l'appropriation qui disqualifie la méfiance des philosophies à l'égard du sensible : aussi bien celle du matérialisme qui ne le « saisit » pas en tant qu'« activité » que celle de l'idéalisme qui connaît bien l'activité pour en avoir développé le « côté actif » mais abstraitement, purifié de la contamination du sensible. Leur aveuglement ? Fragmenter le visible sous un reflet dans un regard. D'où l'impossibilité de lui rendre justice, sauf, à la manière kantienne, à le laisser s'épeler dans la nature belle comme un « livre fermé » ou, à la manière hégélienne, à l'acheminer vers un savoir. Ce que Kant a marqué d'un X sans pouvoir en déceler l'équation, ce que Hegel a pris pour l'ombre de l'Esprit, Marx le fait resplendir de sa propre lumière : « On voit comment l'histoire de l'industrie et l'existence objective constituée de l'industrie sont le livre ouvert des forces humaines essentielles, la psychologie de l'homme concrètement présente, que jusqu'à présent on ne concevait pas dans sa connexion avec l'essence de l'homme, mais toujours uniquement du point de vue de quelque relation extérieure d'utilité »⁹². Dans ce livre ouvert, les sens deviennent comme une sorte de caisse de résonance de la nature :

89. *Thèse*, no I.

90. *Thèse*, no II.

91. *Thèse*, no II.

92. *O.P.M.*, W., I, 602 ; M. 44, p. 94.

« L'œil est devenu l'œil *humain* de la même façon que son *objet* est devenu un objet social, *humain*, venant de l'homme et destiné à l'homme. Les *sens* sont donc devenus directement dans leur praxis des *théoriciens*. Ils se rapportent à la chose pour la chose, mais la chose elle-même est un rapport *humain objectif* à elle-même et à l'homme et inversement. Le besoin ou la jouissance ont perdu de ce fait leur nature *égoïste* et la nature a perdu sa simple *utilité*, car l'utilité est devenue l'utilité *humaine* »⁹³. Cet enseignement-là, c'est-à-dire celui qui s'appuie sur un recouvrement de la nature et de la liberté, le jeune Marx savait bien qu'il exige une métamorphose de « la conscience populaire. Le fait que la nature et l'homme sont par eux-mêmes lui est *incompréhensible*, parce qu'il contredit toutes les *évidences* de la vie pratique »⁹⁴.

Ces longues citations nous rappellent que la vérité qui s'avère dans la praxis est celle qui permet à l'homme de s'assurer lui-même constamment dans ses œuvres, d'en être pour ainsi dire leur effet. Même s'il doit pour un temps passer par le détour de la division du travail. Une vérité qui se pose comme un fond que ne peut surprendre aucun ailleurs, qui se recueille à travers sa propre profusion. Profusion, si vous me le permettez, qui se fusionne elle-même et même dans tout ce qui se tient autour, dans ce que Marx appelle les « circonstances » : « La coïncidence de la modification des circonstances et de l'activité humaine ou autotransformation (*Selbstveränderung*) ne peut être saisie et comprise rationnellement qu'en tant que *pratique révolutionnante* »⁹⁵. L'impératif de modifier les circonstances, de les transformer, de les rendre autres n'est pas celui de jouir d'un démembrement ni de prêter écoute à ce qui ne cesserait d'interpeller mais d'ouvrir un espace libre qui ferait mémoire de soi. Libre et diaphane puisque le moment du retour se déroule sur un circuit où se sont évanouies les dettes qu'avait contractées une imagination pétrie d'altérité.

On soupçonne ici la subversion que la révolution marxienne fait subir à la formule kantienne. Il ne s'agit plus de maintenir

93. O.P.M., W., I, 599 ; M. 44, p. 92.

94. O.P.M., W., I, 606 ; M. 44, p. 97.

95. *Thèse*, no III.

ouverte la question de savoir qui est l'homme mais d'en fêter l'accomplissement intégral en abolissant toute distance entre ce qui est et ce qui devrait être. L'enracinement préconisé par l'émancipation de l'« homme en chair et en os, campé sur la terre solide et bien ronde » s'adresse à un homme en état de transparence totale.

Mais comment enracinement voudrait-il dire lumière si la vérité en était une de bon sable ?

Département de philosophie
Université de Sherbrooke

La leçon de l'Idéologie Allemande

Josiane Boulad Ayoub

Le marxisme cent ans après Marx
Volume 10, numéro 2, octobre 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203227ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/203227ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Boulad Ayoub, J. (1983). La leçon de l'Idéologie Allemande. *Philosophiques*, 10 (2), 221–241. <https://doi.org/10.7202/203227ar>

Résumé de l'article

Analyse critique du concept d'idéologie dans l'Idéologie Allemande, la première référence marxiste sur la question de l'idéologie : les trois dichotomies (topique — ontologique — épistémique) qui articulent la définition de l'idéologie comme l'antonyme du vrai et du réel dans le texte de Marx et d'Engels; mise en évidence des conséquences négatives impliquées par cette définition sur les conceptions marxistes subséquentes de l'idéologie. L'effet (« idéologique ») de l'Idéologie Allemande.

LA LEÇON DE L'IDÉOLOGIE ALLEMANDE

par Josiane Boulad Ayoub

RÉSUMÉ. Analyse critique du concept d'idéologie dans l'*Idéologie Allemande*, la première référence marxiste sur la question de l'idéologie : les trois dichotomies (topique — ontologique — épistémique) qui articulent la définition de l'idéologie comme l'antonyme du vrai et du réel dans le texte de Marx et d'Engels ; mise en évidence des conséquences négatives impliquées par cette définition sur les conceptions marxistes subséquentes de l'idéologie. L'effet (« idéologique ») de l'*Idéologie Allemande*.

ABSTRACT. A critical analysis of the concept of ideology in *Die Deutsche Ideologie* by K. Marx and F. Engels : Three dichotomies structure their definition of ideology as the antonymy of truth and of reality. Negative implications on later marxist conceptions of ideology. The "ideological" effect of *Die Deutsche Ideologie*.

« . . . mais parce que la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice, je m'attaquerai d'abord aux principes sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées. »

Descartes (1^{ère} Méditation)

« Contrairement à l'idéalisme, le matérialisme doit constamment nous dire ce qui peut en sortir ; à l'idéalisme, il faut demander d'où il sort. »

B. Brecht (*Écrits* sur la politique et la société)

L'*Idéologie Allemande* est, sur la question de l'idéologie, la première référence marxiste. On n'y trouve pas cependant une théorie de l'idéologie, à strictement parler, mais une théorie, ou du moins, une analyse de l'organisation du champ social appuyée sur une « science » de l'Histoire. Je crois néanmoins

qu'en s'interrogeant sur la place assignée par Marx et Engels à l'idéologie dans cette organisation ainsi que sur la part qui lui est conférée dans la transformation de la société, on peut mettre en évidence non seulement une certaine définition de l'idéologie mais, et c'est le plus intéressant lorsqu'on fait le point sur la fortune théorique des textes de Marx, repérer quelques-uns des effets impliqués par cette définition sur la construction des théories marxistes subséquentes de l'idéologie. Les prémisses de ma thèse, à cet égard, sont les suivantes : dans le modèle de l'ordre social et de la rationalité historique mis en place par l'*Idéologie Allemande*, l'idéologie a échangé une fonction pour un lieu ; la définition de l'idéologie qui s'en est suivie est une définition qui a interdit dès lors de comprendre positivement la contribution spécifique de l'idéologie dans le travail d'organisation et de transformation d'une société. Ma thèse sera alors la suivante : aussi longtemps que sera considérée inéliminable la topique marxienne de la société pour penser aujourd'hui le concept d'idéologie, la constitution d'une théorie matérialiste dialectique de l'idéologie sera vouée à l'impasse et l'idéologie, avec son cortège de connotations péjoratives hérité de l'*Idéologie Allemande*, continuera à être conçue de façon stérile, au pire, comme le comble du vide, au mieux, comme le *diabolicus ex machina* de la lutte des classes et de l'Histoire.

Après un bref appel de l'origine du mot ainsi que du contexte polémique dans lequel s'est faite l'élaboration de la notion par Marx, je dégagerai les trois dichotomies qui articulent cette définition de l'idéologie, qui pèse si lourd chez ses utilisateurs ultérieurs, comme l'antonyme du vrai et du réel. Je conclurai en montrant que les naïvetés de cette conception de l'idéologie la transforment en « obstacle épistémologique » et, comment, on ne trouve, tout compte fait, dans l'*Idéologie Allemande* qu'une conception pré-critique de l'idéologie, ou si l'on suit à la lettre la leçon de l'*Idéologie Allemande*, une conception idéologique de l'idéologie.

1. QUESTIONS DE GÉNÉALOGIE

1.1 L'origine du mot

Le néologisme idéologie est le fait de Destutt de Tracy, fils spirituel des Encyclopédistes, disciple des théories condil-

laciennes, matérialiste, libre-penseur, positiviste avant la lettre, faisant rimer science avec expérience. Le mot idéologie apparaît dans le 3^e de ses *Mémoires sur la Faculté de Pensée*, publié en août 1798. L'œuvre maîtresse de Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie* qui expose le projet des Idéologues ou Idéologistes : « élever les sciences morales et politiques au rang des sciences physiques ou naturelles »¹ paraît entre 1801 et 1805, en cinq parties. Soulignons, avant de quitter ses fonts baptismaux dix-huitiémistes, un point important pour la signification historique réelle du mot idéologie : Destutt de Tracy crée le terme idéologie pour remplacer explicitement celui de psychologie rationnelle. Il désire marquer ainsi sa tentative d'étudier scientifiquement — par opposition à métaphysiquement — les idées (au sens condillacien). Il écrit que son néologisme « désigne le travail auquel il faut se livrer qui ne suppose rien de ce qui est douteux et inconnu et ne rappelle à l'esprit aucune idée de cause, contrairement à la métaphysique qui traite de la nature des êtres et à la psychologie qui veut dire science de l'âme et paraît supposer une connaissance de cet être que sûrement vous ne vous flattez pas de posséder »². Idéologie en tant que terme générique *neutre* désigne donc la science de la génération des idées et ne procédera que de l'analyse des sensations. Le sensualisme scientifique appliqué aux mécanismes de l'esprit humain espère ainsi servir un but didactique et politique, repris des Lumières : perfectionner l'humanité, contribuer à son progrès, dissiper l'obscurantisme.

1.2 Le contexte marxien

Marx détournera le mot³ mais aussi le retournera. Régis Debray, dans sa *Critique de la Critique de la raison politique*, (Gallimard, 1951) fait remarquer (p. 125) que le terme « idéo-

-
1. Cf. l'introduction historique de H. Gouhier dans la réimpression Vrin, 1970, des *Éléments*. Mentionnons aussi que *De l'Amour* de Stendhal (1822), disciple des Idéologues, porte en sous-titre *Essai d'Idéologie* et se veut, par son parti-pris de froideur descriptive et analytique, une application de cette science nouvelle.
 2. D. de Tracy : *Mémoire sur la faculté de penser* in *Mémoires de l'institut national des sciences et des arts pour l'an IV de la République* — p. 322-324.
 3. Peut-être sans le savoir ! Le nom de Destutt de Tracy apparaît dans *l'Idéologie Allemande* mais dans un contexte d'économie politique et à propos de la polémique contre Stirner : in *I.A.*, éd. Rubel, *Oeuvres*, tome III, La Pléiade, Gallimard, 1982, p. 1193-1194.

logie » voit avec Marx non seulement son point d'application se déplacer d'une méthode d'étude à un objet d'étude mais aussi son contenu s'inverser : « la science des idées, catégorie critique et laudative, se retournera en emblème des idées de l'anti-science, catégorie polémique et péjorative »⁴.

La notion d'idéologie apparaît sur la scène théorique marxiste sous l'horizon d'un règlement de comptes historiquement daté. Elle est issue principalement d'un travail polémique. Marx a exposé brièvement dans la préface de *la Contribution à la critique de l'économie politique* (1859) les raisons qui donneront naissance à l'Idéologie Allemande :⁵ « travailler en commun à dégager l'antagonisme existant entre notre manière de voir et la conception idéologique de la philosophie allemande ; en fait régler nos comptes avec notre conscience philosophique d'autrefois ; le dessein fut réalisé sous la forme d'une critique de la philosophie post hégélienne . . . »⁶

Le contexte de l'apparition de la notion chez Marx et Engels fait déjà ressortir que, contrairement à ce qui se passe pour Destutt de Tracy, celle-ci n'a pas été produite pour elle-même, en référence à quelque objet encore méconnu ou encore comme instrument d'analyse, dans la foulée d'un travail conceptuel autonome. C'est l'emplacement de l'idéologie dans le puzzle tel que l'a découpé Hegel, et que reprend Marx pour le réagencer, qui lui tient lieu de définition : le renversement d'une mystique de l'idée absolue libère une logique de l'idée comme mystification

4. À ce propos il faudrait encore étudier pour comprendre les raisons « idéologiques » de cette inversion l'influence politique de Napoléon eu égard au discrédit politico-théorique dans lequel tombèrent les idéologues.

5. On sait les mésaventures matérielles de la théorie-mère (marxiste) de l'idéologie : l'*Idéologie Allemande* rédigée en 1845-46 à Bruxelles restera plus ou moins abandonnée jusqu'en 1933, date à laquelle le livre est publié pour la première fois. Ni Lénine, ni Lukacs n'y font allusion. Le lecteur francophone ne pourra lire l'*Idéologie Allemande* qu'en 1947 et la première édition complète ne date que de 1968 (Éditions Sociales). Les principaux textes marxistes sur l'idéologie se situent entre 1842 et 1893 : il s'agit notamment des lettres de Marx à Ruge et des dernières lettres d'Engels à C. Schmidt et à F. Mehring. La gestation de l'*I.A.* est relatée, quant à elle, dans le *Ludwig Feuerbach* . . . (1888). La lettre à Mehring du 14 juillet 1893 résume l'essentiel de la conception marxienne — et marxiste — de l'idéologie : « L'idéologie est un processus (cette notion de processus reprise de la théorie hégélienne de l'histoire) que le soi-disant penseur accomplit bien avec conscience mais avec une conscience fautive. Les forces véritables qui le meuvent lui restent inconnues sinon ce ne serait point un processus idéologique. »

6. K. Marx : *Contribution à la Critique de l'économie politique*. Préface. Éditions Sociales, 1972, p. 255.

absolue. De la même manière que l'histoire hégélienne était le calque du mouvement autonome de l'idée, de la même manière l'idée marxienne sera le calque du mouvement autonome de l'histoire et l'idéologie viendra ainsi tout « naturellement » à désigner l'inversion du réel historique sur l'écran des consciences. Suite au renversement de la méthode dialectique hégélienne, un objet nouveau ne s'est pas constitué, un ancien objet n'a fait que changer de place : la cause s'est retrouvée effet.⁷

2. TROIS DICHOTOMIES

Deux oppositions catégoriales — aucune explication n'est donnée de ce parti-pris dualiste — structurent le texte de *l'Idéologie Allemande* : la première est celle qui distingue entre d'une part « comportements et activités matériels » et d'autre part « représentation de la conscience » ; la seconde sépare l'un de l'autre les domaines respectifs des « conditions existantes » et de « l'idée ». Une dichotomie, appelons-la dichotomie fondamentale ou dichotomie topique, soutient ces oppositions catégoriales et articule le système des instances dans *l'Idéologie Allemande* : sous la forme d'une image d'architecture, la dichotomie entre infrastructure et superstructure (ou deux régions du monde à la fois opposées et superposées) recouvre une division de caractère thématique alignant du côté de la base matérielle ou infrastructure une « bonne » série et du côté formes de la conscience ou superstructure, une « mauvaise ». En ce qui concerne l'idéologie, la dichotomie fondamentale, d'ordre topique, la loge dans la superstructure mais, de ce fait, la range en même temps, du côté de la « mauvaise » série : c'est par le jeu de cette assignation apparemment « innocente » — puisque topique —, du moins cohérente avec les présupposés de la dichotomie-mère, que sera

7. Plus qu'une métaphore le thème de « la remise sur ses pieds » de la dialectique hégélienne est un raisonnement qui sera repris jusqu'à la fin par les « pères fondateurs ». Dans la *post-face* à la 2^e édition allemande du *Capital* (1873) Marx écrit : « ma méthode dialectique non seulement diffère par la base de la méthode hégélienne mais en est l'exact opposé. Pour Hegel le mouvement de la pensée qu'il personnifie sous le nom de l'idée est le démiurge de la réalité laquelle n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme. Et Engels dans le *Ludwig Feuerbach* : « c'était une inversion idéologique qu'il s'agissait d'éliminer. Nous conçûmes à nouveau les idées de notre cerveau du point de vue matérialiste, comme étant les reflets de tel ou tel degré de l'idée absolue » (p. 44). Reste qu'on se demandera si l'exact opposé n'est pas la même chose mais à l'envers ?

pourtant déterminé le caractère négatif de l'idéologie articulé par les deux principales dichotomies-filles.

La première de ces deux sous-dichotomies dégage, du point de vue gnoséologique, l'implication de l'emplacement de l'idéologie dans la superstructure : l'idéologie ne produit aucune connaissance au sens scientifique,⁸ mais l'erreur, voire la mystification. La dichotomie « épistémique », appelons-la ainsi, sert à préciser le risque gnoséologique de l'idéologie ; elle reconduit, ce faisant, la traditionnelle division philosophique entre doxa et epistémé mais cette fois de façon inversée puisque le lieu de la connaissance n'est plus le monde des Idées mais bien la base matérielle. Enfin, d'un point de vue davantage « ontologique », cette fois, il apparaîtra que si l'idéologie est placée dans la superstructure elle-même « causée » par l'infrastructure, l'idéologie n'existe pas — dans l'histoire — de manière autonome ; elle n'est pas « substance » mais accident, image — erronée : la dichotomie épistémico-politique venant conforter celle ontologico-politique — dégradée de la réalité historique. La deuxième sous-dichotomie oppose ainsi l'être à l'apparaître, le mouvement réel au phénomène, l'Idéologie à l'Histoire.

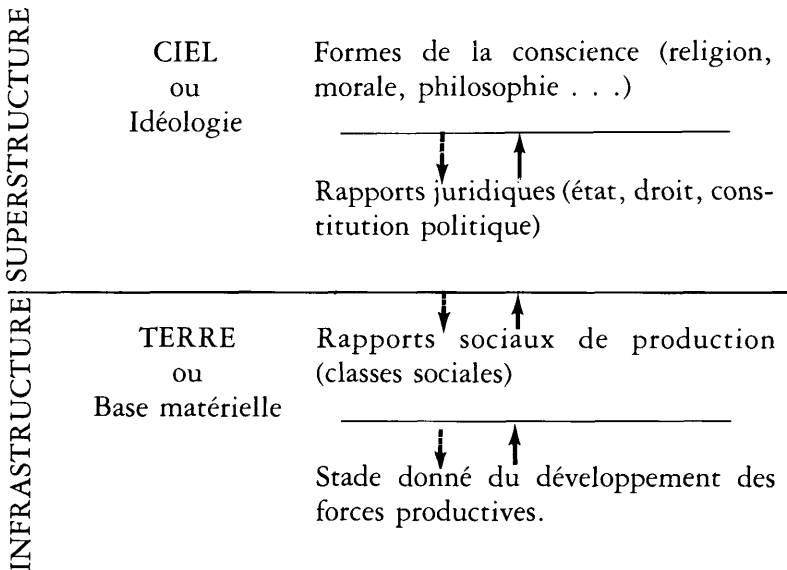
La définition de l'idéologie qui se dégage des thèses de l'*Idéologie Allemande* aux enjeux d'abord politiques — ce qui est souvent oublié — et qui fonctionne aujourd'hui comme l'inconscient épistémico-ontologique des théories marxistes traitant de la dimension idéologique du champ social, voire par contamination dans les théories non-marxistes de l'idéologie, se construit à partir des deux dichotomies secondes explicitant la nature de l'idéologie ainsi que son risque gnoséologique. Ces dichotomies que nous avons appelées dichotomies épistémique et ontologique sont elles-mêmes issues, on l'a vu, de la dichotomie topique fondamentale laquelle obéissant à une logique dualiste traditionnelle installe d'emblée l'idéologie dans « les cieux » négligeables du tableau social et pour aucune autre raison apparente que celle d'accomplir le mouvement de renversement

8. Cf. Althusser in *Pour Marx* (Minit, 1960) pp. 238-240 qui, respectant la leçon épistémologique de l'*Idéologie Allemande*, précise le concept d'idéologie par sa fonction non-scientifique : « L'idéologie comme système de représentations se distingue de la science en ce que la fonction pratico-sociale l'emporte en elle sur la fonction théorique (ou fonction de connaissance) ».

opéré sur la théorie hégélienne. Et voilà pourquoi votre fille est muette ! C'est-à-dire voilà comment le concept d'idéologie sera désormais défini au plan politique péjorativement et, au plan théorique qui s'entrecroise à ce dernier, négativement comme l'envers à la fois de la vérité et de la réalité : une illusion, maîtresse de fausseté et d'erreur.

2.1 La dichotomie topique

Schématiquement parlant, la dichotomie infra/superstructure qui règle l'argumentation de l'*Idéologie Allemande*, et en vertu de laquelle l'idéologie est séparée — expédiée sans autre forme de procès non pas sur une « autre scène » mais bien hors-scène — à toutes fins pratiques et théoriques — de la base matérielle, occupe par conséquent une place mais ne jouit en propre d'aucune fonction, peut se figurer ainsi :⁹



Les flèches continues indiquent la montée ou la « détermination en dernière instance » et les flèches pointillées la descente ou « action en retour ». Ces derniers termes étant dus au

9. Ce tableau est repris de celui que donne R. Debray dans la *Critique de la Raison Politique*, p. 145 ; chap. III ; section première, intitulée *logique de l'apparence* au cours de laquelle l'auteur procède à une critique de la notion d'idéologie dans la tradition marxiste comme un nécessaire commencement à la critique proprement dite de la raison politique.

bricolage conceptuel de dernière minute de Engels (cf. lettres à Schmidt, à Bloch et à Mehring) afin de « dynamiser » toute cette machinerie spatio-mécanique qui sera négligée du reste, en raison de son caractère nécessairement statique dans les analyses politiques ultérieures de Marx.

Articulé par la dichotomie fondamentale, le système des instances recouvre plusieurs échelles implicites faisant se répondre une épistémologie, une axiologie et une ontologie, qui seront déployées par les deux dichotomies-filles, armatures de la définition marxienne de l'idéologie. Il s'agit, dans l'ordre causal d'une hiérarchie de coefficient, dans l'ordre épistémologico-moral d'une échelle de valeurs, enfin dans l'ordre ontologico-politique d'une gradation de consistance : de l'essence à l'apparence. Un second tableau¹⁰ fera commodément apparaître ces diverses échelles: la logique de construction de ces dernières est celle-là même qui a autorisé la dichotomie fondamentale, c'est dire qu'elle obéit à une éthique de la causalité motrice. Ainsi la « rangée du ciel » ou superstructure sera affectée du signe moins et la « rangée de la terre » ou infrastructure sera affectée du signe plus.

Super-structure	-	Reproduction	Représentations	Subjectif	Erreur	Iidéologie	Visible	Être conscient
Infra-structure	+	Production	Condition existantes	Objectif	Vérité	Science	Invisible	Être social

Les forces sont rangées dans la série positive du bas, les formes dans celles négatives du haut. Ce sont les forces qui mettent les formes en mouvement dans une verticalité directionnelle. Il n'y a « d'activité » qu'au pôle productif de la base matérielle et tout ce qui a la forme d'une forme se retrouve improductif c'est-à-dire dans la terminologie de l'*Idéologie Allemande* reproductif. Le domaine idéologique est principalement le domaine non autonome du *re*, re comme dans re-tard et comme dans re-flet, quand les jeux sont déjà faits : représentation, reproduction, répétition. Le re (de la forme) occulte la force du *pro*. D'où aussi l'effet épistémico-ontologique dérivé de cette non-autonomie et qui associe à l'idéologie en tant que reflet « subjectif » les stigmates de l'erroné et de l'apparent.

10. Lui aussi emprunté à R. Debray (*op. cit.*, p. 146).

Cette position dualiste opérée entre système de formes sans forces et système de forces sans formes rend, pour commencer, inexplicable le changement effectif des sociétés, injustifiable le schème historique mis de l'avant dans l'*Idéologie Allemande*. Mais ce qui est encore plus grave, le problème classique du dualisme est laissé entier aux théories marxistes subséquentes : à rendre aussi étranger l'un à l'autre processus de vie réelle et reflets idéologiques comment parviendra-t-on par la suite (si depuis Kant, on n'entend plus se réclamer de la garantie du Dieu véracé ou de l'appel à l'expérience vécue du sujet !) à raccorder entre eux ces éléments ? Le rapport entre formes et forces serait, à notre sens, à penser plutôt monistiquement comme un rapport d'inhérence : les forces matérielles productives sont dans les rapports de production et l'inverse. La notion du réel reste certes à préciser mais on peut déjà faire remarquer que la ligne de partage entre matériel et immatériel n'a pas à suivre forcément la ligne du réel et du non-réel.

Concluons : la dichotomie fondamentale n'est possible qu'en vertu de deux a priori. Le paradigme de causalité linéaire, à l'œuvre dans le système des instances, et dont découle la théorie de l'histoire dans l'*Idéologie Allemande*, se fonde sur une conception du mouvement de type vectoriel qui ressortit lui-même à un modèle des sciences physiques pré-transformationnel et pré-informationnel. En second lieu la pensée est assignée à résidence dans l'esprit comme corrélat négatif du corps ou dans l'être conscient comme corrélat négatif de l'être réel. Le deuxième a priori nous intéresse surtout ici puisqu'il autorise ce que nous avons appelé les dichotomies secondes, celles qui articulent, du point de vue ontologique et épistémique, la nature et la signification de l'idéologie.

2.2 La dichotomie ontologique : apparaître/être

L'*Idéologie Allemande* a fait la fortune de la formule : « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie mais la vie qui détermine la conscience », ¹¹ formule qui pèse depuis sur le statut de l'idéologie et surtout sur la pertinence politique du combat idéologique. La conséquence théorique importante est que

11. I.A., p. 73, Éditions Sociales, 1972.

le processus idéologique sera désormais posé comme un processus second : c'est la base matérielle, réelle (historique) qui construit la conscience. Dans le contexte positiviste et mécaniste de l'*Idéologie*, Marx et Engels n'envisagent pas les types d'interaction qui peuvent se nouer entre « conscience » et « base » puisqu'il s'agissait surtout de rectifier la conception idéaliste de l'histoire ayant recours aux idées comme principe d'explication des conditions matérielles d'existence. Pour Marx et Engels, seul le mouvement contraire est posé comme réel, *et partant*, comme seule scientifique l'analyse de ce mouvement réel, de cet être : « c'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence la science réelle, positive, l'exposé de l'activité pratique, du processus de développement pratique des hommes. Les phrases creuses sur la conscience cessent, un savoir réel doit les remplacer »¹².

Rejetée comme « objet » d'analyse scientifique, qu'est-ce que l'idéologie ? « Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici comme l'émanation directe de leur comportement matériel »¹³. La nature de l'idéologie se précise : l'idéologie apparaît bien avec l'histoire, l'apparaître avec l'être, le phénomène avec le noumène, le visible avec l'invisible, mais en tant que produit, et non cause. De ce fait l'idéologie perd, comme le disent Marx et Engels, « toute apparence d'autonomie » . . . « elle n'a pas d'histoire, elle n'a pas de développement »¹⁴. Sa caractéristique principale est celle, négative, d'être *un* reflet, et qui plus est un reflet oublieux de son origine. Le « contenu » de l'idéologie, des « formes de la conscience » est marqué du sceau de l'illusion, de l'occultation, pour tout dire de l'oubli de la vérité¹⁵. Althusser, notamment,

12. *Ibidem*, p. 75. Sans questionner ici la catégorie du réel, remarquons que la thèse de la transhistoricité ou de l'anhistoricité de l'idéologie, reprise par Althusser, repose sur la division ontologique qui oppose la non-essentialité de l'idéologie à la réalité matérielle et qui dénie, par suite, à celle-ci, la constitution en objet scientifique.

13. *Ibidem*, p. 71.

14. *Ibidem*, p. 73.

15. On voit ici le refoulé platonicien travailler nos très philosophes Marx-Engels. Le mouvement de la science, dans le platonisme, renvoie à ce dont elle est reflet et qui le détermine, lui donne tout son poids en clôturant du même coup son espace théorique : la vérité. L'ennemi est l'oubli, l'alliée la mémoire. L'opposition de la plaine d'Aletheia et de la plaine de Lethé dans la topologie platonicienne traduit sur un plan mythique, l'opposition entre l'acte d'*anamnésis*, révélation de l'être immuable et éternel et la faute de Lethé qui est l'ignorance humaine et l'oubli des vérités éternelles.

tirera parti de cet oubli de la vérité qui marque ontologiquement/épistémiquement l'idéologie, et en fera un des ressorts du mécanisme méconnaissance — reconnaissance¹⁶ selon lequel s'exerce, d'après lui, l'idéologie.

2.3 La dichotomie épistémique : doxa/épistémé

« Écho » de la vie réelle, reflet inversé des rapports matériels premiers, cette caractérisation de l'idéologie comme monde à l'envers trouve son illustration frappante dans l'image de la *camera obscura*. Selon les lois de l'optique l'image est bien le calque de la réalité mais son calque inversé. Ici encore il ne faut pas négliger le contexte doctrinaire. Marx et Engels se battent sur le terrain de l'adversaire mais pour le bouleverser : la théorie de l'idée représentative, signe adéquat de la réalité. Quel crédit accorder aux facteurs classiques de la connaissance si ceux-ci sont effectivement des facteurs mais des facteurs pervers. Et tout l'effort « scientifique » du marxisme se porte à révéler (pour continuer à filer la métaphore photographique) cette relation d'inversion à la réalité : « que dans les phénomènes la chose se présente souvent inversée est une chose bien connue dans toutes les sciences à l'exception de l'économie politique » (in livre I du *Capital*). La *camera obscura* suggère que l'idéologie doit être conçue comme forme phénoménale dont le mouvement apparent, accrédité par l'expérience quotidienne qui l'oublie comme mouvement apparent, ne présente que l'inverse du mouvement réel qui reste, lui, à déterminer scientifiquement. De la dénonciation de l'idéologie comme reflet inversé des rapports réels — dichotomie ontologique — à celle de son effet inversant — dichotomie épistémique¹⁷ — c'est-à-dire déformateur et mystificateur, il n'y a qu'un pas qui sera vite franchi. La différence

16. Si l'on désire être malicieux on fera remarquer l'indice « gnoséologique » contenu dans ce mécanisme : que ce soit *re* ou *mé* il s'agit de *connaissance*, et ce, en dépit de la fonction non-cognitive de l'idéologie, qu'affirme Althusser ; affirmation par ailleurs, qui a servi à fonder l'interminable et caduque débat des rapports entre idéologie et science.

17. L'entrecroisement ontologico-épistémique dans la caractérisation de l'idéologie rappelle la célèbre ligne platonicienne du livre VII de *la République* qui conjugue degrés de l'être et degrés de la connaissance. L'idéologie en tant qu'image (de l'être) ne saurait prétendre à la dignité d'objet scientifique dont il est possible de chercher les règles de constitution et de développement. Le devenir sensible n'intéresse pas scientifiquement Platon : il ne s'agit que de le « sauver ». Le devenir phénoménal n'intéresse pas Marx, scientifiquement parlant : il s'agit de « sauver » le devenir historique et d'exercer ainsi la « nouvelle » dialectique dans les « nouvelles » régions de l'être.

constitutive de la démarche marxiste, et c'est sa fierté explicite de la souligner, différente en tant que démarche scientifique, tient dans la réduction du mouvement des rapports de surface au mouvement réel. Dès lors l'idéologie rejetée du côté du phénomène, de la perception, et de là du côté de l'illusion² et de l'inversion de la réalité, se trouve à la fois rejetée hors de la sphère scientifique et des ressorts véritables de l'histoire, et considérée comme le processus inverse du processus scientifique. À de rares exceptions près, les théoriciens actuels de l'idéologie télécopent aussi ces deux mouvements : une chose est de reproduire la démarche de Marx et ses moyens¹⁸ pour traiter « scientifiquement » de l'histoire et de la société, une autre chose est d'opposer science ou histoire à idéologie. Tout se passe comme si les théoriciens de l'idéologie tiennent pour équivalent d'étudier les structures du procès d'ensemble d'une formation sociale comme objet de la science et de désigner l'idéologie comme ce qui empêche la science de la société de se constituer ou du moins comme ce qui trouble constamment les eaux pures de la science. Presque tous — sauf un Godelier ou un Vidal — dès lors qu'ils ne délestent pas l'idéologie de sa « négativité » se refusent à penser l'idéologie comme une force, à part entière, productrice et reproductrice, dont la caractéristique essentielle n'est pas celle d'être un doublet — exact ou déformé, peu importe — du réel, mais une force donc qui, au même titre que les autres forces du procès social, concourt dans et par son fonctionnement spécifique, et sous les mêmes rapports dialectiques, à déterminer le développement d'une formation sociale donnée.

3. CONSÉQUENCES CONSERVATRICES

3.1 Quelques exemples

À négliger la spécificité de la conjoncture théorico-politique dans laquelle s'élabora la théorie-mère marxiste de l'idéologie, les analyses ultérieures de l'idéologie évitent mal la tentation de résorber la notion dans une problématique pré ou anti-matérialiste. Le glissement est aisé, en suivant la piste de la signification péjorative de l'idéologie et de sa fonction négative

18. Substituer au schéma classique : choses — subsumer — définitions, celui-ci : fonctions (déterminées) — exprimer — catégories (déterminées).

(obstacle à la science de la société), piste ouverte par l'*Idéologie Allemande*, de s'engager sur un terrain hérité du rationalisme dualiste. Nous citerons dans un moment quelques exemples qui illustreront les conséquences conservatrices, eu égard à la question de l'idéologie, de cette décontextualisation politique des thèses de l'*Idéologie Allemande*. Mais nous tenons à souligner tout de suite que, s'il est vrai qu'à s'en tenir à la lettre du texte, l'idéologie se constitue comme oubli, se manifeste comme reflet, est dépourvue de toute autonomie de contenu et de toute force propre, il n'en reste pas moins que Marx et Engels ont établi avec force deux autres points qui sont tout aussi présents et tout aussi nets mais dont la plupart des théoriciens (même un Gramsci ou un Badiou comme en témoignent ses efforts récents) manquent d'exploiter les conséquences jusqu'au bout : la division de la société en classes et avec elle la division du travail en travail manuel et travail intellectuel. C'est sur cette division que Marx et Engels font reposer sans équivoque les processus d'idéologisation. La thèse est incontournable : dans une société de classes, l'idéologie a un caractère de classe. Elle est déterminée par la position de cette classe dans la société et par l'intérêt de classe qui en résulte. Que l'idéologie soit un processus agonique, que la lutte idéologique et la lutte de classes soient « le Même » dans la perpétuation/transformation de la société, voici, croyons-nous, le point décisif pour le développement d'une théorie matérialiste dialectique de l'idéologie, ce qui l'inscrirait dans une problématique politique et non aléthique : Hic Rhodus Hic Saltus.

C'est au nom d'un certain pragmatisme ontologisant, autorisé par les ambiguïtés des définitions de l'*Idéologie Allemande*, que l'on disqualifiera dès lors l'idéologie comme inutile ou néfaste à l'étude ou au progrès (indifféremment) de la science des formations sociales ou au développement de l'histoire. Ce que répercute le parler commun, invinciblement moraliste, sur le fait idéologique : « L'idéologie est l'idée de mon adversaire »¹⁹. Notons que dans cette formule, l'idéologie demeure restreinte à ses aspects idéationnels. La sociologie, et Durkheim le premier,

19. La citation complète est la suivante : « La formule, l'idéologie est l'idée de mon adversaire serait une des moins mauvaises définitions de l'idéologie ». Raymond Aron in *Recherches philosophiques*, VI, 64.

oppose analyse scientifique à démarche idéologique en soulignant la différence entre la mise en doute permanente de ses procédures et de ses conclusions à laquelle s'astreint le savant et la tendance de l'idéologie à produire un discours affirmatif qui ne remet pas en question les rapports à la vérité ou à la réalité : « le cheminement peut être qualifié d'idéologique lorsqu'il opère par simple répétition de certitudes premières non contrôlées et par leur application réitérative à la diversité phénoménale. »²⁰ Ici une caractéristique du processus idéologique, cette fois-ci la forme dans laquelle il se moule aisément, celle du langage assertif ou apodictique, est confondue comme caractéristique principale et renforce l'opposition entre formes spécifiques mais non forcément contraires. Après Durkheim, les sociologues sont, pour la plupart, soucieux de relever la fonction de cohésion sociale de l'idéologie, puisque décidément son effet cognitif est nul, comparé à ceux des sciences. À ce compte certains tendent à voir dans l'idéologie l'analogie du mythe²¹ en étant sensibles à l'idée de systématisation d'ensemble qu'il connote, tout en la restreignant au plan des représentations abstraites alors que d'autres, tels K. Manheim²² ou M. Rodinson insistent sur sa dimension normative. Dans *Diagnosis of our Time*, (cit. in *Encyclopædia Universalis*, art. « Idéologie ») Manheim souligne l'effet d'occultation de l'idéologie et ses pouvoirs contraignants de l'ordre de la doxa : « une sorte de connaissance dénaturée . . . qui sert à masquer la situation réelle et agit sur l'individu comme une contrainte ». Rodinson, pour sa part, dans *Sociologie marxiste et Idéologie marxiste*, (cit. *ibid.*) développe la thèse qu'une « idéologie a pour fonction de donner des directives d'action individuelle et collective ».

20. E. Durkheim : *Règles de la méthode sociologique*, chap. II, P.U.F.

21. J. Monnerot, in *Les faits sociaux ne sont pas des choses* : « L'idéologie est . . . l'équivalent fonctionnel du mythe » (p. 208) ou G. Lukacs, in *Histoire et conscience de classe*, p. 238, qui écrit : « Toute idéologie est une mythologie conceptuelle ».

22. Cf. de même, pour le courant fonctionnaliste, Harry M. Johnson : "Ideology and the social system" in *Encyclopedia of the Social Sciences*, *ibidem* Edward Shils, "the concept and function of ideology". La définition classique de l'idéologie de Talcott Parsons dans *The Social System* (New York, Free Press, 1951) nous semble dans le droit fil de celle de la lettre de Engels, citée supra (note 5) et de celle de Rodinson, citée dans le corpus de cet article :

Ideology consists of selected or distorted ideas about a social system or a class of social systems when these ideas purport to be factual and also carry a more or less

C'est encore dans la mouvance de l'*Idéologie Allemande* et de ses dichotomies qu'il faut envisager la tentative d'Habermas pour les surmonter. En fait nous croyons qu'il les réitère dans la mesure où, restant prisonnier de la problématique de l'*Idéologie Allemande*, il déplace, mais cette fois-ci sur la science, ce que Marx et ses successeurs faisaient porter sur l'idéologie : Science et technique (in *La technique de la science comme idéologie*) assureraient aujourd'hui la fonction dans notre société de la légitimation de la domination. Selon Habermas il y aurait idéologie dès que l'action prend un caractère stratégique qu'elle chercherait à dissimuler.

De même les distinctions que font certains auteurs, comme J.-P. Sartre, entre philosophe et idéologue,²³ ou L. Goldmann, entre vision du monde et idéologie nous semblent sous-tendues elles aussi par l'acception de l'idéologie qui, en tant que fausse conscience, n'a aucun effet gnoséologique mais exerce un rôle « pratico social ». Il faut ajouter que pour Goldmann dont le marxisme est plutôt hégéliénisant la notion de globalité est synonyme de la catégorie dialectique de totalité et que, par suite, la pensée idéologique est une pensée anti-dialectique puisque détotalisante et de caractère égocentrique. L'idéologie, par conséquent, n'aurait d'autre fonction que celle d'opérer la coalescence, ponctuelle si l'on peut dire, d'un groupe social, somme toute une fonction cohésive. À considérer ainsi — je me suis limitée, il est vrai, à quelques exemples je l'espère, significatifs, ne pouvant établir ici une liste exhaustive — le « corpus » des réflexions sur le concept et la fonction de l'idéologie — je dis réflexions car il n'y a pas encore de Théorie, proprement dite, de l'idéologie mais des efforts de construction qui se poursuivent — on peut avancer que l'*Idéologie Allemande* aura engagé l'analyse de l'idéologie telle qu'elle s'opère au sein des théories marxistes de la société dans deux principales bifurcations :

explicit evaluation of the "facts". By simplifying complex situations these ideas help diverse people to cooperate toward the same goals. They define the situation and justify a particular cause of action.

23. In *La Critique de la raison dialectique*, Sartre réserve au philosophe la tâche théorique alors que l'idéologue serait cet « homme relatif » qui donne « à la théorie des fonctions pratiques et « s'en sert comme d'un outil pour détruire ou pour construire » (p. 17).

3.2 Le délaissement d'une praxéologie.

C'est dans le rapport primordial à la connaissance vraie ou théorie que l'idéologie tire depuis l'*Idéologie Allemande* statut et fonction. Mais cette position par opposition instaure une déviation obligatoire : l'analyse marxiste de l'idéologie, travaillée par une sorte de retour du refoulé cartésien, (« Je m'appliquerai à discerner le vrai d'avec le faux afin de voir clair en mes actions et de marcher avec assurance dans cette vie ») en privilégiant l'approche « épistémologique » a peine à s'avancer en direction d'une praxéologie. Quelle que soit la polysémie effective attachée à ce terme d'idéologie et qu'en effet il importe, par ailleurs, d'évaluer, il n'en reste pas moins que, dans la tradition marxiste, c'est un degré inférieur de connaissance qui est constitutif de l'idéologie. Avant que d'être envisagée comme forme — par delà le bien et le mal, le vrai et le faux — de l'agir individuel et social, comme un domaine de pratiques efficientes avec son économie et sa dynamique propres, l'idéologie incarne au contraire le piège de la déraison que la raison scientifique appliquée à l'histoire doit avant tout déjouer : « L'idéologie dans l'Idéologie Allemande se réduit tout compte fait soit à une conception erronée de cette histoire (des hommes) soit à une « abstraction complète de cette histoire »²⁴.

Ce que sous-entend cette réduction épistémologique de l'idéologie à une mauvaise explication qui supplante le fait social à expliquer ou encore à une erreur de conception, et par là-même à un non-être virtuel au regard de la « réalité concrète de l'histoire », c'est, nous l'avons déjà signalé, la hiérarchie canonique de l'épistémé et de la doxa indexée sur celle de l'être et de l'apparaître. Le projet épistémologique marxiste, en ce qui concerne tout au moins la question de l'idéologie, admet donc pour présupposé une échelle ontologique des objets du savoir. C'est pourquoi, l'erreur n'ayant pas d'être propre, l'idéologie sera désignée lieu du manque, défaut, privation. L'approche « épistémologique » aboutira très logiquement à une impasse,²⁵ eu égard au développement de notre connaissance de l'idéologie : instance de l'inconsistance, l'instance idéologique ne peut être

24. I.A., *op. cit.*, p. 117.

25. Le débat sur « la fin des idéologies » ou la remarque de je ne sais plus quel « grand » philosophe qu'il n'y a pas et qu'il n'y a jamais eu d'idéologie font écho politiquement et théoriquement, à l'aboutissement de cette approche.

en elle-même objet de science puisqu'elle est ce que la science de l'histoire révèle comme faux objet, « effet-de-sujet sans objectivité propre » ; instance insubstantielle, l'instance idéologique sera inefficace dans la transformation de la société, puisque la « science » marxiste séparant l'essence de l'apparence (ou idéologie)²⁶ identifie l'essence comme vérité, seul lieu de l'efficacité révolutionnaire. « L'effiscience » marxiste exclut dans son principe l'efficace du faux. Seulement récuser n'est pas abolir et la dissipation des apparences ou des illusions comme critère du vrai et du fécond n'emporte pas, comme le croyait le rationalisme optimiste, la dissipation des apparences ou des « mystifications » comme réalité non critique.²⁷ S'il s'agit de transformer le monde, il s'agit de compter avec tous les leviers de cette transformation, sans en escamoter aucun (comme catégorie fourre-tout par exemple) par préjugé gnoséologique.

3.3 La méconnaissance de l'efficacité du symbolique.

Dans le discours classique des gnoséologies de la vision, l'image est la forme sensible du non-être (donc de l'erreur). Dans *l'Idéologie Allemande* l'idéologie est simulacre, ombre, mirage. En dépit de toutes les avancées contemporaines sur la puissance du symbolique ou sur le dynamisme de l'imaginaire comme mode spécifique de formation du réel, on semble s'obstiner, dans la tradition marxiste, à ne pas sortir de la caverne. L'image — idéologique — est assimilée, avec des accents classiques, à du réel déformé, une copie qui « déchoit de l'original », un (mauvais) simulacre du (déjà) fait. « Et si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une chambre noire, ce phénomène découle de son processus de vie directement physique »²⁸. La même métaphore gouverne souterrainement la thèse centrale d'Althusser : l'idéologie représente le rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence.

26. Était-ce Platon ou Marx qui écrivait : « toute science devient superflue si apparence et essence coïncident » ?

27. On ne peut être que touché, dans sa sensibilité « philosophique » par le mot ingénu de Lénine : « la théorie de Marx est toute puissante parce qu'elle est vraie » qui sonne juste à l'oreille idéaliste accoutumée au nul n'est méchant en connaissance de cause !

28. I.A., op. cit. p. 73.

Caractérisée comme doublure et décalque d'un réel pré-existant, l'image idéologique ne peut atteindre ni la dignité d'un concept théorique ni surtout être envisagé comme partie prenante dans la production et la reproduction des forces économico-sociales. La méconnaissance de l'efficacité du symbolique, autrement dit l'entêtement à dénier sa fertilité sociale, le fait que les formes de représentation du réel sont bel et bien en même temps des forces de production du réel, conduit l'analyse marxiste de l'idéologie à s'enliser dans un double et stérile problème eu égard cette fois à la fonction de l'idéologie ; et, en fin de compte, à méconnaître, en méconnaissant l'efficacité du symbolique, les conditions et les limites de l'efficacité politique :

- a) si l'idéologie est posée comme le spectacle spéculaire du réel social, comment déterminera-t-on le degré de fidélité ou de trahison de ce spectacle. Le vieux problème du *Sophiste* est ainsi reconduit en vertu de prémisses analogues : étant donné que les discours sont des simulacres de l'être, quels sont les critères pour distinguer le bon simulacre ou copie fidèle (eikastiké) du mauvais (phantastiké).
- b) si les formes de représentation du réel social reproduisent ce réel et contribuent ainsi à le perpétuer, comment déterminer — à l'intérieur de cette vision statique — les conditions de possibilité de l'action politique si cette action vise à produire et à imposer des représentations du monde social qui soient capables de transformer ce monde social et non simplement de le reproduire ?

4. L'EFFET (« IDÉOLOGIQUE ») DE L'IDÉOLOGIE ALLEMANDE.

4.1 Chosisme et idéalisme

La conception « orthodoxe » de l'idéologie, legs de l'*Idéologie Allemande*, ne mériterait guère qu'un haussement d'épaules si elle n'était encore si tenace, spéculativement parlant, ou plus précisément, si elle ne contribuait à conduire dans les impasses, signalées ci-dessus, l'analyse des idéologies, et à se « transformer » (qualitativement ?) en obstacle épistémologique.

Ouvrons ici une parenthèse pour qu'on m'entende bien. Je n'en ai pas ici ni à la validité ni au caractère novateur des analyses

de Marx portant sur les idéologies, ou « langages de l'existence sociale », en tant que ces analyses constituent une introduction à la connaissance scientifique des formations sociales et à l'exposé général du matérialisme historique, j'en ai davantage aux utilisateurs ultérieurs qui, pour toutes sortes de raisons, n'ont retenu des indications marxiennes sur la notion d'idéologie que son caractère non-autonome ou non-moteur ou encore ses effets de masquage ou d'occultation, les ont transformées en stéréotypes qui, précisément, en tant que tels ont la vie dure et une efficacité réelle, ont oublié qu'il fallait peut-être lire *l'Idéologie Allemande* surtout comme dessinant le champ d'investigation d'une « science », à construire, des idéologies. Écoutons Engels — pour une fois — : « La conception de Marx ne fournit pas de dogmes tout prêts mais les points de départ de la recherche ultérieure et la méthode pour cette recherche. »

À croire les caractérisations mêmes de *l'Idéologie Allemande*, la nature « idéologique » de l'idéologie ou ses traits idéalistes, du moins a-matérialistes, auraient cependant dû suffire à la disqualifier. Le chosisme empiriste de l'idéologie fait de l'image idéologique non un acte mais une chose ou une moindre chose, un enregistrement du « réel » extérieur. La conscience marxiste, à ce compte, est incapable de se créer d'objets propres puisqu'elle les reçoit, plus ou moins dégradés du dehors, au fond de rétines soumises. La sphère idéologique, mimésis platonicienne du réel social, non productrice de catharsis, n'étant que « les rapports matériels dominants saisis sous forme d'idées » ne saurait avoir aucun être propre, aucun efficace particulier, nulle fonction spécifique, ni constituer, par conséquent, un objet de connaissance pour la théorie de la praxis révolutionnaire.

Au chosisme de l'image comme décalque vient s'ajouter une autre naïveté qui agit, pareillement, comme empêchement redhibitoire. La définition de la conscience comme regard est reprise, telle quelle, à la tradition idéaliste et permet une réduction de l'« erreur » idéologique à quelque trouble de la vue, à un mirage, à une hallucination socialement déterminée. On songe à Descartes réduisant l'erreur à une étourderie ou à Platon pour qui le changement de regard suffisait pour s'accorder à la vérité. Mais cette réduction suppose, comme il en va d'ailleurs chez les auteurs précités, un rapport d'extériorité inerte juxtaposant un

réel à réfléchir et en vis-à-vis des consciences réfléchissantes plus ou moins fidèlement selon les optiques de classe ou les prismes de l'intérêt. Le lien unissant les individus ou les groupes sociaux à leur idéologie serait alors simplement instrumental et inessentiel. Comme Debray encore le souligne drôlement : changez les verres de vos lunettes (de position de classe) et vous découvrirez la réalité des choses.

4.2 L'impuissance et l'inefficacité de la pensée.

La conception de l'idéologie qui, dérivée de l'*Idéologie Allemande*, a cours aujourd'hui dans les cercles de la nouvelle scolastique, est une conception qui a agi comme frein à la constitution d'une théorie matérialiste dialectique de l'idéologie. Elle bouche l'horizon spéculatif, paralyse les efforts, interdit — nouvelle doxa commune, voire nouvelle idéologie dominante — la reconnaissance des réévaluations conceptuelles novatrices. Elle a imposé, premièrement, un trait d'égalité entre « irréel » et « symbolique » à travers lequel s'est donnée à penser, pour un siècle, l'efficacité symbolico-idéologique. Je citerai A. Badiou qui, croirait-on, serait le plus à l'abri des méfaits de la nouvelle scolastique : « Inutile de chercher dans le lieu des idéologies le principe de leur mouvement car la force motrice de la pensée n'est pas interne à la pensée elle-même . . . la pensée est sans force . . . elle est le lieu de passage des énergies massives de l'histoire »²⁹. Et c'est ainsi qu'à la question : « d'où vient donc le pouvoir de l'idéologie, le marxisme est obligé de répondre : de partout sauf des idéologies elles-mêmes ». Deuxièmement, parce qu'enlever de la sorte à la pensée un statut d'opérateur partique, c'est continuer d'entretenir, aux rebours de ce qu'on prétend faire, un présupposé idéaliste : la pensée comme détermination subjective. La pensée en tant que telle n'existe pas : elle a au contraire la matérialité objective d'un processus organisationnel. Et l'idéologie mène de front un travail symbolique de représentation du monde « interne » et du monde social comme un travail politique d'organisation matérielle des pratiques humaines, individuelles et sociales, qui sont l'envers et l'endroit d'une même activité.

29. A. Badiou : *De l'idéologie*, Maspéro 76, p. 32.

Pour le développement d'une théorie matérialiste dialectique de l'idéologie, la leçon de l'*Idéologie Allemande* est décidément succincte : aller relire Destutt de Tracy à la lumière de la 2^e thèse sur Feuerbach ! « C'est dans la pratique que l'homme a à faire preuve de la vérité c'est-à-dire de la réalité et de la puissance de sa pensée, la preuve qu'elle est de ce monde. Le débat sur la réalité ou l'irréalité de la pensée isolée de la pratique est une question purement scolastique ».

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Gramsci et la question de l'idéologie

Yvan Cloutier

Le marxisme cent ans après Marx
Volume 10, numéro 2, octobre 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203228ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203228ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cloutier, Y. (1983). Gramsci et la question de l'idéologie. *Philosophiques*, 10 (2), 243–253. <https://doi.org/10.7202/203228ar>

GRAMSCI ET LA QUESTION DE L'IDÉOLOGIE

par Yvan Cloutier

Le format table ronde¹ vise davantage la problématisation que l'exposition scientifique, d'où la brièveté et le caractère « général » des interventions. L'entreprise se complique lorsqu'il s'agit d'y aborder l'œuvre d'Antonio Gramsci ; cette œuvre est « asystématique »², « instrumentalisée »³ politiquement dans l'histoire de son édition⁴ et par la diversité des lectures⁵, et une œuvre encore sous-analysée d'un point de vue scientifique. Toute entreprise d'élucidation d'un concept devient complexe : il faut isoler ce concept, c'est-à-dire « abstraire » (ici construire le concept d'idéologie en faisant abstraction du concept d'hégémonie) et toute intervention sur un concept risque d'entraîner une relecture des autres concepts connexes.

1. Ce texte a fait l'objet d'une communication dans l'atelier « Les formes philosophiques du marxisme et la théorie de l'idéologie » lors du Congrès de l'ACFAS mai 1983.
2. Gramsci signale à quelques reprises le caractère provisoire et approximatif des notes des *Cahiers de prison* ; elles « ont été écrites au courant de la plume, en vue de former un rapide aide-mémoire. Elles sont toutes à revoir et à contrôler minutieusement . . . ». Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi Editore, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, 1975, volume II, 1978, p. 1365 ; traduction : *Cahiers de prison, cahiers 10, 11, 12, 13*, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de philosophie), 1978, p. 165 ; voir aussi les *Quaderni* p. 438 et p. 935. Cette asystématisme donne lieu à des interprétations parfois inconciliables de thèmes comme ceux de la société civile et de l'hégémonie.
3. Dans l'acception italienne du mot « strumentalizzarre » : se servir de qqch. ou de qqn. pour atteindre ses propres fins ; nous empruntons l'expression à Giorgio Bonomi, *Partito e rivoluzione in Gramsci*, Milano, Feltrinelli Editore, seconda edizione 1976 (c. 1973), pp. 9-10.
4. L'édition intégrale et chronologique des *Quaderni* date de 1975. L'éditeur Einaudi avait publié de 1948 à 1951 une édition incomplète des notes organisées en six tomes autour de thèmes choisis par P. Togliatti qui était à la fois responsable de l'édition, exécutif et secrétaire du P.C.I..
5. Voir : Gian Carlo Jocteau, *Leggere Gramsci, Guida alle interpretazioni*, Milano, Feltrinelli Economica, terza edizione 1977 (c. 1975), 180 pp. ; Mario Biondi, *Guida Bibliografica a Gramsci*, Cesena, Libreria Adamo Bittini [s.d. (1977 ?)], 49 p. ; Jacques Texier, *Notes sur Gramsci (à propos de quelques articles)*, Paris, Les Cahiers du Centre d'études et de recherches marxistes, 1974, 37 p.

LA QUESTION DE PERTINENCE

Quelle est la pertinence d'une lecture de Gramsci pour les fins de notre rencontre qui porte sur « Les formes philosophiques du marxisme et la théorie de l'idéologie » ?

L'œuvre gramscienne s'inscrit *en rupture dans* le marxisme non seulement en ce qui a trait aux thématisations philosophiques (critique du matérialisme dialectique, la gnoséologie, la langue, etc.) mais en particulier en ce qui concerne le statut même du philosophique et de l'idéologique.

L'originalité de Gramsci réside dans sa formulation d'une *définition neutre et extensive de l'idéologique* — le champ idéologique comprend les représentations implicites et explicites, et ces représentations ne sont pas par définition déformantes, occultantes ni réactionnaires. À un niveau d'analyse plus spécifique, Gramsci pose des *déterminations restreintes* (articulé/inarticulé, implicite/explicite, contenus dégradés/contenus originaux, passif/actif, progressiste/réactionnaire, etc.⁶) et étudie les rapports entre les niveaux (ou degrés quantitatifs) du champ idéologique⁷. À l'intérieur de ce champ idéologique, le niveau philosophique remplit une fonction privilégiée ; comme le processus idéologique vise à la diffusion d'une conception du monde à laquelle est liée une pratique, le travail du philosophe sera un travail d'éducation du sens commun afin de le rendre plus cohérent, plus actif et surtout plus organique (l'organicité étant la condition de possibilité de la progressivité d'une idéologie). En somme, le travail du philosophe doit se situer dans le champ idéologique et non en marge ; de plus l'enjeu de l'hégémonie philosophique est un enjeu politique⁸, d'où une valorisation du travail philosophique chez Gramsci.

6. Voir : Alberto M. Cirese, « Concezioni del mondo, filosofia spontanea, folklore », in AA. VV., *Gramsci e la cultura contemporanea*, Roma, Editori Riuniti — Istituto Gramsci, 1969, vol. 2, pp. 299-328 ; traduction : « Conceptions du monde, philosophie spontanée, folklore », *Dialectiques*, spécial Gramsci, n° 3-4, 1974, pp. 83-91.

7. Ces niveaux sont la philosophie, la religion, le « bon sens », le sens commun et le folklore. Sur la différence « quantitative », voir : Q. 10, I, [10], p. 1231 (traduction : C. p. 37) et Q. 10 II, [2], p. 1241 (trad. : C. p. 47) ; nous désignons l'édition italienne des *Quaderni* par Q. et la traduction Gallimard par C..

8. Pour une analyse des rapports entre devenir culturel des masses et leur devenir politique, voir : Giorgio Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, Bari, De Donato, 1971, en particulier la section intitulée « Il divenire culturale della massa », pp. 185-223.

CONTRE LES CONCEPTIONS ÉPIPHÉNOMÉNISTES ET PÉJORATIVES

La reconstruction critique du concept d'idéologie part du constat suivant : « le sens défavorable (détériore) du mot est devenu extensif et ce fait a modifié et dénaturé l'analyse théorique du concept d'idéologie. »⁹. Selon Gramsci, cette acception péjorative est dominante et se caractérise par une conception épiphénoméniste des idéologies ; il mènera la lutte sur deux fronts : B. Croce et N. Boukharine.

Croce réduit l'idéologie à un simple discours-outil politique, c'est le lieu du « manipulatoire » ; la déformation/occultation y est intentionnelle, c'est-à-dire qu'il faut distinguer entre, d'une part, la victime de l'idéologie qui appartient à la catégorie intellectuelle des simples et à la catégorie politique des dominés et, d'autre part, le dominant, cultivé ou philosophe, qui pour cette raison est hors de l'idéologie¹⁰.

Quant à Boukharine, il définit l'idéologie comme système de représentations déformantes ; la déformation étant essentielle, l'idéologie devient le lieu de l'« illusoire » dans lequel tant le simple que le cultivé, le dominant que le dominé subissent l'effet d'occultation ; la question de la scientificité dépend alors de la reconnaissance/méconnaissance de la base matérielle. La difficulté d'une telle dichotomie tient à la justification de la prétention à la scientificité par laquelle le discours de l'autre se voit rejeté dans l'idéologie¹¹.

UNE CONCEPTION NEUTRE ET EXTENSIVE

Ces conceptions épiphénoménistes de l'idéologie « dénature[nt] l'analyse théorique du concept d'idéologie » parce qu'en restreignant « a priori » le champ idéologique, elles limitent la

9. Voir : Q. 7, [19], p. 868.

10. « ce qui est important pour Croce, c'est que les intellectuels ne s'abaissent pas au niveau de la masse mais qu'ils comprennent que l'idéologie est une chose, un instrument pratique pour gouverner et que la philosophie et la religion en sont une autre, qu'il ne faut pas prostituer dans la conscience des prêtres. Les intellectuels doivent être des gouvernants et non des gouvernés, des constructeurs d'idéologies pour gouverner les autres et non des charlatans qui se laissent mordre et empoisonner par leurs propres vipères. ». Q. 10, I, [1], p. 1212, C. p. 20.

11. Fernand Dumont soulève cette connotation polémique du concept d'idéologie ; « Officiellement [écrit-il] l'idéologie est la pensée de l'autre. », *Les idéologies*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 6.

fonction des idéologies et par conséquent elles escamotent l'épineuse question de la place de la lutte idéologique dans le processus révolutionnaire.

Gramsci préfère une définition extensive et génériquement neutre¹² du concept : l'idéologie est une conception du monde accompagnée d'une norme de conduite conforme. Dans un deuxième temps une idéologie sera analysée plus spécifiquement à plusieurs points de vue : celui du processus de systématisation (cohérent vs incohérent, implicite vs explicite, etc.), celui des modalités de contraste (opposition, contradiction) par rapport à d'autres conceptions du monde (conception tenace, effective, expansive, etc.), et celui du caractère progressif ou réactionnaire¹³. Ce n'est qu'au terme de l'analyse qu'une idéologie peut être qualifiée de péjorative ou positive, de progressive ou réactionnaire ; une conception du monde même si elle est implicite et inarticulée peut être tenace, expansive et progressive¹⁴ à la condition, comme nous le verrons plus loin, qu'elle soit organique et qu'elle soit élaborée, c'est-à-dire qu'elle soit travaillée par le philosophe (qui, pour Gramsci, est une politique¹⁵).

Revenons à la définition gramscienne de l'idéologie ; Gramsci a élaboré son concept d'idéologie à partir du concept crocien de religion « entendu non dans le sens confessionnel, mais dans le sens d'une unité de foi entre une conception du monde et une norme de conduite qui lui soit conforme . . . »¹⁶. Dès lors il n'y aura pas de différence qualitative mais quantitative entre ces degrés du champ idéologique que sont la philosophie,

12. Lorsque Gramsci veut désigner une idéologie dans l'acception restrictive et péjorative il emploie les qualificatifs et les propositions subordonnées appropriés. Exemples : « une idéologie dans le sens péjoratif (deteriore) » Q. 10, II, [41], XIV, p. 1325, C. p. 124 ; « le carcan des idéologies (au sens péjoratif, de fanatisme aveugle) » Q. 10, II, [24], p. 1263, C. p. 68 ; « une idéologie dans le sens le plus mauvais (deteriore), c'est-à-dire un système dogmatique de vérités absolues et éternelles . . . » Q. 11, [62], p. 1489, C. p. 285. Voir aussi : Q. 11, [62], p. 1487, C. p. 283 ; Q. 10, I, [10], p. 1229, C. p. 35 ; Q. 14 [68], p. 1729 et Q. 16, [9], p. 1864.

13. Voir : A.M. Cirese, *op. cit.*

14. D'où la possibilité d'une idéologie « prolétarienne » même si elle est une idéologie dominée. Voir : Bernard Labrousse, *De l'idéologie dominée*, Montréal, Les Éditions Nouvelle Optique, 1978 ; sur Gramsci et les idéologies dominées, pp. 85-89.

15. Voir : Q. 10, II, [2], p. 1241, C. p. 47.

16. « . . . mais pourquoi appeler cette unité de foi « religion » et ne pas l'appeler « idéologie », ou carrément « politique » ? » Q. 11, [12], note IV, p. 1378, C., p. 178. Voir aussi : Q. 10, II, [41], 1, p. 1293, C., p. 95 ; Q. 10, I, [5], p. 1217, C. pp. 24-25 ; Q. 10, II, [14], p. 1251, p. 57.

la religion, le « bon sens », le sens commun et le folklore si on ne les « considère plus comme une activité théorique (création d'une nouvelle pensée) mais comme un stimulant à l'action (activité éthico-politique concrète, création d'une nouvelle histoire). »¹⁷. Une telle extension du concept d'idéologie rend possible l'analyse du champ idéologique en termes d'un « continuum » entre divers moments¹⁸ d'où la possibilité du travail d'élaboration idéologique.

La réflexion des *Cahiers de prison* porte sur les problèmes du passage au socialisme en Occident et plus particulièrement sur l'échec italien, d'où l'accent sur la question des superstructures. L'intérêt du travail gramscien sur l'idéologie réside dans ses nombreuses analyses d'idéologies particulières tels l'étude des programmes des divers partis politiques autour du Risorgimento, l'influence de l'Église, la pensée de Machiavel, le rôle des Jacobins dans la Révolution française, etc.. Malheureusement, les *Cahiers* qui contiennent la plupart de ces analyses ne sont pas encore accessibles au lecteur français. Gramsci met en place des concepts qu'il expérimente et qu'il réajuste sans avoir eu l'occasion de reprendre systématiquement toute cette question des idéologies. Nous proposons un essai de systématisation autour de la définition suivante dont nous expliciterons par la suite certains éléments : une *idéologie est une conception du monde (implicite ou explicite) à laquelle est liée une norme de conduite ; cette conception du monde a une diffusivité (aspect de masse) et a ou a eu ou aura un efficace (aspect passionnel)* en ce qu'elle est un stimulant à l'action des individus dans une classe sociale donnée.

L'IMPLICITE ET L'EXPLICITE

D'après les définitions courantes,¹⁹ l'idéologie ne concernerait que les conceptions du monde explicites, voire articulées de manière à pouvoir fonctionner comme rationalisation ; que

17. Q. 10, I, [5], p. 1217, C. pp. 24-25 ; aussi Q. 11, [12], p. 1380, C. p. 180 : « Mais c'est en ce point que se pose le problème fondamental de toute conception du monde, de toute philosophie qui est devenue un mouvement culturel, une « religion », une « foi », c'est-à-dire qui a produit une activité pratique et une volonté . . . »

18. « [Peut-être est-il utile « pratiquement » de distinguer la philosophie du sens commun, pour mieux indiquer le passage de l'un de ces moments à l'autre. » Q. 11, [12], note IV, p. 1382, C. p. 182.

19. Une idéologie désigne, tant chez R. Aron, Althusser que F. Dumont, un système ou un complexe de représentations doté d'un minimum de cohérence.

fait-on des représentations implicites véhiculées dans les pratiques individuelles et collectives ? Pour Gramsci, l'idéologie est une « conception du monde qui se manifeste implicitement dans l'art, dans le droit, dans l'activité économique, dans toutes les manifestations de la vie individuelle et collective . . . »²⁰. Considérons brièvement en quoi il y a une conception du monde implicite dans la langue, l'art et la science.

Contre Manzoni et sa conception instrumentale de la langue, Gramsci affirme une identité entre langue et culture²¹ ; « toute langue, écrit-il, est une conception du monde intégrale, et non seulement un vêtement (vestito) qui s'ajuste indifféremment de la forme et de tout contenu. ». Il y a corrélation entre une langue et la complexité d'une conception du monde²² d'où par exemple les limites du dialecte par rapport à une langue nationale dans l'accès à la culture mondiale et dans l'appréhension de la situation actuelle. Les jacobins ont compris l'importance du processus d'unification linguistique comme condition de la formation d'une volonté collective nationale populaire. D'où l'importance de la question de la langue dans la lutte idéologique :

la langue doit être traitée comme une conception du monde, comme l'expression d'une conception du monde ; le perfectionnement technique de l'expression soit quantitative (acquisition de nouveaux moyens d'expression), soit qualitative (acquisition de nuances dans la signification et d'un ordre syntaxique et stylistique plus complexe) signifie un élargissement et un approfondissement de la conception du monde et de son histoire . . .²³

La critique littéraire a occupé une place importante dans le travail journalistique de Gramsci et dans ses *Cahiers de Prison* ; il s'employait à expliciter la conception du monde implicite dans les œuvres littéraires. Notamment, il montra comment la conception du monde implicite dans l'œuvre pirandellienne²⁴ est subjectiviste et par là s'oppose aux catholiques quoique cette conception du monde ne soit pas « cohérente » et qu'on ne

20. Q. 11, [12], note IV, p. 1380, C. p. 180.

21. Voir : Franco Lo Piparo, *Lingua, Intellettuali, Egeonia in Gramsci*, Bari, Laterza, 1979, 292 p.

22. Q. 11, [12], note III, p. 1377, C. p. 177

23. Q. 5, [131], p. 664.

24. Sur Pirandello : Q. 6, 26, p. 705 ; Q. 9, 134, pp. 1195-1197 ; Q. 14, [15], pp. 1670-1674.

puisse pas en tirer une philosophie. Pourquoi Gramsci s'intéressait-il tant à la littérature populaire sinon parce que le succès d'un livre « indique » (et est souvent le seul indicateur existant) quelle est la « philosophie de l'époque », c.-à-d. quelle masse de sentiments et de conceptions du monde prédomine dans la majorité « silencieuse » »²⁵.

La science elle-même est « une surstructure, une idéologie » ; « nonobstant tous les efforts des savants, [elle] ne se présente jamais comme une notion objective : elle apparaît toujours revêtue d'une idéologie, et concrètement ce qui est science c'est l'union du fait objectif avec une hypothèse qui dépassent le pur fait objectif. »²⁶. La science relève de la culture (d'une conception du monde) non seulement par l'historicité des instruments matériels et logiques de discrimination et d'établissement de la certitude²⁷, mais surtout par les théories ou hypothèses qu'elle formule.²⁸

Cet élargissement du champ idéologique est d'une utilité pédagogique-politique considérable. S'« il ne s'agit pas d'introduire *ex novo* une science dans la vie individuelle de « tout le monde », mais de renouveler et de rendre « critique » une activité déjà existante . . . »²⁹, seule la connaissance du sens commun permettra de vaincre l'inertie des « croyances populaires » et d'utiliser politiquement certains éléments comme cet « esprit de scission » (ou « instinct de classe ») caractéristique du folklore³⁰. La catégorie d'implicite permet aussi l'analyse des phénomènes de « dissonance » entre la conception du monde explicite (rationalisation) et la conception du monde implicite (dans la pratique des individus et des collectivités³¹), en d'autres termes entre la conception déclarée et la conception réelle ou

25. Q. 5, [54], p. 587.

26. Q. 11, [38], p. 1457-1458, C. pp. 254-255.

27. Q. 11, [37], pp. 1455-1456, C. pp. 252-253.

28. Gramsci prend comme exemple la théorie atomique, Q. 11, [30], pp. 1444-1445, C. p. 242.

29. Q. 11, [12], note IV, p. 1383, C. pp. 182-183.

30. L'activité formative de l'État doit inclure l'enseignement du folklore pour le dépasser ; Q. 27, [1], p. 2314.

31. « Tout État a « deux » philosophies celle qui s'énonce dans des formules et est un simple art de gouverner, et celle qui s'affirme avec l'action et est la philosophie réelle, c'est-à-dire l'histoire. Le problème est de voir dans quelle mesure ces deux philosophies coïncident ou divergent. », Q. 1, [87], p. 88.

effective³². Le chercheur sera face à des conceptions du monde composées d'éléments disparates et souvent contradictoires qui empêchent l'individu et le groupe de comprendre leur situation et de la transformer :

Quand la conception que l'on a du monde n'est ni critique ni cohérente, mais désagrégée et occasionnelle, on appartient simultanément à une multiplicité d'hommes-masses, la personnalité est composée de façon bizarre : on y trouve des éléments de l'homme des cavernes et des principes de la science la plus moderne et la plus avancée, on y trouve les préjugés de toutes les phases historiques passées avec l'étroitesse de leur localisation, pêle-mêle avec les intuitions d'une philosophie à venir (. . .) Comment est-il possible de penser le présent, et un présent bien déterminé, avec une pensée élaborée pour les problèmes d'un passé souvent bien lointain et bien dépassé ?³³

Philosopher, ce sera dès lors rendre critique sa conception du monde et par là être à même pour un individu et un groupe de comprendre ses tâches et être mieux outillé pour y répondre.

LA DIFFUSIVITÉ³⁴ (L'ASPECT DE MASSE)

Toute idéologie est une conception du monde, mais toute conception du monde n'est pas une idéologie ; il manquera aux « élucubrations individuelles »³⁵ et arbitraires du philosophe « X » le caractère de diffusivité (ou d'expansivité) essentiel à toute idéologie. Il y a des philosophies individuelles mais pas d'idéologie individuelle³⁶ ; cependant notre philosophe « X » participera à une conception du monde implicite (celle de sa pratique) et sa conception explicite sera tributaire de d'autres idéologies.

Toute philosophie, et en particulier la philosophie de la praxis, a un « caractère tendanciel de philosophie de masse »³⁷,

32. Q. 11, [12], note IV, pp. 1378-1379, C. pp. 178-179.

33. Q. 11, [12], notes I et II, pp. 1378-1379 ; C. pp. 178-179.

34. Ce terme emprunté à l'italien « diffusività » est employé dans la traduction Gallimard, p. 182.

35. L'expression est dans Gramsci Q. 15, [25], p. 1782.

36. La philosophie crocienne de la liberté ne devint pas une idéologie, son « absence d'« expansivité » dans les grandes masses, témoigne du caractère restreint, immédiatement pratique de la philosophie de la liberté. », Q. 10, I, [10], p. 1232.

37. Q. 11, [13], p. 1397, C. p. 196.

elle aspire à devenir un nouveau sens commun. C'est par sa diffusion qu'elle devient une idéologie et qu'elle a un efficace :

. . . ce sont les idéologies qui seront alors la « vraie » philosophie puisqu'elles s'avèreront être ces « vulgarisations » philosophiques qui poussent les masses à l'action concrète . . . Elles seront l'aspect de masse de chaque conception philosophique qui, chez le « philosophe » prend des caractères particuliers d'origine littéraire et antihistorique.³⁸

L'EFFICACE³⁹ (L'ASPECT PASSIONNEL)

Ce qui importe n'est pas l'opinion de Pierre, Paul ou Jacques, mais cet ensemble d'opinions qui sont devenues collectives, devenues un élément et une force sociale ; ce sont elles qu'il convient de réfuter . . . sans s'imaginer pour autant que l'on a déjà « détruit » ainsi l'élément et la force sociale correspondants (ce qui serait du rationalisme des Lumières à l'état pur).⁴⁰

Une conception du monde devient une idéologie lorsqu'elle devient « un stimulant à l'action (activité éthico-politique concrète, création d'une nouvelle histoire) », c'est-à-dire lorsque le rapport théorie/pratique atteint cette unité caractéristique de la « foi ». Cette unité confère aux croyances populaires ce caractère de « compacité granitique », c'est-à-dire « la même énergie que les forces matérielles ». ⁴¹

La « prédominance idéologique » est une prédominance « émotive »⁴² ; l'idéologie a un efficace, elle fait agir parce qu'elle « élabore » des sentiments et des passions. Dans les « petites notes sur la politique de Machiavel »⁴³, Gramsci décrit les procédés discursifs utilisés par Machiavel et leurs effets ; par le recours à la forme dramatique du mythe, Machiavel combine savoir et sentir, les concepts y sont personnifiés (le « condottiere » est une représentation plastique et anthropomorphe de la volonté collective). « Il semble, écrit Gramsci, que tout

38. Q. 10, II, [2], p. 1242, C. pp. 47-48.

39. Gramsci emploie l'expression à plusieurs reprises, entre autres : « della reale efficienza dei nessi ideologici » (Q. 5, 126, p. 655) ; dans Q. 6, [85], p. 759, il note que la doctrine politique de Dante « non ha avuto nessuna efficacia e fecondità « storico-culturale » ».

40. Q. 11, [15], pp. 1403-1404, C. p. 204.

41. Q. 11, [62], p. 1487, C. 282-283.

42. Dans Q. 7, [103], p. 929 : « . . . il predominio ideologico (o emotivo) . . . ».

43. Q. 13.

le travail « logique » ne soit qu'une réflexion du peuple sur lui-même, un raisonnement intérieur, qui s'opère dans la conscience populaire et qui trouve sa conclusion dans un cri passionné, immédiat. De raisonnement sur elle-même, la passion redevient « affect », fièvre, fanatisme d'action. »⁴⁴. L'instrumentalisation gramscienne de Machiavel vise à faire « sentir » le savoir que Gramsci tire du jacobinisme ; cette « traduction » italienne du jacobinisme est pédagogico-politique, il s'agit pour Gramsci de mettre en mouvement les énergies nécessaires pour la création d'une volonté collective nationale populaire sous la direction du *Prince moderne*, le Parti.

CONCLUSIONS

Nous avons éclairé la définition gramscienne de l'idéologie afin d'en révéler l'originalité (à l'intérieur du marxisme) et le caractère opérationnel. En guise de conclusion nous formulons quelques brèves remarques sur le concept d'organicité et sur le travail du philosophe.

Qu'est-ce qui fait qu'une philosophie soit devenue ou devienne un idéologie alors que la plupart des philosophies des « professionnels » de la philosophie ne dépassent pas le stade des « élucubrations individuelles » et arbitraires ?

Lorsqu'une philosophie devient idéologie, elle devient « réelle »⁴⁵, « ultra-réaliste »⁴⁶, voire une « politique actuelle »⁴⁷. Mais cette idéologie risque de devenir « caduque », traditionnelle et déphasée ; même la philosophie de la praxis⁴⁸ n'échappera pas à cette « caducité de tout système idéologique corrélatif de l'affirmation de la validité historique de tout système, et de sa nécessité propre . . . »⁴⁹. En quoi une philosophie est-elle organique ou nécessaire ? En ce qu'elle est la « catharsis d'une vie pratique donnée »⁵⁰, elle est reflet et compréhension des contradictions de la structure et ce contrairement

44. Q. 13, [1], p. 1556, C. p. 354.

45. Q. 10, II, [28], p. 1266, C. p. 71.

46. Q. 13, [37], p. 1642, C. p. 438.

47. Q. 10, II, [41], [1], p. 1295, C. p. 97.

48. Q. 11, [62], p. 1489, C. p. 284.

49. Q. 13, [10], p. 1570, C. p. 367.

50. Q. 10, I, [10], p. 1231, C. p. 37.

aux autres idéologies (traditionnelles) qui sont des « créations inorganiques parce que contradictoires, parce que visant à concilier des intérêts opposés et contradictoires . . . »⁵¹.

Qu'en est-il du travail du philosophe ? Ce travail a pour point de départ et point d'arrivée le sens commun⁵² ; il s'agit de travailler sur le sens commun afin de le rendre plus cohérent et plus critique :

. . . il s'agit par conséquent d'élaborer une philosophie qui ayant déjà une certaine diffusion, ou diffusivité, du fait qu'elle est liée à la vie pratique et implicite en elle, devienne un sens commun rénové avec la cohérence et le nerf des philosophies individuelles : cela ne peut arriver si n'est pas constamment perçue l'exigence du contact avec les « simples ».⁵³

Par ce travail pédagogique, le sens commun gagne une « valeur intellectuelle » et la philosophie acquiert une valeur historique.

Nous devons dès lors envisager le travail philosophique en termes d'hégémonie philosophique, plus précisément dans le programme gramscien d'une « révolution culturelle et morale » ; le philosophe s'y sent perdu sans ses racines dans l'histoire de la philosophie mais il y trouve quelqu'un à entendre, quelqu'un à qui parler et enfin la philosophie y gagnera-t-elle de la profondeur, car, comme l'écrivait Jacques Beaudry :

Tout se passe comme si on procédait, en philosophie, à un « détournement de fond » au profit de la surface. Tout est extérieur. Nous dissimulons notre fuite du risque de penser l'ici, notre ignorance, notre refus d'assumer ce réel mêlé et difficile ou notre incapacité à saisir ce qu'il y a de plus près de nous, dans le refuge des concepts et sous le fard des catégories importées.⁵⁴

Département de philosophie

Collège de Sherbrooke et Université de Sherbrooke

51. Q. 10, II, [41], note XII, pp. 1319-1320, C. p. 119.

52. Voir : G. Nardone, *op. cit.*, p. 205.

53. Q. 11, [12], note III, pp. 1382-1383, C. p. 182.

54. Jacques Beaudry, « La philosophie comme chantier ou d'abord marche le bois, ensuite tu écriras », *Fragments*, no 1 (octobre 1982), [p. 2].

Théorie de la connaissance, idéologie et *camera oscura* Rétrospective à l'occasion du centenaire de la mort de Karl Marx

Philippe Ranger

Le marxisme cent ans après Marx
Volume 10, numéro 2, octobre 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203229ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/203229ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ranger, P. (1983). Théorie de la connaissance, idéologie et *camera oscura* :
rétrospective à l'occasion du centenaire de la mort de Karl Marx.
Philosophiques, 10 (2), 255–263. <https://doi.org/10.7202/203229ar>

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE, IDÉOLOGIE ET CAMERA OSCURA

Rétrospective à l'occasion du centenaire
de la mort de Karl Marx

par Philippe Ranger

« La production des idées, des représentations, de la conscience », écrit Marx dans les carnets de *l'Idéologie allemande*.

« est . . . le langage de la vie réelle. Ici, la manière d'imaginer et de penser, le commerce intellectuel des hommes apparaissent encore comme l'émanation directe de leur conduite matérielle. Il en va de même de la production intellectuelle, telle qu'elle se manifeste dans le langage de la politique, des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc., d'un peuple. Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais ce sont les hommes réels, œuvrants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et du commerce qui leur correspond jusque dans ses formes les plus étendues. La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient, et l'être des hommes est leur procès de vie réel. Si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs conditions apparaissent sens dessus dessous comme dans une *camera obscura* ce phénomène découle de leur procès de vie historique, tout comme l'inversion des objets sur la rétine provient de son processus de vie directement physique. » (Trad. Rubel, Pléiade III, p. 1056, avec deux retouches grammaticales.)

La *camera obscura* est une méthode dont jadis les dessinateurs se servaient pour copier une scène réelle. Cette méthode est devenue périmée avec l'avènement de la photographie, à l'appareil de laquelle elle a d'ailleurs légué son nom, camera. Selon la méthode ancienne, le dessinateur s'installe dans une véritable chambre, totalement close à la lumière sauf pour un très petit trou. Face au trou, il installe sa feuille sur un chevalet. Les lois

de l'optique font que sur la feuille sera projetée une image (quoique faible et un peu floue), de la scène qui se trouve à l'extérieur du trou, si cette scène est suffisamment lumineuse. L'image sur le papier, toutefois, est renversée, sens dessus dessous, et inversée de droite à gauche. Il ne reste au dessinateur qu'à tracer les contours de l'image au crayon, puis à renverser sa feuille et à la retourner, pour disposer par transparence ou transfert d'une mise en place exacte de la scène réelle.

On voit dans ce passage que la volonté de remettre Hegel sur ses pieds ramène Marx à la théorie platonicienne de l'opinion, ou plus exactement à une inversion de la théorie platonicienne. Avec Marx, il faut chercher l'objet original de la connaissance du côté des forces productives matérielles, et le simulacre trompeur du côté des idées. Comme dans le mythe de la caverne, le sujet de la connaissance, enfermé dans un lieu obscur, tourne le dos à la réalité pour en contempler sur un écran une traduction difforme et floue. Mais ici les images projetées sur l'écran correspondent aux idées, aux lois, à la morale, à la métaphysique. Ce dont elles sont les images, les simulacres produits par les hommes, sont ici la superstructure historique de la société. Les objets réels dont cette superstructure est une copie utilitaire, ce sont les rapports de production. Et tout cela est éclairé par l'être naturel, c'est-à-dire l'économie, le développement des forces productives.

Le parallèle n'est pas accidentel. *La République* comme *l'Idéologie allemande* s'inscrivent dans un projet politique. Dans les deux cas, il s'agit du triomphe dans la Cité du modèle véritable sur les simulacres auxquels s'attachent les hommes, aveuglés par l'opinion. Or, ce projet se construit sur une contradiction. La Cité doit y être prise à la fois comme le lieu de l'ordre, l'exercice humain susceptible de se mouler au modèle authentique, et comme le lieu du désordre, le champ propre de l'opinion ou de l'idéologie. Platon perçoit la contradiction comme une alternative, ouverte à une réponse optimiste ou pessimiste. Optimiste dans la *République*, il écrit :

Eh bien ! Si la foule est justement venue à s'apercevoir que nous lui disons sur le philosophe la vérité, se fâchera-t-elle désormais contre les philosophes, se défiera-t-elle de notre parole quand nous lui disons que jamais il ne peut y avoir de bonheur pour

un État, si ce n'est à condition que ceux qui en auront dessiné l'image soient des peintres se servant du modèle divin ? (VI, 500 de)

Mais rien pour Platon n'est moins assuré que ce *si*. Plus tard, dans le *Théétète*, il prend la position pessimiste :

Des [philosophes], il faut dire d'abord que, dès leur jeunesse, ils ne connaissent pas le chemin qui conduit à l'agora, ni où se trouvent le tribunal, la salle du conseil, ou toute autre salle de réunion publique. Ils n'ont ni yeux, ni oreilles pour les lois et les décrets proclamés ou écrits. (173 cd)

Chez Marx, en revanche, le projet politique est *a priori* optimiste. La *camera oscura*, au contraire de la caverne, doit pour ainsi dire livrer aux hommes la clef pour en sortir. La contradiction interne du projet politique devient ainsi chez Marx un dilemme concernant le statut de ce qu'Engels appellera la conception nouvelle de l'histoire. *Ou bien*, comme Marx l'écrit dans *Le 18 Brumaire* :

Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans des conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants. Et même quand ils semblent occupés à se transformer, eux et les choses, à créer quelque chose de tout à fait nouveau, c'est précisément à ces époques de crise révolutionnaire qu'ils évoquent craintivement les esprits du passé . . . (première page)

Et alors la conception marxiste de l'histoire est, comme tout le reste, un produit de la *camera oscura*. *Ou bien*, *au contraire*, nous sommes assurés de la *vérité* du « principe directeur » du *Manifeste*, tel que le résume Engels dans sa préface en 1888 :

à chaque époque historique, les modes de production et d'échange — et la structure sociale qui en dérive nécessairement — sont les fondements sur lesquels s'édifie l'histoire politique et intellectuelle de l'époque, qui trouve en eux la clef de son explication ; en conséquence, toute l'histoire de l'humanité (depuis la disparition de l'organisation primitive avec la propriété commune du sol et de la terre) est l'histoire de la lutte des classes, lutte entre les exploitants et les exploités, les classes dominantes et les classes opprimées ; l'histoire de cette lutte de classe constitue un déroulement au cours duquel on atteint actuellement le moment où la classe exploitée et opprimée (le prolétariat) ne

peut se libérer du joug de la classe exploitante et dominante (la bourgeoisie) sans libérer du même coup et définitivement toute la société de toute exploitation, de toute oppression, de toutes les différences de classes et de toutes les luttes de classes. (pp. 15-16 in 10/18)

À cause de ce dilemme, dans la théorie marxiste l'idéologie *doit* toujours alterner entre deux figures contradictoires, la figure d'une instance omniprésente, afin de donner à la conception nouvelle de l'histoire son *contenu*, comme dans *Le 18 Brumaire*, et, afin de lui donner son *sens* révolutionnaire, comme dans le *Manifeste*, la figure d'une illusion dont la science est en train de triompher (Engels poursuit d'ailleurs : « Cette idée qui, selon moi, est appelée à marquer pour la science de l'Histoire le même progrès que la théorie de Darwin en sciences naturelles — etc. »). L'image même de la *camera oscura*, qui remonte à 1845, contient en germe les deux figures : côté contenu, « la manière d'imaginer et de penser, le commerce intellectuel des hommes apparaissent encore comme l'émanation directe de leur conduite matérielle » ; côté sens, nous qui parlons, nous reconnaissons la *camera oscura* pour ce qu'elle est parce que, comme continue le texte, « tout au contraire de la philosophie allemande, qui descend du ciel sur la terre, on s'élève ici de la terre au ciel. »

À travers la théorie marxiste court donc sous le titre « idéologie » un fil formé de la torsion l'une sur l'autre de deux conceptions contradictoires. Or, le dilemme dont cela est un symptôme est un dilemme essentiel au succès du marxisme. Un marxiste est toujours quelqu'un qui fait la révolution. Là est l'authentique *Prinzip Hoffnung*, pour reprendre l'heureux titre d'Ernst Bloch. Le marxisme vécu est une idéologie d'espoir parce que c'est une pratique qu'on pose en *sachant* que les conditions contre lesquelles on lutte, pour être dominantes, n'en sont pas moins le moteur même de cette lutte sous laquelle elles finiront donc nécessairement par s'abolir. La révolution, c'est le travail nécessaire des masses pour échapper à la nécessité, c'est le processus historique d'extinction de la lutte des classes par la lutte des classes, c'est le fruit scientifique et efficace de l'idéologie bourgeoise aliénatrice et neutralisante.

Le mythe de la caverne et l'image de la *camera oscura*, disais-je, viennent tous deux illustrer une théorie de la connaissance

et, si l'on ne s'en tenait qu'à l'illustration, il faudrait dire que ces théories sont *étrangères* au principe de l'espoir, qu'elles sont, surtout la seconde, pessimistes. Avant de retourner à nos ambiguïtés, je propose que nous distinguions théorie de la connaissance, épistémologie et gnoséologie. L'épistémologie, bien sûr, est la théorie de la science, et nous venons de voir que le *Prinzip Hoffnung* marxiste implique un postulat épistémologique, ou plutôt un axiome quant au statut épistémologique de la théorie marxiste elle-même. Or, il n'y a d'épistémologie qu'à partir du moment où une théorie de la connaissance reconnaît un statut propre au domaine épistémologique, c'est-à-dire à certaines pratiques ou théories qui se donnent chez nous pour science. De la même façon, je dirais que la gnoséologie est la théorie de la connaissance usuelle, prise selon les termes dans lesquels elle se donne chez nous — à savoir, comme un processus qui reproduit dans un jugement un aspect du monde extérieur au sujet. Il n'y a donc de gnoséologie qu'à partir du moment où une théorie de la connaissance pose la connaissance en général, ou certaine connaissance, dans les termes qui sont ceux de notre *gnôsis*, de notre connaissance usuelle. L'explication du rapport entre ces termes sera alors la tâche propre de cette gnoséologie. Le livre VI de la *République*, par exemple, en enlevant à notre connaissance usuelle le statut d'une connaissance, formule une théorie de la connaissance qui nous interdit la gnoséologie.

Nous interdit aussi la gnoséologie le principe hégélien que tout ce qui est réel est rationnel et que tout ce qui est rationnel est réel, le principe que tout objet de discours est déjà du discours, ce que j'appellerais le postulat dialectique. Or, il nous est loisible de lire dans le sens de ce postulat la citation sur la *camera oscura* ou celle sur le poids dont pèsent les générations mortes sur le cerveau des vivants. Ou même les Thèses sur Feuerbach. Par exemple la première :

Le grand défaut de tout le matérialisme passé (y compris celui de Feuerbach), c'est que la chose concrète, le réel, le sensible, n'y est saisi que sous la forme de *l'objet* ou de *l'intuition*, non comme activité humaine sensible, comme *pratique* ; non pas subjectivement.

La troisième :

La doctrine matérialiste de la transformation par le milieu et par l'éducation oublie que le milieu est transformé par les hommes et que l'éducateur doit lui-même être éduqué . . .

La cinquième :

Peu satisfait du penser abstrait, Feuerbach veut la contemplation ; toutefois, il ne conçoit pas le sensible comme activité *pratique* humaine et sensible.

La sixième :

Feuerbach réduit l'essence de la religion à l'essence *humaine*. Mais l'essence humaine n'est point chose abstraite, inhérente à l'individu isolé. Elle est dans sa réalité, l'ensemble des relations sociales.

La septième :

C'est pourquoi Feuerbach ne voit pas que le «sentiment religieux» est lui-même un produit social et que l'individu abstrait qu'il analyse appartient à une forme de société bien déterminée.

On pourrait donc soutenir la thèse que, si Marx avait voulu, comme il l'annonçait, donner une refonte matérialiste de la dialectique hégélienne, il aurait construit une théorie de la connaissance qui, en vertu du postulat que l'objet du discours est toujours déjà du discours, eusse interdit toute gnoséologie, toute acceptation des termes de la connaissance usuelle. Mais on sait, bien sûr, qu'il y a une gnoséologie chez Marx, un réalisme, ne disons pas vulgaire, mais lettré. Et teinté d'un pessimisme platonicien, d'un pessimisme qui soupçonne, sous la distinction idéologie/science, ou opinion/connaissance, un principe de génération *assurée* du faux. Marx aurait été trop mesuré, et trop lettré, pour n'être pas embarrassé par la théorie du reflet telle qu'on la trouve chez Lénine. Mais je crains qu'il n'eût été simplement révolté qu'on veuille trouver dans les Thèses sur Feuerbach un énoncé du postulat que l'objet de *tout* discours est déjà du discours. Si, en de nombreuses occasions, Marx est prêt à exploiter ce postulat comme instrument *ad hoc*, si la conscience qu'il en a tient pour quelque chose dans la réserve qui l'incite à toujours laisser les questions de gnoséologie à l'arrière-plan (contrairement par exemple à Engels), il n'en reste pas moins qu'il rejette le postulat dialectique comme principe et que, s'il ne s'embarrasse pas de bien définir sa gnoséologie, il s'embarrasse encore

moins d'éviter d'en avoir une. En un sens, donc, il méritait celle que ses successeurs ont donnée à ses théories.

S'il n'avait connu le postulat dialectique, Marx n'aurait pu suivre la voie qui donne la *Critique de la philosophie politique de Hegel*, l'*Idéologie allemande*, les *Thèses* ou la *Misère de la philosophie*. Mais, en revanche, sans rejeter le postulat dialectique, il n'aurait pu atteindre le *Prinzip Hoffnung*. Ici, toutefois, ce n'est plus *pour lui* qu'il s'agit d'un dilemme ; c'est à nous seuls de relever l'ambiguïté. Au fur et à mesure que Karl Marx se libère du jeune Marx, il perd le souci d'exposer une théorie de la connaissance, quelle qu'elle soit, pour se donner entièrement à celui de fonder une théorie révolutionnaire. Ce qui importe, ce n'est plus d'interpréter le monde, mais de le transformer. La coupure historique que représentent les *Thèses* comme programme théorique dépend comme *coupure* d'un *a priori* qui est aussi l'*a priori* du contenu des thèses : la nouvelle conception de l'histoire, ce qui deviendra la science marxiste, ne sera pas de la spéculation, elle sera la leçon imposée à la pratique révolutionnaire par l'ère industrielle elle-même. C'est ici, et non quant au postulat dialectique, que Marx veut bien tenir de Hegel.

Nous savons que cet *a priori* est épistémologique ; la coupure, chez Marx, se donne bel et bien comme épistémologique. Mais cette épistémologie *a priori*, cette épistémologie spontanée, quelle est-elle ? Contre le triomphalisme bureaucratique prussien, chez Hegel, et bientôt contre l'économisme empiriste non moins bourgeois, chez les penseurs anglais, l'épistémologie de Marx est une *revendication*, une protestation qui veut métaboliser ce matériel pour donner du muscle théorique à un squelette fait presque exclusivement d'espoir : espoir rousseauiste des communistes, espoir luthérien des masses prolétaires, espoir baconien des intellectuels engagés. En prenant les écrits de Marx au pied de la lettre, en prenant pour une épistémologie dogmatique ce qui est une revendication, en prenant pour une interprétation scientifique ce qui est une volonté de transformation révolutionnaire, le marxisme orthodoxe s'est construit sous le nom d'épistémologie marxiste sa propre *camera oscura*.

En fait, le trait dominant de toute la théorie de la connaissance de Marx, c'est son état embryonnaire. On peut blâmer

l'orientation adoptée par la tradition marxiste dans ses extrapolations subséquentes. Mais on ne peut pas la blâmer d'avoir extrapolé ; les textes fondateurs ne donnaient guère matière à une méthode plus prudente. Si l'on cherche à faire un bilan, donc, des positions de Marx en théorie de la connaissance sans celles de ses successeurs, on trouve chez lui, dans les années qui suivent immédiatement la coupure de 1845, beaucoup de revendications épistémologiques, en général non publiées. Mais comme épistémologie réelle on ne trouve guère plus que cette épistémologie spontanée, mélange d'hégélianisme en histoire et de baconisme en science, qui sert à poser la nouvelle conception de l'histoire comme un produit de l'histoire elle-même, et comme un produit pratique plutôt que spéculatif. En gnoseologie on retrouve une position mesurée, point trop affirmée, qui joint au réalisme lettré de l'époque un souvenir du pessimisme platonicien, retrouvé à travers, et contre, l'optimisme hégélien. En bonne logique, tout cela devrait s'appuyer sur une théorie de la connaissance situant et critiquant l'épistémologie, même spontanée, comme la gnoseologie, même prudente. En fait, tout cela s'appuie sur un souci pratique, caractérisé par le *Prinzip Hoffnung*.

On se tromperait si l'on croyait que l'espoir théorique ouvert par Marx à partir de 1845 est très éloigné de l'espoir politique du mouvement communiste d'avant Marx. Au contraire, c'est sans doute l'adhésion à l'espoir communiste (ce qui n'est pas la même chose que l'adhésion au mouvement) qui a permis à Marx et Engels en 1845 de devenir mieux que des jeunes Hégéliens en rupture de ban. Le *Prinzip Hoffnung* de la théorie marxiste fait appel à l'optimisme de Fourier, au sentiment foncier de Proudhon pour l'injustice, à la perspective de Rousseau centrée sur le renversement, et à son sens de la coupure. Philosophiquement, ce principe d'espoir allie Platon et Bacon et impose en théorie de la connaissance une contradiction ouverte, comme on l'a vu. C'est pourquoi il n'y a pas explicitement de théorie de la connaissance chez Marx, mais en son lieu une autre théorie — aporétique et toujours embryonnaire — la théorie de l'idéologie.

Le plus clair de cette théorie manquante de la connaissance, c'est Engels qui l'a résumé dans son *Ludwig Feuerbach* :

La conception marxiste de l'histoire et de l'idéologie « met fin à la philosophie dans le domaine de l'histoire tout comme la conception dialectique de la nature rend tout aussi inutile qu'impossible toute philosophie de la nature. Partout, il ne s'agit plus d'imaginer dans sa tête des rapports, mais de les découvrir dans les faits. » (Page pénultième.)

En théorie de la connaissance, il faut admettre que ce sera *contre* la visée de Marx qu'on fera ce qu'on peut faire de mieux avec les textes de Marx : s'inspirer de l'élan critique et de la souplesse dialectique qui marquent, plutôt que sa théorie de l'idéologie, ses analyses des idéologies savantes, écrites entre 1843 et 1848, c'est-à-dire ses applications tacites du postulat dialectique.

Si au contraire on veut suivre Marx, on se taira tout simplement sur la théorie de la connaissance. Et même sur son substitut, la théorie de l'idéologie. Car cette figure de la *camera oscura* qu'on observe de l'extérieur est une conséquence directe des contradictions dont nous venons de faire une liste sommaire. La *camera oscura* et son envers, le « continent histoire », représentent une consigne irréalisable pour la théorie marxiste. Le marxisme qui craint d'être une idéologie craint d'être lui-même.

Département de philosophie
Collège André-Laurendeau

Marx, Bloch et l'utopie

Guy Bouchard

Le marxisme cent ans après Marx
Volume 10, numéro 2, octobre 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203230ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/203230ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bouchard, G. (1983). Marx, Bloch et l'utopie. *Philosophiques*, 10 (2), 265–288.
<https://doi.org/10.7202/203230ar>

Résumé de l'article

Que Marx n'ait pas une haute opinion de l'utopie, l'inventaire de ses oeuvres le confirme tout en permettant de nuancer sa position et surtout de montrer qu'elle relève d'une double stratégie de dénomination et de combat. Or c'est plutôt d'une stratégie théorique que relèvent les études de l'utopie, et c'est cette stratégie théorique qui permet de comprendre que Bloch puisse se réclamer de Marx tout en accordant, à l'utopie, une fonction fondamentale et essentiellement positive.

MARX, BLOCH ET L'UTOPIE

par Guy Bouchard

RÉSUMÉ. Que Marx n'ait pas une haute opinion de l'utopie, l'inventaire de ses œuvres le confirme tout en permettant de nuancer sa position et surtout de montrer qu'elle relève d'une double stratégie de dénomination et de combat. Or c'est plutôt d'une stratégie théorique que relèvent les études de l'utopie, et c'est cette stratégie théorique qui permet de comprendre que Bloch puisse se réclamer de Marx tout en accordant, à l'utopie, une fonction fondamentale et essentiellement positive.

ABSTRACT. Does Marx really think that utopia is a reactionary chimera? A survey of his works shows that such is the case, though one ought to take into account a possible transitory revolutionary role of utopia, and that his concern for utopia stems from a denominative strategy and a strategy of struggle, whereas most studies of utopia belong to a theoretical strategy. It is this theoretical strategy which allows Ernst Bloch to stress the fundamentally positive role of utopia while pretending to be faithful to Marx's philosophy.

On le sait : auprès de Marx comme d'Engels l'utopie n'avait pas bonne presse.

The polemics of Marx and Engels have resulted in the term "utopian" becoming used, both within Marxism and without, for a socialism which appeals to reason, to justice, to the will of man to remedy the maladjustments of society, instead of his merely acquiring an active awareness of what is "dialectically" brewing in the womb of industrialism. All voluntaristic socialism is rated "utopian". (Buber 1950 : 9)

Et ce socialisme utopique de Proudhon, de Saint-Simon ou de Fourier, dans la mesure où il s'oppose au socialisme scientifique de Marx et d'Engels, se caractériserait implicitement par sa non-scientificité, par son attrait pour les chimères de cabinet bien à l'abri du ressac de l'histoire. Le socialisme non utopique devrait-

il dès lors être considéré comme une forme de réalisme rivée au pouls du présent ? Méfions-nous des oppositions trop simples. Bloch nous rappelle qu'on « a besoin de la longue-vue la plus puissante, celle de la conscience utopique la plus aiguë, pour pénétrer la proximité la plus proche » (1977B : 21), que « l'unique prise en considération des faits est peu réaliste, que la réalité elle-même n'a pas dit son dernier mot, qu'elle doit encore se déployer et qu'elle confine à l'ad-venant, au bourgeonnement et à l'éclatement » (1977B : 238). Opposer à l'utopie la science et la vérité (marxistes) relèverait également de la courte vue. Tout d'abord parce que les socialistes dits utopiques sont l'objet d'un renouveau d'intérêt qui ne saurait être réduit à une passion morbide pour « l'erreur » ou les chimères révolues, comme en témoignent, entre autres, l'ouvrage de Buber et celui de Desanti (1971). Mais aussi parce que le marxisme, en plus de s'être inspiré de certaines idées du socialisme utopique¹, serait lui-même plus ou moins imprégné d'utopie² ; dans les termes de Duveau (p. 37) :

Disciple de Hegel, Marx est un dialecticien ; disciple de Smith et de Ricardo, il est un utopiste (. . .) Si Marx n'a pas bâti de cité idéale, s'il n'a pas fabriqué d'utopie, c'est parce que l'animait la conception très utopique d'un monde dans lequel la dynamique propre de l'économie comportait une certaine perfection.

Si l'utopie se caractérise par la non-scientificité, voire par la simple fantaisie, faudrait-il dès lors en dire autant de la pensée de Marx ? Ici encore, en laissant entendre que Marx a remis l'utopie sur ses pieds, en soulignant que c'est à Marx « que le travail de l'intention la plus intrépide doit de s'être inséré dans l'événement du monde, c'est de lui que date *l'unité de l'espérance et de la connaissance du processus*, bref, le réalisme », Bloch (1982 : 214) nous invite à méditer la compatibilité de l'utopie et du réalisme. Toute opposition rigide entre l'utopie et le marxisme relèverait donc, d'après Bloch, de la simplification outrancière.

-
1. « Il semble, en effet, à première vue, que quasiment toutes les idées que l'on considère comme caractéristiques de cette doctrine qui se désigne elle-même sous le nom de « socialisme scientifique » (. . .) se retrouvent déjà dans la littérature socialiste antérieure, même si ces idées n'ont jamais été exprimées par un seul auteur dans une telle combinaison » : Kolakowski 1978 : 115.
 2. Cf. Buber 1950 ; Duveau 1961 : 22-60, 192 ; Freund 1981 : 17-20 ; Kateb 1972 : 268 ; Mannheim 1956 : 196-209 ; Manuel 1966 : 69 ; Polak 1961 : I. 262-290 ; Richter 1972 : 1, 68 ; Tillich 1966 : 298.

Reste-t-il en cela fidèle à Marx ? Y a-t-il, de l'utopie, une conception non péjorative authentiquement marxiste ? Notre réponse comportera trois étapes : un relevé de l'emploi du mot utopie par Marx, une esquisse de la problématique de l'utopie en général et un exposé de la façon dont Bloch lie sa conception de l'utopie à la pensée de Marx.

1. MARX ET L'UTOPIE : UNE RHÉTORIQUE DE COMBAT

Si les allusions aux doctrines et aux auteurs « utopiques » sont relativement fréquentes dans l'œuvre de Marx, le mot même d'utopie, qu'il s'agisse de sa forme nominale ou de sa forme adjectivale, y est peu employé. Recensons pourtant ses principales occurrences en désignant les différents textes par des lettres majuscules et les passages tirés de ces textes par des chiffres.

Dans *Misère de la philosophie*, nous lisons d'abord ceci (A. 1) :

La théorie des valeurs de Ricardo est l'interprétation scientifique de la vie économique actuelle : la théorie des valeurs de M. Proudhon est l'interprétation utopique de la théorie de Ricardo. (1964 : 339)

Un peu plus loin (A.2), Marx déclarera que vouloir les justes proportions des siècles passés avec les moyens de production de notre époque, c'est être « réactionnaire et utopiste » (1964 : 361). Par ailleurs (A.3), si les économistes sont les représentants scientifiques de la bourgeoisie, socialistes et communistes sont les théoriciens du prolétariat ; or, tant que celui-ci n'est pas assez développé,

ces théoriciens ne sont que des utopistes qui, pour obvier aux besoins des classes opprimées, improvisent des systèmes et courent après une science régénératrice. Mais à mesure que l'histoire marche et qu'avec elle la lutte du prolétariat se dessine plus nettement, ils n'ont plus besoin de chercher de la science dans leur esprit, ils n'ont qu'à se rendre compte de ce qui se passe devant leurs yeux et de s'en faire l'organe. Tant qu'ils cherchent la science et ne font que des systèmes, tant qu'ils sont au début de la lutte, ils ne voient dans la misère que la misère, sans y voir le côté révolutionnaire, subversif, qui renversera la société ancienne. Dès ce moment, la science produite par le mouvement historique, et s'y associant en pleine connaissance de cause, a cessé d'être doctrinaire, elle est devenue révolutionnaire. (1964 : 433)

Un dernier passage enfin (A.4) signale que malgré les économistes, qui veulent que les ouvriers restent dans la société telle

qu'elle est et qu'ils l'ont scellée dans leurs manuels, et malgré les socialistes, qui veulent que les ouvriers abandonnent cette société pour entrer dans celle qu'ils leur ont préparée avec prévoyance, malgré, donc, « les manuels et les utopies », les coalitions n'ont pas cessé de progresser au rythme de l'industrie moderne (1964 : 488-489). Le sens du mot utopie, dans ces passages, est éclairé autant par les disjonctions que par les conjonctions de termes. Ainsi, en A. 1, c'est par disjonction qu'il nous faut comprendre que l'interprétation utopique (de Proudhon) est non scientifique. En A. 2, la conjonction associe l'utopie à la réaction. Le passage suivant (A. 3) est plus complexe. On y voit d'abord poindre un usage dénomiatif du mot utopie : les théoriciens (socialistes et communistes) du prolétariat sont utopistes tant que celui-ci n'est pas suffisamment développé. Mais qu'est-ce qui caractérise ces théoriciens utopistes ? Dans une première étape, le théoricien est non scientifique, il improvise des systèmes et court « après une science régénératrice » localisée dans son esprit. Cependant, l'histoire avance, et le théoricien qui s'associe consciemment à son mouvement acquiert une science non plus doctrinaire mais révolutionnaire. Faut-il comprendre que le théoricien utopiste était par ailleurs un savant, quoique doctrinaire ? Cela pourrait compromettre la disjonction initiale du savant et du théoricien sans que le mouvement historique suffise à expliquer ce renversement, qui est par contre parfaitement légitime dans le cas de la science révolutionnaire. Lisons en cette difficulté la nécessité d'une dénomination plus adéquate : celle que fournira l'opposition entre le socialisme utopique et le socialisme scientifique. Et concluons qu'en ce texte le théoricien utopiste occupe une position préscientifique caractérisée par la production de systèmes imaginaires (c'est-à-dire, dans les termes de Marx : improvisés en esprit, doctrinaires plutôt que révolutionnaires). En A. 4 enfin, l'opposition entre économistes et socialistes équivaut à une opposition entre science et utopie, puisque les économistes sont les représentants scientifiques de la bourgeoisie (A. 3) ; mais cette science est conservatrice, tandis que l'utopie des socialistes promeut une société imaginaire (dans les termes de Marx : une société nouvelle préparée avec prévoyance) dont nous ne pouvons décider, à ce stade, si elle s'apparente à la non-science ou à la pré-science.

De « La critique moralisante ou la morale critique », deux passages seulement retiendront notre attention. L'un (B.1) souligne que les principes et théories établis par les écrivains bourgeois au cours de leur lutte contre la féodalité furent l'expression théorique du mouvement pratique, expression « plus ou moins utopiste, dogmatique, doctrinaire, suivant qu'elle appartenait à une phase plus ou moins développée du mouvement réel » (1947 : 163), tandis que le second (B.2) rapporte que selon Heinzen les distinctions d'Engels entre le vrai socialisme et le communisme, entre les systèmes communistes utopistes et le communisme critique, ne seraient que trahison et astuce (1947 : 164). Dans le premier cas, l'utopie est conjointe au dogme et à la doctrine et disjointe du réalisme entendu au sens de correspondance avec le mouvement réel. Dans le second, outre son rôle de dénomination, l'adjectif « utopiste » renvoie disjonctivement à la phase non critique du communisme : cependant, dans la mesure où Marx se contente de rapporter cette distinction sans l'assumer expressément, il n'en sera pas tenu compte dans le bilan final.

Dans le *Manifeste du parti communiste*, le socialisme petit-bourgeois, qui, en dépit d'une analyse sagace des contradictions inhérentes au régime de la production moderne, veut rétablir l'ancien régime de propriété et l'ancienne société, est qualifié de « réactionnaire et utopique » (C.1 ; 1962 : 51). Toute une section (C.2 ; 1962 : 57-60) est ensuite consacrée au socialisme et au communisme « critico-utopiques » : des systèmes comme ceux de Saint-Simon, de Fourier ou d'Owen substituent à l'activité sociale leur propre ingéniosité ; tout en ayant conscience de défendre les intérêts de la classe ouvrière, ils se croient eux-mêmes au-dessus de tout antagonisme de classes et s'adressent à toute la société, mais surtout à la classe régnante ; repoussant toute action politique, ils s'adonnent à la peinture imaginaire de la société future ; si leurs écrits renferment des éléments critiques qui constituent des matériaux de grande valeur pour éclairer les ouvriers, leurs propositions positives n'ont encore « qu'un sens purement utopique » ; plus la lutte des classes s'accroît, moins ces systèmes ont de valeur pratique, et les épigones qui « continuent à rêver la réalisation expérimentale

de leurs utopies sociales », la construction de « châteaux en Espagne », deviennent des « socialistes réactionnaires ou conservateurs ». L'utopie, en plus de servir ici de dénomination, se caractérise donc par sa prédilection pour les systèmes imaginaires et par sa chute dans la réaction ou le conservatisme.

En 1848, dans « Le débat social sur l'Association démocratique » (D ; 1976 : 538), Marx écrit :

German communism is the most determined opponent of all utopianism, and far from excluding historical development in fact bases itself upon it (. . .)

Le trait mis disjonctivement en évidence par cette déclaration, c'est celui du non-réalisme entendu comme aveuglement au développement historique.

Deux années plus tard, à propos d'un ouvrage d'Émile de Girardin, Marx et Engels écrivent que la grande bourgeoisie, qui vit déjà dans ce qui est pour elle le meilleur des mondes possibles, méprise naturellement "the utopia of a best of worlds" (E. 1 ; 1978 : 331) ; par ailleurs, soulignent-ils, dès que Girardin veut transformer les relations sociales, il doit s'attaquer directement à la propriété privée, "he has to become a revolutionary and to give up his whole utopia" (E. 2 ; 1978 : 336). La première de ces remarques met l'accent sur l'aspect imaginaire de l'utopie (« l'utopie du meilleur des mondes » est commutable avec « le rêve du meilleur des mondes »), tandis que la seconde insiste sur son caractère non révolutionnaire.

Dans *Les luttes de classe en France* (F), après avoir signalé que les socialistes petits-bourgeois deviennent des éclectiques ou des adeptes du socialisme doctrinaire « qui a été l'expression théorique du prolétariat aussi longtemps que celui-ci ne s'était pas encore assez développé pour devenir un mouvement historique libre indépendant », Marx ajoute :

Ainsi, pendant que l'utopie, le socialisme doctrinaire qui subordonne l'ensemble du mouvement à un de ses moments, qui met à la place de la production commune, sociale, l'activité cérébrale du pédant individuel et dont la fantaisie supprime la lutte révolutionnaire des classes avec ses nécessités, au moyen de petits artifices ou de grosses sentimentalités, pendant que ce socialisme doctrinaire qui se borne au fond à idéaliser la société actuelle,

à en reproduire une image sans aucune ombre et qui veut faire triompher son idéal contre la réalité sociale ; alors que le prolétariat laisse ce socialisme à la petite bourgeoisie, alors que la lutte de différents systèmes entre eux fait ressortir chacun des prétendus systèmes comme le maintien prétentieux d'un des points de transition du bouleversement social contre un autre point, — le prolétariat se groupe de plus en plus autour du socialisme révolutionnaire, autour du communisme auquel la bourgeoisie elle-même a donné le nom de Blanqui. Ce socialisme est la déclaration permanente de la révolution, la dictature de classe du prolétariat, transition nécessaire pour arriver à la suppression de tous les rapports de production sur lesquels elles reposent, à la suppression de toutes les relations sociales qui correspondent à ces rapports de production, au bouleversement de toutes les idées qui émanent de ces relations sociales. (1962 : 182-183)

Doctrinaire, idéaliste, c'est-à-dire s'en tenant à des solutions imaginaires, et non révolutionnaire : telles sont les caractéristiques de l'utopie dans ce texte.

De la *Contribution à la critique de l'économie politique*, deux passages sont pertinents à notre propos.

G.1 : Les utopistes qui veulent la marchandise, mais non l'argent, qui veulent la production fondée sur l'échange privé sans les conditions nécessaires de cette production, sont donc conséquents lorsqu'ils « suppriment » l'argent non pas seulement sous sa forme tangible, mais dès qu'il apparaît sous sa forme éthérée et chimérique de mesure des valeurs. (1966A : 44)

G.2 : Ce qui distingue ces socialistes des apologistes de la bourgeoisie, c'est d'une part le sentiment des contradictions du système, d'autre part leur utopisme qui les empêche de comprendre la différence entre la forme réelle et la forme idéale de la société bourgeoise et les pousse à se lancer dans cette entreprise vaine, de vouloir réaliser de nouveau eux-mêmes l'expression idéale, l'image transfigurée de la société bourgeoise, qui n'est que le reflet que la réalité donne d'elle-même. (1966A : 225)

Ces deux textes se complètent mutuellement. Le second, en fait, est un fragment de la version primitive de la *Contribution*. Or si l'on note que son contexte immédiat fait référence à l'argent qui fausse la valeur d'échange originelle ainsi qu'à la solution préconisée par Proudhon à cet égard, on voit se préciser la fonction dénomminative du mot « utopistes » dans le premier passage

(les utopistes = les socialistes utopistes) ainsi que le caractère imaginaire lié aux prétentions des utopistes, caractère que seuls les guillemets entourant le verbe supprimer manifestent dans le premier cas, mais que l'opposition entre la forme réelle et la forme idéale de la société bourgeoise ainsi que l'allusion à l'image transfigurée de cette dernière rendent plus évident dans le second.

L'opposition entre système imaginaire et tendance réelle se retrouve dans *Herr Vogt*. À la place de la doctrine de la Ligue communiste, dit Marx,

We proposed the scientific study of the economic structure of bourgeois society as the only tenable theoretical foundation. Furthermore, we argued in popular form that it was not a matter of putting some utopian system into effect, but of conscious participation in the historical process revolutionising society before our very eyes. (H. 1, 1981 : 79)

À noter l'association, par disjonction, des traits « non scientifique » et « non réaliste » à la caractérisation de l'utopie. Un peu plus loin (1981 : 90), Marx admet avoir, dans le *Manifeste*, critiqué et, si l'on y tient, « ridiculisé » les utopismes socialistes et critiques, ce qui fait jouer, cette fois, la fonction dénomminative du terme.

Dans une note du premier tome du *Capital*, Marx précise qu'il a rendu compte ailleurs avec plus de détails de « l'utopie d'une « monnaie ou bon de travail » dans le mode actuel de production » (I, 1959 : 104) : renvoi synecdochique à la notion de « système imaginaire », où l'imaginaire ressemble à s'y méprendre au chimérique.

La guerre civile en France contient deux passages qu'en raison de leur importance nous transcrivons intégralement malgré leur longueur.

J.1 : La classe ouvrière n'espérait pas des miracles de la Commune. Elle n'a pas d'utopies toutes faites à introduire par décret au peuple. Elle sait que pour réaliser sa propre émancipation et avec elle cette forme de vie plus haute à laquelle tend irrésistiblement la société actuelle de par sa structure économique même, elle aura à passer par de longues luttes, par toute une série de processus historiques, qui transformeront complètement les circonstances et les hommes. Elle n'a pas à réaliser d'idéal mais seulement à

libérer les éléments de la société nouvelle que porte dans ses flancs la vieille société bourgeoise qui s'effondre. (1953 : 46)

Le caractère imaginaire de l'utopie (espérer des miracles, vouloir réaliser un idéal), son aspect de système (les utopies *toutes faites*) et sa position non réaliste (non-coïncidence avec la tendance) sont particulièrement mis en évidence dans ce texte.

J.2 : Les fondateurs de sectes utopiques, tout en annonçant, par leur critique de la société de leur temps, le but du mouvement social, l'abolition du salariat et de toutes ses conditions économiques de domination de classe, ne trouvaient ni dans la société même les conditions matérielles de sa transformation, ni dans la classe ouvrière le pouvoir organisé et la conscience du mouvement. Ils essayaient de pallier les conditions historiques du mouvement par des tableaux et des plans chimériques d'une nouvelle société ; en propager l'idée leur paraissait le véritable moyen de salut. À partir du moment où le mouvement de la classe ouvrière devient une réalité les chimères utopiques s'évanouirent non point parce que la classe ouvrière avait abandonné le but indiqué par les utopistes, mais parce qu'elle avait découvert les moyens d'en faire une réalité. À la place de ces utopies, apparaissent une perception réelle des conditions historiques du mouvement et une organisation militaire de plus en plus forte de la classe ouvrière. Mais les deux fins dernières du mouvement qu'avaient proclamées les utopistes sont celles que proclament la révolution parisienne et l'Internationale. Seuls les moyens diffèrent, et les conditions réelles du mouvement ne se perdent plus dans les nuages des fables utopistes. Ces amis condescendants du prolétariat, en bavardant sur les tendances socialistes hautement proclamées par cette révolution, ne sont donc pas les dupes de leur propre ignorance. Ce n'est pas la faute du prolétariat parisien si, pour ces gens-là, les créations utopiques des prophètes du mouvement ouvrier représentent encore la « Révolution sociale », autrement dit, si la Révolution sociale est toujours « utopique » pour eux. (1953 : 225)

Le caractère préscientifique de l'utopie reçoit dans ce texte d'importantes précisions : essentiellement, l'utopie a peut-être le même but que le mouvement révolutionnaire mais, non réaliste, elle utilise de mauvais moyens, se contentant de construire des systèmes imaginaires dont le caractère chimérique est ici fortement souligné.

Enfin, dans une lettre à Sorge, Marx associe le socialisme utopique à de « continuel jeu d'imagination sur la structure de la société future », et, ajoute-t-il, « il est naturel que l'utopisme, qui *avant* le temps du socialisme matérialiste critique contenait celui-ci en germe, ne puisse plus être que niais, maintenant où il vient *après coup*, niais, fade et foncièrement réactionnaire » (K, 1966B : 124). Autrement dit, selon qu'il se situe avant ou après le socialisme scientifique, le socialisme utopique est préscientifique ou réactionnaire.

Dressons maintenant le bilan synoptique de cette enquête :

	dénomina- tion	non scienti- fique	prés- scienti- fique	système imagi- naire	dogme, doc- trine	non réa- liste	non révolu- tionnaire	réac- tion- naire	conser- vateur
A.1		+							
A.2								+	
A.3	+		+	+	+				
A.4		+	+	+					
B.1					+	+			
C.1								+	
C.2	+			+				+	+
D						+			
E.1				+					
E.2							+		
F				+	+		+		
G.1	+			+					
G.2	+			+					
H.1		+		+		+			
H.2	+								
I				+					
J.1				+		+			
J.2			+	+		+			
K	+		+	+				+	

La multiplicité apparente des traits qui caractérisent l'utopie résulte surtout du fait que les textes recueillis proviennent de contextes et d'époques différents. En fait, tous ces traits ren-

voient à deux fonctions : une fonction linguistique de dénomination et une fonction rhétorique de démarcation agonique. Or les huit traits (sur neuf) qui caractérisent cette dernière sont partiellement redondants. Par exemple, comme l'a montré l'interprétation des textes A.3 et F, la notion de système doctrinaire peut être subsumée par celle de système imaginaire. Par ailleurs, l'aspect réactionnaire et l'aspect conservateur de l'utopie sont deux modalités de son caractère non révolutionnaire. Il en résulte que, d'après l'ensemble de ces textes, l'utopie est un système imaginaire, donc non réaliste et partant non révolutionnaire, qui, sans être scientifique, apparaît comme pré-scientifique lorsqu'il précède le mouvement révolutionnaire, mais comme réactionnaire dans le cas inverse. Or dans la mesure où elle connote cette conception, la fonction dénomminative de l'utopie est subordonnée à sa fonction rhétorique : qualifier une secte socialiste d'utopique c'est, au mieux, souligner son caractère préscientifique (bien mis en évidence par Dangeville 1976) et, au pire, l'accuser implicitement de se complaire dans le royaume des chimères. Dans les deux cas, il s'agit d'un acte politique qui a permis au communisme de Marx et d'Engels de prévaloir sur ses concurrents (Buber 1950 : 2-5). Il en résulte que toute tentative pour présenter quelque chose comme un marxisme utopique ou une utopie marxiste devrait s'apparenter à l'« oxymore ». C'est pourtant à une tentative de ce genre que nous convie Ernst Bloch. Cependant, afin de mieux comprendre, en les mettant en perspective, les positions de Marx et de Bloch, arrêtons-nous un moment à la problématique globale de l'utopie.

2. L'UTOPIE : PROBLÉMATIQUE D'ENSEMBLE

Notre esquisse de cette problématique utilisera deux sources : d'une part quelques ouvrages de références reconnus, d'autre part un échantillon de textes qui reflètent des conceptions typiques de l'utopie. Tandis que les premiers s'efforcent de rendre compte de la diversité des emplois du terme, les seconds préconisent chacun une conception bien déterminée.

L'article « Utopie » du *Vocabulaire* de Lalande (1976 : 1178-1181) relève de la première catégorie. Trois acceptions du mot utopie y sont présentées. La première correspond au nom donné par Thomas More à l'île dans laquelle il a fait vivre « un peuple

parfaitement sage, puissant et heureux, grâce aux institutions idéales dont il jouit ». Extension de celle-là, la seconde regroupe « tous les tableaux représentant, sous la forme d'une description concrète et détaillée (et souvent même comme un roman), l'organisation idéale d'une société humaine ». Quant au troisième sens, celui d'un « idéal politique ou social séduisant, mais irréalisable, dans lequel on ne tient pas compte des faits réels, de la nature de l'homme et des conditions de la vie », il est nettement péjoratif. De plus, dans ses observations, Lalande fait état d'une méthode utopique qui consisterait à représenter un état de choses fictif comme réalisé d'une manière concrète, afin d'en juger les conséquences, et il relie cette méthode au rôle de l'hypothèse scientifique ainsi qu'à la méthode des types. La première et la troisième acception correspondent respectivement aux deux stratégies que l'étude des textes de Marx nous a permis d'identifier : la stratégie linguistique de dénomination et la stratégie rhétorique de démarcation-dévaluation. La seconde acception cependant, ainsi que l'observation de Lalande, relèvent d'une troisième stratégie que nous nommerons théorique et dont elles expriment d'ailleurs des variantes différentes : dans le premier cas en effet le thème sociopolitique idéaliste est mis en évidence, tandis que dans le second il est débordé par ce qui n'est rien de moins qu'un mode de pensée. Non pas simple étiquette (fonction dénominative) ni arme idéologique (fonction rhétorique), l'utopie au sens théorique sera donc un outil conceptuel utile à la description et à la compréhension de certains phénomènes.

Dans un article de l'*Encyclopédie des sciences sociales* (1954 : 200-203), Karl Mannheim relève deux acceptions du mot utopie. Dans le premier cas il désigne des œuvres littéraires qui évoquent une société ou un état "free from human imperfections". Dans le second, il s'agit d'un état d'esprit qui non seulement est en désaccord avec la situation immédiate et la dépasse, mais surtout tend, au niveau de l'action, à ébranler l'ordre des choses, alors que par opposition les idées transcendantes qui ne mettent pas en cause l'ordre existant relèvent de l'idéologie. Ces deux conceptions relèvent de la stratégie théorique liée au thème sociopolitique idéalisé, mais la seconde, dans la mesure où elle souligne le rôle de l'imaginaire socialement *actif*, s'oppose à la première comme le pragmatique au spéculatif.

Selon Roger Emerson (1973), les écrits utopiques sont tantôt des visions de systèmes sociaux bons et peut-être à notre portée, tantôt des fantaisies décrivant une perfection désirable mais hors d'atteinte. Dans les deux cas, la société imaginaire est évidemment meilleure que toute société existante. L'utopie, ajoute l'auteur, a joué plusieurs rôles et a emprunté "almost every literary form — travels, letters, visions, dialogues, novels, treatises, and in both prose and verse". Cette conception, qui relève tout entière de la version spéculative de la stratégie mettant l'accent sur le thème sociopolitique, donne toutefois une bonne idée de la plasticité de cette catégorie.

Henri Desroche enfin, dans *l'Encyclopædia Universalis* (1973), après avoir rappelé l'emploi du terme par More (fonction dénomminative) et brossé à grands traits l'histoire du genre, propose la définition suivante :

L'utopie serait un *projet imaginaire d'une réalité autre*, on est tenté de dire : d'une *société* autre, car les utopies sociales semblent dominantes. On ne doit pas sous-estimer pourtant l'existence et le nombre des utopies techniques (aéronautiques, architecturales, médicales, par exemple).

Le dépassement du thème sociopolitique est évident dans ce texte, mais son envergure initiale (« réalité autre ») est ensuite restreinte à deux secteurs : société et technique.

Cette envergure retrouve toutefois toute son extension dans l'ouvrage de Raymond Ruyer (1950), qui constitue le premier de nos textes typiques. Ruyer, qui s'inspire expressément de Lalande, considère l'utopie comme un « exercice mental sur les possibles latéraux » (p. 9) qui est « très proche de tous les procédés ordinaires d'invention scientifique : méthode hypothético-déductive, et expérience mentale » (p. 11). En conséquence, l'utopie n'est plus essentiellement sociale ou politique, et il existe des utopies « portant sur la biologie, ou sur la psychologie, ou même sur la structure géométrique ou mécanique des choses » (p. 8). Ce genre d'énumération ne doit toutefois pas masquer le fait qu'en tant que mode de pensée, l'utopie ne peut par définition être restreinte à tel ou tel domaine d'application. On notera cependant que Ruyer reconnaît par ailleurs que la définition de l'utopie comme mode de pensée « équivaut à définir

l'œuvre de l'intelligence et même de la conscience en général » (p. 23), et que l'on accède à l'utopie proprement dite « quand l'exercice sur les possibles crée tout un monde », quand il « porte sur un caractère de structure fondamental du monde, ou du moins de tout un monde humain et social » (p. 23). L'utopie implique donc nécessairement un aspect sociopolitique, et en conséquence Ruyer a tort de prétendre qu'elle peut porter sur « n'importe quel domaine du réel » (p. 39). Sa conception relève donc d'une part de l'utopie comme mode de pensée, d'autre part de l'utopie comme idéalisation spéculative du thème sociopolitique.

La seconde conception typique définit l'utopie comme une société (humaine) imaginaire, meilleure ou parfaite, (et à venir). Plattel (1974 : 9-10, 26-27, 41-44), par exemple, souligne fortement le caractère humain et démiurgique des sociétés imaginées orientées vers un bonheur futur. En outre, il distingue, dans les définitions de l'utopie, trois variations :

The first conceives the utopia as a particular literary style and seeks the distinguishing characteristic of it in certain literary qualities. The second calls the utopia a "utopian", i.e., naive and prescientific, way of thinking about society. The third identifies the utopia with the critical approach to the form man has given to society.

Dans le premier cas, qui s'apparente à la conception que nous examinerons dans le paragraphe suivant, forme et intention sont plus ou moins indistinctes ; dans le second, qui correspond à la stratégie rhétorique, l'intention critique domine ; et dans le troisième, l'essentiel n'est pas la forme, mais l'intention. Or, pour Plattel, "the critical intention to break through the existing conditions and achieve a better future turn out to be the essence of the utopian phenomenon". La prédilection de l'auteur va donc à l'utopie comme concept théorique spéculatif restreint au domaine sociopolitique idéalisé, mais débordant l'avatar fictif de celui-ci. De même, pour Mucchielli (1960 : 7-8, 31, 62-63, 87, 169-170), le mythe fondamental de la cité idéale, c'est-à-dire d'un monde humain achevé, est éveillé par une révolte personnelle devant la condition humaine actuelle ; se heurtant toutefois au sentiment d'impuissance de l'auteur, il suscite dans

l'imaginaire un ailleurs ou un nulle part où tous les obstacles sont levés.

Si vous ajoutez que cette cité idéale d'ailleurs ou de nulle part doit être présentée comme existante, vous obtenez la formule de la troisième et dernière conception typique, celle de l'utopie comme société (humaine) *fictive*, meilleure ou parfaite, (et à venir). La notion de fiction correspond ici à un imaginaire qui se donne comme existant dans un lieu et un temps déterminés et fait de l'utopie une œuvre romanesque comme le sont l'*Utopie* de Thomas More et *A Modern Utopia* de H. G. Wells. Recherche d'une société meilleure, d'un bonheur collectif humain, l'utopie, dans sa forme, est une œuvre artistique littéraire, déclare Dupont (1941 : 8-28, 389, 707-708), et non un plan abstrait, un simple traité logiquement pensé : « tout portait les visions du monde idéal à s'exprimer sous forme de romans ». De même, selon Negley et Patrick (1952 : 2-5), on ne peut guère comprendre la littérature utopique si l'on y rattache toutes sortes de spéculations, d'idéalisations, de divagations, de plans ou de programmes électoraux ; l'utopie se distingue des autres formes de littérature ou de spéculation par trois traits : elle est fictive, elle décrit une communauté ou un état particuliers, son thème est la structure politique de cet état ou de cette communauté ; se trouve ainsi éliminé du champ de l'utopie tout ce qui se rattache formellement à la philosophie et à la théorie politiques, ainsi qu'aux tentatives concrètes de réaliser certaines utopies : "Utopias are expressions of political philosophy and theory, to be sure, but they are descriptions of fictional states in which the philosophy and theory are already implemented in the institutions and procedures of the social structures".

Récapitulons :

Au niveau de la fonction théorique, on notera que l'utopie comme mode de pensée inclut l'utopie comme développement du thème sociopolitique idéalisé non restreint à la fiction, laquelle intègre à son tour l'avatar fictif de ce thème : par conséquent si le mode de pensée utopique semble la conception la plus englobante, c'est la fiction utopique qui constitue le noyau commun à toutes les conceptions théoriques. Il n'importe guère à notre propos de

Fonctions Auteurs	Linguistique de dénomination	Rhétorique de combat	Thématique			Mode de pensée
			Fiction	Thème sociopolitique idéalisé		
				Non restreint à la fiction Spéculatif	Pragmatique	
Marx	+	+				
Lalande			(+)	+		+
Mannheim			(+)	+	+	
Emerson			(+)	+		
Desroche	+		(+)	(+)		+
Ruyer			(+)	+		+
Plattel			(+)	+		
Mucchielli			(+)	+		
Dupont			+			
Negley & Patrick			+			

déterminer laquelle de ces conceptions est préférable aux autres. Par contre, on soulignera, chez Marx, l'absence d'une fonction théorique de l'utopie, absence qui constitue précisément l'ouverture nécessaire à la greffe opérée par Bloch.

3. BLOCH : DE L'UTOPIE ABSTRAITE À L'UTOPIE CONCRÈTE

Dès *L'esprit de l'utopie* (1977A), dont la première édition remonte à 1918, des expressions comme « l'approche du fond utopique de l'âme » (p. 188) et « la musique, en tant qu'art utopique de l'intérieur » (p. 197) — laissaient entendre que l'utopie, pour Bloch, ne se limite pas à la sphère sociopolitique. Dans *Le principe espérance*, cette limitation est même expressément récusée :

l'utopie tout entière coïncide si peu avec le roman politique que c'est à la philosophie dans sa totalité (. . .) qu'il faut faire appel pour rendre justice au contenu de ce qui est qualifié d'utopique.
(1977B : 25)

En fait l'utopie telle que la conçoit Bloch s'apparente aux conceptions qui font de l'utopie un mode de pensée, à condition de ne pas négliger les conséquences pragmatiques de celui-ci. Elle est la sphère du désir, des attentes et de l'espérance, la

sphère des rêves d'une vie meilleure et d'un monde idéal, la sphère de l'anticipation en général ; loin de se limiter par conséquent au domaine sociopolitique, elle englobe l'art sous toutes ses manifestations, toute espèce d'anticipation culturelle, tous les domaines du travail humain ; et lorsqu'elle est concrète elle anticipe sur un possible réel qui fait défaut à l'utopie abstraite :

Ce qui distingue donc l'imaginaire propre à la fonction utopique, des élucubrations purement chimériques, c'est le fait que seule la première a pour soi un non-être-encore dont on est en droit d'espérer la venue, c'est-à-dire qu'elle ne tourne pas en rond et n'erre pas dans un possible en trompe-l'œil, mais anticipe psychiquement un possible réel. Et ainsi la distinction, si souvent soulignée, entre la rêverie diurne conçue comme anticipation réellement possible et le *wishful thinking* gagne en clarté : la fonction utopique est totalement absente du *wishful thinking* ou y frémit à peine (. . .) Le *wishful thinking* pur a toujours discrédité l'utopie, aussi bien sur le plan politique et pratique que dans toutes les autres manifestations optatives ; comme si toute utopie ne pouvait être qu'abstraite. Il est incontestable que dans l'opération utopique abstraite, la fonction utopique atteste un manque inévitable de maturité, n'étant encore supportée par aucun objet solide et ne se rapportant encore à aucun réel possible. Privée de tout contact avec la tendance réelle vers l'avant, vers un Mieux, il lui est facile de faire fausse route. (1977B : 177)

La tendance réelle vers l'avant, n'est-ce pas justement cela que Marx caractérise comme le ferment révolutionnaire qui travaille le présent bourgeois et annonce sa disparition (cf. textes A.3 - D - E.2 - F - H.1 - K) ? Ce qu'en effet il nous faut maintenant comprendre, c'est comment la conception blochienne de l'utopie se rattache à la pensée de Marx, et ce en dépit du fait que Bloch a été accusé d'inorthodoxie et interdit d'enseignement.

Précisons tout d'abord que, pas plus que Marx, Bloch n'est un utopiste au sens de « créateur d'une image détaillée de la société future ». Sans doute reconnaît-il que « le marxisme est la première porte donnant accès à des conditions qui évincent les causes de l'exploitation et de la dépendance, et par conséquent à un début d'existence semblable à l'utopie » (1982 : 216), sans doute proclame-t-il en particulier que sans la disparition de l'économie capitaliste la condition physique de l'être humain,

tout comme sa technique, son architecture ou ses loisirs ne peuvent s'épanouir véritablement, mais cela ne l'incite pas pour autant à esquisser abstraitement un quelconque portrait de la société sans classes. Des utopies sociales qui s'adonnaient à ce genre d'exercice, Marx a en effet sauvé le noyau rationnel et rectifié l'épure en éliminant leur caractère abstrait et en les ramenant dans le concret ; après lui, les utopies gratuites sont presque toutes réactionnaires et constituent l'opium de la conscience bourgeoise (1977B : 173 ; 1982 : 47, 167, 211). Marx a accompli l'intention progressiste des utopies sociales, et c'est maintenant à un autre niveau qu'il importe de travailler.

Ce niveau est celui de l'utopie concrète. Il ne s'agit pas, en effet, de s'accommoder du présent tel qu'il s'offre à nous, car cette attitude relève d'un empirisme philistin aveugle à la véritable réalité (1977B : 177). Ni de s'enliser dans un optimisme fataliste qui refuse l'action en prétextant « que le processus suit de lui-même son chemin » (1982 : 165). Le seul « réalisme réel » est celui qui « est capable de saisir la tendance du réel, la possibilité objective réelle qui découle de cette tendance et, dès lors, les propriétés elles-mêmes utopiques, c'est-à-dire chargées de futur, de la réalité » (1977B : 178). Le seul réalisme réel est donc celui qui parvient à saisir la part d'avenir que contient le présent et qui met tout en œuvre pour lui permettre d'advenir. La conscience anticipante refusera par conséquent et la régression psychanalytique vers un inconscient exclusivement tourné vers le passé, et la fixation empiriste au présent, et les visions purement chimériques du futur. La conscience anticipante du vrai socialisme sera capacité utopique reliée au possible réel :

C'est ici qu'il faut faire intervenir la notion apparemment paradoxale de l'utopique-concret, de cette anticipation spécifique qui ne peut être confondue avec aucune rêverie abstraitement utopique mais qui n'est pas non plus condamnée par l'immaturation d'un socialisme abstraitement utopique lui aussi. Ce qui caractérise précisément la puissance et la vérité du marxisme, c'est qu'il a su chasser les nuages des rêves vers l'avant sans y éteindre les colonnes de feu qu'il a au contraire consolidées grâce au concret. C'est de cette manière que la conscience-science de l'intention d'attente doit prouver qu'elle est intelligence de l'espérance, au sein d'une lumière qui se lève immanente, qui dépasse le Donné dans une dialectique matérielle. C'est ainsi que la fonction uto-

pique est la seule fonction qui soit transcendante sans être transcendantale. (1977B : 178-179)

Dépasser le Donné sans conjurer pour autant un au-delà mystificateur qui le maintient intégralement, voilà en effet ce que permet la fonction utopique. Et ce que promet le marxisme tel que Bloch le comprend. Pour Bloch, toute l'œuvre de Marx est au service du futur et sa philosophie est la première qui se soit véritablement fondée sur un avenir authentique, objet non d'une contemplation stagnante mais d'une pensée orientée vers la transformation du monde, vers la naturalisation de l'homme et l'humanisation de la nature. On aurait donc tort de croire que Marx condamne tout idéal et toute finalité : les idéaux qu'il dénonce sont des idéaux abstraits, mais il n'ignore pas que tout but doit d'abord naître dans l'esprit et que sans but comme sans anticipation aucune action efficace n'est plus possible (1977B : 211). Loin de mettre fin à la quête du monde meilleur, la pensée de Marx telle qu'elle se développe dans le *Capital* lui donne au contraire sa première chance de réalisation :

il reconnaît que la dialectique de l'Histoire qui mène aux tensions, aux utopies, aux révolutions, a d'abord un fondement matériel, il donne aux anticipations de l'utopie une base économique en vertu de laquelle il les rectifie, ainsi qu'en vertu des bouleversements immanents du mode de production et d'échanges ; ainsi, il met fin au dualisme réifié entre être et devoir-être, entre réalité empirique et utopie. Il lutte donc tout autant contre l'empirisme exagérément collé aux choses que contre l'utopisme qui les survole. Ce qu'il reconnaît en lieu et place de tout cela, c'est la participation activement consciente au processus immanent à l'Histoire, celui du remaniement révolutionnaire de la société. Il s'agit ici d'un réalisme chargé d'avenir, accompagnant les investigations les plus pénétrantes, d'une acuité et d'une ampleur des plus probantes, au service du but que représente la révolution réelle : il est à la fois œuvre d'état-major et arsenal. (1982 : 212-213)

Entre un empirisme sans perspective et une perspective dénuée de tout fondement empirique, Bloch, en s'inspirant de Marx, découpe donc les frontières mouvantes d'une réalité travaillée par le futur, par l'espérance, par l'utopie. Le concept d'utopie ainsi mis en œuvre implique un élargissement de sens semblable, Bloch le souligne lui-même (1977B : 191-192), à celui des mots « romantique » et « idéologie », dont la conno-

tation péjorative s'est atténuée au point qu'on a pu parler d'un romantisme révolutionnaire ou, comme Lénine, qualifier le socialisme d'idéologie du prolétariat. La conception blochienne de l'utopie implique également, par rapport à celle de Marx, une triple modification. Tout d'abord, la stratégie dénominateur est réajustée : à l'opposition entre socialisme utopique et socialisme scientifique, Bloch substitue la triade empirisme, utopie abstraite, utopie concrète ; du même coup l'intensité de l'opposition est diminuée, puisque la dénomination n'est plus essentiellement péjorative. La stratégie rhétorique subit elle aussi un réajustement et une diminution d'intensité. Réajustement : tout comme Marx, Bloch reconnaît le caractère préscientifique de l'utopie abstraite (« tout ces rêveurs ont une classe que personne ne peut leur dénier. Incontestable est déjà leur seule volonté de *transformation*, et malgré leur vision abstraite ils ne sont jamais uniquement contemplatifs » : 1982 : 164) ainsi que son caractère décadent et réactionnaire lorsqu'elle vient après le socialisme « scientifique ». Perte d'intensité : tout comme au niveau de la dénomination, le passage de la dyade à une triade atténue la virulence de l'opposition ; non seulement, à un premier niveau, l'utopie apparaît-elle comme moins négative dans la mesure où l'aspect positif de l'utopie concrète est fortement souligné et où la dévaluation doit aussi s'étendre à « l'empirisme plat », mais encore la valeur de scientificité devient elle-même ambiguë puisqu'elle n'est pas étrangère à l'empirisme ; de plus, à un autre niveau, la présence d'une troisième fonction suffit à elle seule à relativiser l'importance de la stratégie rhétorique. C'est l'apparition de cette troisième fonction qui constitue la modification majeure qu'apporte Bloch. Modification qu'il faut interpréter avec prudence. Car s'il n'y a guère, chez Marx, d'usage théorique du concept d'utopie, c'est cependant à un usage utopique des concepts théoriques de Marx que nous convie Bloch. Autrement dit, les composantes majeures de la théorie blochienne de l'utopie se trouvent déjà, comme nous l'avons vu, dans la pensée de Marx, mais elles n'étaient pas thématiques comme telles. Ce qui a rendu cette thématique possible, voire nécessaire, c'est d'une part l'atténuation de la stratégie rhétorique (le caractère « préscientifique » de l'utopie abstraite présente maintenant, dans la mesure où elle n'est plus en concurrence avec le socialisme dit scientifique, un intérêt surtout historique) et, d'autre part,

l'obligation de rappeler aux différents partis qui se réclament de la pensée de Marx qu'ils risquent d'escamoter la dimension la plus essentielle de celle-ci au profit d'un opportunisme sans espérance³ :

C'est parce que la certitude de l'utopie refuse de s'en laisser accroire par l'existant néfaste, c'est précisément parce que la longue-vue la plus puissante est nécessaire pour voir la véritable planète Terre et que cette longue-vue s'appelle utopie concrète : c'est pour cela que l'utopie ne vise pas à ce que son objet soit éternellement distant, mais souhaite au contraire se confondre avec cet objet qui ne sera plus alors étranger au sujet. (1977B : 378)

Le concept théorique d'utopie permet donc à Bloch une lecture marxiste du présent qui y retrouve l'idéal sans y réinstaurer la chimère, parce que l'idéal tel qu'il le définit est plus concret que le concret qui ignore tout idéal.

Faculté de philosophie
Université Laval

3. Pour une critique du positivisme marxiste et une évaluation de la contribution positive de Bloch au marxisme, cf. Braun 1976 ; Hartweg 1976 ; Howard 1976 ; Hurbon 1978 ; Piron 1976, 1978 ; Raulot 1976B, 1976C, 1978, 1979 ; Schmidt 1976, 1978.

BIBLIOGRAPHIE

- BLOCH, Ernst, (1977A) : *L'esprit de l'utopie*, Paris : Gallimard.
- BLOCH, Ernst, (1977B) : *Le principe espérance 1*, Paris : Gallimard. (1982) : *Le principe espérance 2*, Paris : Gallimard.
- BRAUN, Eberhard, (1976) : « Possibilité et non-encore-être : l'ontologie traditionnelle et l'ontologie du non-encore-être », in Raullet 1976A : 155-170.
- BUBER, Martin, (1950) : *Paths in Utopia*, New York : Macmillan.
- DANGEVILLE, Roger, (1976) : « Préface » à *Utopisme et communauté de l'avenir* (textes de Marx et Engels,) Paris : Maspéro.
- DESANTI, Dominique, (1971) : *Les socialistes de l'utopie*, Paris : Petite bibliothèque Payot, n. 190.
- DESROCHE, Henri, (1973) : « Utopie » *Encyclopaedia Universalis* XVI, p. 557-559.
- DUPONT, V., (1941) : *L'utopie et le roman utopique dans la littérature anglaise*, Paris : M. Didier.
- DUVEAU, Georges, (1961) : *Sociologie de l'utopie et autres « essais »*, Paris : P.U.F.
- EMERSON, Roger, (1973) : « Utopia », *Dictionary of the History of Ideas* v. 4, New York : Charles Scribner's Sons.
- FREUND, Julien, (1981) : « Théorie et utopie », *Philosophie et politique* (en coll.), Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 11-22.
- GANDILLAC, Maurice de, et PIRON, Catherine, (1978) : *Le discours utopique*, Paris : Union Générale d'Éditions, Coll. 10/18.
- HARTWEG, Frédéric, (1976) : « Thomas Müntzer, théologien de la révolution », in Raullet, 1976A : 205-221.
- HOWARD, Dick, (1976) : « Marxisme et philosophie concrète : situation de Bloch », in Raullet 1976A : 35-53.
- HURBON, Laënnec, (1978) : « L'utopie concrète et les luttes de libération actuelles du tiers monde », in Gandillac — Piron 1978 : 106-113.
- KATEB, George, (1972) : "Utopias and Utopianism" *International Encyclopaedia of the Social Sciences* (éd. D.L. Silss), New York : Macmillan, The Free Press, v. 15-17, p. 267-270.
- KOLAKOWSKI, Leszek, (1978) : *L'esprit révolutionnaire*, suivi de *Marxisme — utopie et anti-utopie*, Bruxelles : Éditions Complexe.
- LALANDE, André, (1976) : *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 12^e éd., Paris : P.U.F.
- MANNHEIM, Karl, (1954) : "Utopia", *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 11^e éd., New York : Macmillan.
- MANNHEIM, Karl, (1956) : *Idéologie et utopie*, Paris : Librairie Marcel Rivière.
- MANUEL, Frank et Fritzie, (1966) : "Toward a Psychological History of Utopias", *Utopias and Utopian Thought* (éd. : F. et F. Manuel) Boston : Houghton Mifflin.
- MARX, Karl, (1947) : « La critique moralisante ou la morale critique », *Oeuvres philosophiques* t. 3, Paris : Alfred Costes.
- MARX, Karl, (1953) : *La guerre civile en France*, Paris : Éditions sociales.

- MARX, Karl, (1959) : *Le capital* 1, Paris : Éditions sociales.
- MARX, Karl, (1962) : *Les luttes de classe en France*, Paris : Union Générale d'Éditions, coll. 10/18 n. 5.
- MARX, Karl, (1964) : *Misère de la philosophie*, Paris : Union Générale d'Éditions, Coll. 10/18 n. 198-200.
- MARX, Karl, (1966A) : *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris : Éditions sociales.
- MARX, Karl, (1966B) : « Lettre à Sorge » in *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt* (avec Engels), Paris : Éditions sociales.
- MARX, Karl, (1976) : "The *Débat Social* of February 6 on the Democratic Association", *Collected Works* (of Marx and Engels) v. 6, New York : International Publishers.
- MARX, Karl, (1981) : Herr Vogt, *Collected Works* (of Marx and Engels) v. 17, New York : International Publishers.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, (1962) : *Le manifeste du parti communiste*, Paris : Union Générale d'Éditions, Coll. 10/18 n. 5.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, (1978) : « Reviews from the *Neue Rheinische Zeitung-Politisch-ökonomische Revue* No. 4 : *Le socialisme et l'impôt*, par Émile de Girardin », *Collected Works* v. 10, New York : International Publishers.
- MUCCHIELLI, Roger, (1960) : *Le mythe de la société idéale*, Paris : P.U.F.
- NEGLEY, Glenn, Patrick, J. Max, (1952) : *The Quest for Utopia*, New York : Henry Schuman.
- PIRON, Catherine, (1976) : « Anthropologie marxiste et psychanalyse selon Ernst Bloch », in *Raulet* 1976A : 109-120.
- PIRON, Catherine, (1978) : « Lettre et « esprit » de l'utopie », in *Gandillac-Piron* 1978 : 21-32.
- PLATTEL, Martin, (1974) : *Utopian and Critical Thinking*, Pittsburg : Duquesne University Press.
- POLAK, Frederik, (1961) : *The Image of the Future* (2 vol.), New York : Oceano Publications.
- RAULET, Gérard éd. (1976A) : *Utopie — Marxisme selon Ernst Bloch*, Paris : Payot.
- RAULET, Gérard, (1976B) : « Utopie — discours pratique », in *Raulet* 1976A : 9-35.
- RAULET, Gérard, (1976C) : « Encerclement technocratique et dépassement pratique — l'utopie concrète comme théorie critique », in *Raulet* 1976A : 291-308.
- RAULET, Gérard, (1978) : « Espérance et critique ou la sécularisation selon Ernst Bloch », in *Gandillac — Piron* 1978 : 119-134.
- RAULET, Gérard, (1979) : « Eschatologie et utopie ou la découverte de l'histoire », in *Furter, Pierre, Raulet, Gérard, Stratégies de l'utopie*, Paris : Éditions Galilée, p. 171-179.
- RICHTER, Peyton, (1972) : *Utopias. Social Ideas and Communal Experiments*, Boston : Holbrook Press.
- RUYER, Raymond, (1950) : *L'utopie et les utopies*, Paris : P.U.F.

- SCHMIDT, Burghardt, (1976) : « Une téléologie naturelle qualitative », in Raulet 1976A : 137-152.
- SCHMIDT, Burghardt, (1978) : « Ernst Bloch philosophe marxiste », in Gandillac-Piron 1978 : 135-148.
- TILLICH, Paul, (1966) : "Critique and Justification of Utopia", in Manuel (éd.) 1966.

Marxisme et condition post-moderne

Gérard Raulet

Le marxisme cent ans après Marx
Volume 10, numéro 2, octobre 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203231ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203231ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Raulet, G. (1983). Marxisme et condition post-moderne. *Philosophiques*, 10 (2), 289–313. <https://doi.org/10.7202/203231ar>

MARXISME ET CONDITION POST-MODERNE

par Gérard Raulet

Le marxisme est assurément lié à la modernité. Quand Marx, dès l'Introduction à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel, reproche aux allemands d'être les « contemporains philosophiques du présent », il invoque l'exemple de la France et de l'Angleterre, à ses yeux les seules « nations modernes ».

Certes, la modernité française et anglaise n'a en vérité pour seul mérite que de faire éclater au grand jour les contradictions de la société civile bourgeoise ; mais c'est bien cette réalité sociologique et politique que doit saisir une philosophie authentiquement actuelle.

Toute l'œuvre de Marx, au fur et à mesure qu'elle acquerra ses fondements économiques, sera dès lors dominée par la dénonciation de l'irrationalité du réel — un réel qui est encore loin d'être « à la hauteur » du système hégélien pour le jeune Marx des années 1843-44, un réel livré à l'irrationalité de l'économie capitaliste pour le Marx du *Manifeste communiste* et du *Capital*.

On voit ainsi se dessiner, chez Marx lui-même, un rapport complexe entre la rationalité et l'irrationalité, en vertu duquel la modernisation est à la fois l'accomplissement de la Raison et, parce que cet accomplissement reste dominé par la *scission* (thème hégélien trouvant sa correspondance concrète dans la division de la société en classes), le règne de l'irrationalité.

Que Marx ait voulu supprimer cette irrationalité ne fait aucun doute ; qu'il s'inscrive par là dans le mouvement d'affirmation de la Raison qui caractérise la modernité semble donc aussi justifier sa répudiation par les tenants actuels de la « post-modernité ». *Mais* le rapport entre irrationalité et rationalité, la distinction implicite et qui le soutend entre Raison et ratio-

nalité d'entendement, signalent que la modernité, déjà chez Marx, est en réalité vécue comme une *crise* de la rationalité incitant à changer le régime dominant du savoir.

La question que posent aujourd'hui les attaques des post-modernes contre le marxisme et leur répudiation globale de la modernité consiste à savoir dans quelle mesure leur propre conscience de vivre un moment de mutation radicale de la société et de la pensée ne trouve pas déjà son archétype dans la conscience que *la modernité* avait d'elle-même.

Lorsque dans les années 1920-30, Benjamin, Siegfried Kra-cauer, Ernst Bloch . . . vivent à leur tour le foisonnement culturel de la République de Weimar comme une explosion de la modernité (tout à la fois au sens d'une extraordinaire créativité et d'une auto-destruction), lorsque Walter Benjamin se met, pour cette raison même, à réfléchir, sous la forme d'une « archéologie de la modernité », au type de rapport à l'histoire qui caractérise la conscience moderne dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, on voit surgir des catégories qui modifient profondément le marxisme et qui, par ailleurs, peuvent encore nous servir aujourd'hui pour appréhender la « crise post-moderne ».

Il convient donc de se demander si la post-modernité sonne véritablement le glas du marxisme comme philosophie de l'histoire ou si elle ne représente pas plutôt une nouvelle crise de la modernité, incitant il est vrai à repenser radicalement le rapport entre la théorie et la pratique.

MODERNITÉ ET MODERNISATION : DIALECTIQUE DE LA RAISON

Quant aux signes distinctifs de la modernité comme société industrielle dominée par la primauté de la technique et quant aux caractéristiques majeures de la société post-industrielle, marquée par la primauté du savoir, tous sont au fond d'accord. C'est à propos de la signification de cette mutation — crise dialectique ou rupture radicale — que les opinions divergent. Comparées aux sociétés traditionnelles, pré-industrielles, que caractérise la cohésion organique du monde vécu, les sociétés modernes industrielles trahissent certes l'émergence de scissions, avec d'une part la différenciation de sphères autonomes et d'autre part la polarisation de l'antagonisme de classes, mais elles « tien-

nent » encore par la vertu d'un concept de vérité se réalisant dans l'histoire qui porte d'abord l'affirmation de la classe bourgeoise, puis la conception de l'émancipation du prolétariat. Il faudra attendre les années 1930/1970 pour que cette idéologie du progrès batte de l'aile sous les coups successifs de ses effets négatifs sur le mouvement ouvrier allemand (cf. Benjamin, *Thèses sur la philosophie de l'histoire*), de la décomposition du mouvement ouvrier occidental, de la nouvelle étape de la modernisation sociale que signale cette décomposition¹, de l'évolution du marxisme soviétique et, au niveau beaucoup plus profond de l'alternative ontologique du Tout et du Néant, des deux traumatismes du Mal radical (Auschwitz)², et d'une possible destruction cosmique par le progrès technique³. Quand l'idéologie du progrès s'effondre, il faut abandonner ce que Lyotard appelle le « Grand Récit » de la Raison dans l'Histoire et de l'émancipation. Cette crise dite « post-moderne » est essentiellement une crise de la continuité, fût-elle dialectique.

Notre but n'est pas ici de reconstituer les causalités directes ou indirectes, et notamment économiques et sociales, qui déterminent ce moment critique mais plutôt de considérer l'irruption du discontinu et de la scission dans la continuité de la modernité comme une situation typique qui s'est plusieurs fois répétée dans l'histoire — et en particulier sous Weimar — et à partir de laquelle il peut être possible d'interroger l'époque présente. Celle-ci se définit au demeurant en fonction de la modernité, dont elle tire le bilan, que ce soit en répudiant une continuité qui y a manifesté sa faillite et qu'il serait *a fortiori* vain de prôner encore dans le contexte de la société post-industrielle, ou bien encore en y voyant au premier chef, comme Daniel Bell, l'aggravation ininterrompue d'une scission qui est devenue irréversible et qui fait donc là aussi partie intégrante des conditions régissant l'existence de l'âge moderne. Faut-il se résoudre au relativisme et à l'éclectisme (dont l'architecture post-moderne offre un exemple érigé en programme), faut-il prôner, comme le fait Lyotard dans *La condition post-moderne*, le caractère absolument agonistique des jeux de langage, faut-il admettre, comme

1. HORKHEIMER, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, 1974.

2. Cf. BLOCH et ADORNO.

3. Cf. BLOCH, *Experimentum mundi*, traduction française par Gérard RAULET, Payot, 1981.

le fait Daniel Bell, que la différenciation du monde vécu traditionnel en sphères autonomes (science, droit et morale, art) dans laquelle Max Weber (et après lui Habermas) voit l'essence de la modernité, débouche sur une « disjonction toujours plus profonde de la structure sociale (économie, technologie, organisation socio-professionnelle) et de la culture (expression symbolique des significations) plongeant les sociétés occidentales dans un état de crise permanente » et rendant irrévocablement anachronique une conception de l'histoire et de l'émancipation qui recomposerait dialectiquement ces sphères dissociées ?⁴. Dans tous les cas, il s'impose d'envisager la modernité sous le double éclairage de la continuité et de la scission. Si l'on veut s'acheminer ici vers un examen critique de la rupture avec le modèle de la vérité dans l'histoire, si l'on veut s'expliquer également comment Habermas lui-même, dans son dernier ouvrage, *Théorie des kommunikativen Handelns*⁵, peut tout à la fois entériner l'idée d'une coupure radicale mettant fin à l'épistémè moderne et dénoncer l'abandon du « projet inachevé de la modernité », désigner le concept hégélien de vérité comme un « déficit » de la Théorie critique et pourtant viser une synthèse qui recomposerait ce qui fut dissocié, il semble utile de reconstruire d'abord la « dialectique de la modernité » qui s'accomplit parallèlement à la dialectique de la Raison décrite par Horkheimer et Adorno en 1944 et d'y déterminer le statut de l'expérience de la scission comme un moment dialectique précisément occulté par l'idéologie de la continuité ou en passe d'être absolutisé par les tenants d'une coupure irrémédiable.

La continuité qui porte l'accomplissement de la modernité se fonde en fait sur la réalisation impérialiste de la rationalité d'entendement. Cette constatation qui passe aujourd'hui pour un lieu commun ne s'imposa aux esprits, bien qu'elle eût été expressément développée par la théorie wébérienne de la rationalisation, que dans les années 20-30. On la trouve alors dans les écrits de droite et de gauche, rationalistes ou irrationalistes,

4. LYOTARD, *La condition post-moderne*, Minuit, 1979 ; D. BELL, *Vers la société post-industrielle*, Laffont, 1976.

5. HABERMAS, *Théorie des kommunikativen Handelns* (désigné infra par les initiales TKV), Frankfurt, 1981 : cf. le dernier chapitre ; voir aussi l'entretien « Dialektik der Rationalisierung », in *Asthetik und Kommunikation*, octobre 1981.

conservateurs ou progressistes : Jaspers, Heideberg, Spengler, Moeller van den Bruck, puis les membres de l'Institut de Recherches sociales de Francfort. Le dénominateur commun de ces courants en apparence inconciliables est qu'ils réagissent tous aux effets de la modernisation et au phénomène de la modernité. Cette expérience partagée et les échanges théoriques qu'elle motive attirent l'attention sur la circulation des concepts, sur les emprunts et les héritages, et incitent à la prudence à l'égard de toute schématisation polémique (rationalisme contre irrationalisme, modernité contre post-modernité — ou l'inverse).

La *Dialectique de la Raison* d'Adorno et Horkheimer ainsi que la Critique de la Raison instrumentale publiée par ce dernier sous le titre *Éclipse de la Raison* (la simple comparaison de ces deux appellations — dialectique et éclipse — signalant à elle seule la problématique) permettent de comprendre que la modernisation a en réalité fait triompher la rationalité d'entendement de la science et de la technique, soit un aspect seulement de la Raison du XVIII^{ème} siècle : « Si par Lumières et progrès intellectuel nous voulons dire libérer l'homme de la croyance superstitieuse en des forces mauvaises, aux démons et aux fées, au destin aveugle, bref l'émanciper de toute peur, alors la *dénonciation de ce qui est communément appelé raison* est le plus grand service que la raison puisse rendre »⁶. La Raison part en guerre contre la Raison ! Elle se dénonce elle-même, pour autant qu'elle puisse le faire — ce qui reste à montrer — en prenant conscience qu'elle s'est elle-même disqualifiée : « (Ce livre) se propose d'examiner le concept de rationalité sous-jacent à notre culture industrielle contemporaine, afin de découvrir si ce concept ne renferme pas des défauts qui en altèrent l'essence même »⁷. Comme la *Dialectique de la Raison* rédigée en collaboration avec Adorno, l'ouvrage de Horkheimer n'attaque en fait pas seulement une époque déterminée de la Raison, mais une « maladie inséparable de la nature de la Raison », depuis le temps où elle naquit « de la tendance impulsive de l'homme à dominer la nature »⁸. Toutefois si la maladie de la raison est en quelque sorte congénitale, c'est bien l'industrialisme (ibid.) qui, tout à

6. HORKHEIMER, *Éclipse de la Raison*, traduction française de J. DEBOUZY, Payot, 1974 : p. 193.

7. Ibid., p. 9.

8. Ibid., p. 182.

la fois, en a manifesté la gravité et a placé la civilisation dans cette situation véritablement critique où se décidera l'alternative d'une *auto*-destruction et d'une éclipse de la Raison ou d'une transformation et d'une émancipation.

En même temps, le langage et l'art apparaissent comme les points nodaux d'une transformation interne de la rationalité : le langage se révèle être un instrument de manipulation d'une efficacité terrifiante⁹, mais aussi le témoin du singulier, perpétuant une expérience mimétique anéantie par la formalisation et les possibilités qu'elle crée : rendre toutes choses manipulables ou échangeables ; l'art « donne à la nature l'occasion de se refléter dans le royaume de l'esprit » (*ibid.*), il la récrée dans son langage plutôt qu'il la domine ou la manipule¹⁰. Si la Raison peut être sauvée, c'est par une philosophie dont le langage fonctionnerait comme celui de l'art. Ce thème de l'expérience esthétique et d'un devenir-esthétique de la philosophie reviendra ici avec insistance.

L'ART ET L'EXPÉRIENCE DE LA SCISSION

Au point où nous en sommes, cette importance reconnue à l'art invite à reconstituer son destin, depuis le moment où les Lumières ont identifié la connaissance au modèle de la physique. De ce destin se dégage une dialectique qui détermine tout à la fois pourquoi l'art et ce qui s'est accompli comme raison sont devenus étrangers l'un à l'autre, se sont dissociés, et pourquoi l'art s'est vu investi d'un potentiel de protestation.

Parallèlement à l'autonomisation de la rationalité d'entendement qu'accomplit la modernisation se sont affirmés une morale et un art autonomes qui chez Kant, dans la perspective régulatrice comme dans la conception téléologique de l'histoire, n'auraient pas dû être dissociés mais au contraire s'unir à la connaissance d'entendement au fur et à mesure des progrès de la rationalisation. Détruisant les traditions par la modernisation sans pouvoir cependant se passer du potentiel de motivation et

9. Jeu de discours stratégique, comme le dira plus tard HABERMAS (voir dans *Éclipse de la Raison* : p. 183), ou système de signes qui « doit déchoir en stratégie » (*Dialectique de la Raison*, traduction française de E. KAUFHOLZ, Gallimard, 1974 : p. 35).

10. La *Dialectique de la Raison* est plus précise et insiste sur la *recréation* ; l'art devient sinon positivisme ; voir p. 35.

de légitimation qu'elles représentaient, le monde bourgeois trouve dans la morale privée et dans l'art autonome les valeurs qui lui feraient sinon défaut. Selon la démonstration aujourd'hui classique de Max Weber, l'éthique protestante devient l'esprit du capitalisme. « Mais les bases de ce bel édifice seront bientôt sapées — par le capitalisme lui-même. L'éthique protestante ne résistera pas à la production de masse et à la consommation de masse, aux efforts sans cesse renouvelés pour implanter un mode de vie fondé sur la recherche du confort et du plaisir »¹¹. La difficile mais indispensable adéquation entre une codification formelle et universalisable et l'intériorisation des normes¹² échoue et se décompose de plus en plus. Dans l'affirmation du moi autonome, l'art va jouer un rôle décisif.

L'art autonome, mis sur le banc des accusés par la sociologie post-moderne, n'a — précisément parce qu'il était autonome — joué qu'un temps le jeu de la sublimation compensatrice. D'emblée investi, chez Kant, du pouvoir de symboliser une harmonie que le réel refuse encore, il représente un potentiel de révolte. Dans l'esthétique « affirmative » (Marcuse) du classicisme, cette protestation se cristallise mais s'épuise, se neutralise aussi dans la transparence de la belle apparence. Or, si l'art autonome est ainsi le domaine dans lequel s'est réfugiée l'harmonie, il devient du même coup inévitablement le terrain sur lequel la scission va se faire entendre ; il conserve de la belle apparence l'idée d'un monde impossible, une « promesse de bonheur »¹³ inaccessible qui le coupe de plus en plus du monde et le retranche dans son autonomie (esthétisme et art pour l'art)¹⁴. Lorsque Baudelaire intervient, l'échec de la Révolution de 1848 — comme jadis pour Schiller le passif de la révolution française : la tyrannie et la terreur —¹⁵ le conduit à penser esthétiquement le monde moderne mais sans espoir de le changer et seulement pour en traduire esthétiquement l'irréconciliation : « Le poète accepte et pourtant n'accepte pas le déchirement et la scission qu'il constate au sein du réel, entre le réel et lui-même, entre le réel

11. BELL, op. cit., p. 413.

12. HABERMAS, *Raison et légitimité* (désigné infra par RL), op. cit., p. 121 sq, et p. 129.

13. HABERMAS, « La modernité, un projet inachevé », *Critique*, octobre 1981 : p. 961.

14. Ibid., et RL, p. 120.

15. Notions que nous retrouverons dans la discussion de la post-modernité.

et l'idéal ou le possible »¹⁶. Depuis les fragments sur Baudelaire de Walter Benjamin, « nous ne voyons plus *Les Fleurs du Mal* comme un repliement de la poésie sur elle-même sous le signe exclusif de l'art pour l'art, mais comme le témoignage d'une expérience historique qui a su faire accéder à la transparence de l'art les transformations de la société du XIX^{ème} siècle »¹⁷. Schiller voulait faire de la politique une œuvre d'art, réaliser la belle harmonie ; après lui, le romantisme apparaît avant tout comme l'expression désespérée de l'impossibilité d'une telle réalisation et cette expérience ne va cesser de s'aggraver au cours du XIX^{ème} siècle, engendrant d'abord l'art pour l'art, puis l'avant-garde. Il faudrait être la Kätchen von Heilbronn de Kleist et jouir tout à la fois de la grâce divine (*Gnade*) et de la grâce schillerienne (*Anmut*) pour échapper à l'expérience de la scission. Seul le postulat de l'agencement merveilleux du monde, dans lequel les hommes sont faibles mais perfectibles (le Comte de Strahl ou l'Empereur dans la pièce de Kleist) permet à la naïveté de triompher ; mais cette possibilité n'est préservée que par la communication arbitraire entre la grâce divine et celle de l'individu ainsi que par le maintien irréal¹⁸ d'un ordre médiéval irrémédiablement révolu et dont Kleist sait fort bien qu'il ne peut être restauré¹⁹. Si l'on suspend ce postulat, cette communication « dialectique » (au sens kantien) et cet anachronisme volontairement utopique, c'est *au-delà du monde* qu'il faut chercher un ordre nouveau (*Penthésilée*). Il faut transgresser le désordre dans l'horrible pour atteindre au-delà du monstrueux, conçu comme expiation purificatrice (le meurtre du Grec Achille), le sublime d'une nouvelle Fondation (Penthésilée accomplit jusqu'en ses conséquences les plus extrêmes la contradiction de l'amour et de la mort qui régit l'État des Amazones et, par sa propre mort, le délivre de sa malédiction). Monstrueux et sublime sont en continuité : ils vont tous deux au-delà de la belle apparence qui masque le désordre de l'histoire (l'illusion de l'amour dans les scènes 14 et 15). Si la beauté et la grâce sont toutes de

16. H LEFEBVRE, *Introduction à la modernité*, Minit, 1962 : p. 174 sq.

17. H R JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, traduction française de C. MAILLARD, Gallimard, 1978 : p. 201.

18. Les interprètes ont souvent souligné l'irréalité du V^{ème} acte.

19. Acte I, scène 1 : Catherine doit quitter le monde clos de la ville ceinturée de murs et de la famille bourgeoise pour se lancer sur les chemins de l'histoire (l'historicité est symbolisée par le rythme échevelé du deuxième acte, inspiré des romans de chevalerie).

mesures, mais sont illusion ou — dans le meilleur des cas — exception individuelle (Käthchen) et à ce titre désespérée, le salut est dans la *démésure*. L'apollinien doit céder la place au dionysiaque, au déchaînement des forces vitales. Dans la *Penthesilée* de Kleist sont anticipées, par la destruction de la mesure grecque, les catégories au moyen desquelles Nietzsche rejettera l'hellénisme de Winckelmann et le dénoncera comme une illusion moderne. Le tragique kleistien illustre parfaitement ce que dit Hegel de l'art romantique comme décomposition de l'interpénétration de l'esprit et du sensible qui caractérisait l'art classique²⁰ ; il est aussi protestation contre la modernité, bien avant que Nietzsche n'en entreprenne la critique, et déjà au moyen de catégories qui anticipent l'opposition nietzschéenne de la *démésure* vitale à la Raison.

Nous nous sommes attardés sur Schiller et sur Kleist, d'une part parce que les catégories dégagées au passage (tyrannie, barbarie, terreur, monstrueux, sublime) traduisent l'auto-destruction de la Raison, d'autre part parce que l'expérience de la scission qui est celle de la modernité semble bel et bien produire ce nietzschéisme que Habermas stigmatise chez les post-modernes. Si tel est le cas, la post-modernité entre dans le schéma typique des crises de la modernité.

DU MODERNE AU POST-MODERNE

Derrière l'irrationalité apparente, voire l'anti-rationalisme déclaré de la scission, se cache donc une dialectique de la modernité coextensive de la dialectique de la Raison. Conçues ainsi, la continuité et la rupture procèdent d'un même mouvement ; le geste moderne, mais aussi la vanité de sa révolte sont inscrits en lui. On peut dès lors, comme le fait Habermas dans « La modernité, projet inachevé », à la fois constater la faillite de la modernité et la réhabiliter en la réinscrivant dans la continuité historique. *Pour pouvoir être écrite, l'histoire de la modernité doit cependant privilégier en quelque sorte ce moment de rupture, car c'est seulement à partir de lui que la perversion d'une continuité qui se révèle être une trahison devient perceptible.* La réhabilitation de l'échec

20. Cf. sur ce point P. BURGER, *Théorie der Avantgarde*, Suhrkamp, 1974 : p. 128.

révèle la dialectique. L'histoire de la Raison semble avoir détruit la Raison dans l'histoire ; mais la rupture du continuum, y compris sous les formes irrationalistes qu'elle affecte, signale que cette raison dans l'histoire avait pris la forme du mauvais infini de la rationalité d'entendement et que pour cette raison même sa continuité s'était établie sur la base d'une scission irrévocable dont le geste esthétique de rupture, procédant de l'autonomie que cette scission avait constituée, témoigne. Par là même, il témoigne tout autant contre la « Raison » que pour une transformation de la rationalité. *Il n'est dès lors plus aussi certain qu'il faille renoncer à la Raison et à l'histoire, même s'il n'est pas sûr non plus que cette transformation de la rationalité puisse encore s'investir dans une dialectique historique accomplissant la Raison.*

Nous retrouvons l'inévitable question des agents d'une telle transformation ; or, dès les années trente, la Théorie critique fait l'expérience que le modèle lukacsien est devenu intenable. Quatre modèles au moins se font face, sur lesquels nous reviendrons : celui de la « Grande Rupture » avec le Logos disqualifié, la « barbarie positive » de Benjamin (*positives Barbarentum*), selon laquelle la réification extrême crée elle-même les conditions d'un renversement révolutionnaire de la culture dominante, la *dialectique négative* qui, partant des mêmes prémisses — réification totale — maintient à tout le moins l'auto-réflexion d'une philosophie témoignant de la réification, *et enfin le projet habermasien* d'une rationalité communicationnelle. Dans la dialectique négative d'Adorno, le moment de rupture n'est possible que comme auto-réflexion d'une implication insurmontable : « La liberté de la philosophie n'est rien d'autre que le pouvoir de faire entendre sa non-liberté²¹. La philosophie, en « faisant entendre », répète de façon quasi-esthétique l'impasse de l'histoire et ne sauve la Raison que par la vertu qu'elle lui conserve de témoigner de la trahison de ses promesses. Elle répète la révolte et l'échec nécessaires par lesquels l'art faisait entendre la scission.

Ce mouvement de la pensée préserve à tout le moins l'auto-réflexion. Et il le fait surtout de façon telle que la rupture n'est re-saisie que par cette auto-réflexion. En sorte que même dans ce modèle extrême la rupture est réfléchie comme moment dia-

21. *Negative Dialektik*, Suhrkamp, 1966 : p. 27.

lectique. Elle permet alors de briser de l'intérieur la réification totale engendrée par le destin de la Raison. Mais, à l'inverse, cette négation ne peut s'accomplir qu'en pensant le système de la réification et de l'administration totales. Si le monde administré tend vers le système, la philosophie doit « garder du respect pour le système »^{21bis}. La possibilité de la pensée se constitue dans le redoublement réfléchi de son impuissance, dans la reconstruction du mouvement qui a scellé sa faillite. Le mouvement de la dialectique négative ne fait certes que penser la réification ; mais, par là même, elle *pense l'impensé*. Dans la civilisation technicienne du monde administré, la pseudo-coïncidence du sujet et de l'objet n'est jamais qu'une soumission du premier au second — soumission rendue impensable par l'illusion qui habite le sujet de dominer et de maîtriser l'objet. Si l'identité est devenue réification, le concept qui pense l'identité s'abolit. La soumission de l'objet au sujet se transforme irréversiblement en soumission du sujet à la réification. L'objet est *ce qui ne peut plus être pensé* par un sujet qui n'existe plus puisqu'il s'est résorbé en lui. En se rendant à nouveau possible par le redoublement de son impossibilité, la pensée pense à nouveau en pensant l'objet. Le moment subjectif et l'objectif redeviennent *différents*. Telle est la possibilité que recouvre la notion de *constellation*, « communication de ce qui est différent ». Synthèse ponctuelle et révoquée qui est moins une identification qu'un accord dans la différence — non point malgré la différence et sur le mode du compromis, ou de l'assimilation et de la réduction, mais au sein de la différence, par elle —, la constellation sauve à la fois le moment subjectif et l'objet ; elle préserve le singulier et le particulier au sein même de leur rencontre. C'est en ce sens qu'elle se réclame de l'esthétique, de cette synthèse anticipée que définit l'expérience esthétique kantienne en voyant dans le Beau le symbole de l'idée, de l'universel, réalisé dans un *objet* particulier.

Résumons : la rupture témoigne d'une continuité — une continuité dialectique qui accomplit elle-même la scission ; si elle a un sens, c'est en fonction de cette dialectique. Dans le modèle adornien, développé ici parce qu'il est le plus extrême

21 bis. Ibid., p. 29.

et en apparence le plus désespéré, la continuité aboutit à une impasse qui clôt l'ouverture de l'histoire ; la Raison ne peut plus être réalisée dans l'Histoire, *parce qu'elle s'est déjà réalisée* sous une forme totalitaire. Mais penser cette clôture ouvre en elle une brèche qui assigne à nouveau un statut dialectique à la rupture. Précisément parce qu'elle est prise au sérieux comme l'effet d'un mouvement dialectique, elle peut être pensée dans une dialectique. La prendre au sérieux n'implique nullement le verdict d'une Grande Rupture, l'impasse de la Raison dans l'Histoire n'implique nullement le renoncement à la dialectique, ni à la raison qui se pense encore, ni peut-être même à l'histoire *si* le mouvement d'intégration dialectique de la rupture y est pris en charge par des forces réelles, mais on ne peut plus simplement affirmer que la Raison et la révolution sont en marche.

L'INSTANT ET L'HISTOIRE, LE NOUVEAU ET LA DURÉE

La XI^{ème} thèse sur la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin souligne que la foi dans un « sens de l'histoire » fut fatale au marxisme des années 1891 (programme d'Erfurt) à 1933 (effondrement de la République) : « Rien ne fut plus corrupteur pour le mouvement ouvrier allemand que la conviction de nager dans le sens du courant ». Et Benjamin ne se fait pas faute de rappeler que ce courant-là fut celui d'une certaine rationalité : celle du développement technique. Il faut donc, contre l'historisme — qu'il nomme aussi conformisme —, *réhabiliter dans le marxisme le moment de la rupture*. Faute de quoi (thèse VIII) le fascisme nous apparaît comme une « surprise ». L'impossibilité de penser la rupture est propre à l'idée d'un « progrès continu de l'espèce humaine . . . dans un temps homogène et vide » (XIII). Le renouvellement dialectique du marxisme dans les années vingt procède, chez Benjamin comme chez Bloch, du refus de ce temps homogène. Benjamin semble avant tout opposer au temps homogène et vide le moment de la rupture, un *Kairos* qu'il nomme aussi « moment moderne » ; cependant, pour que cette rupture ne soit pas elle-même vide, il la dote d'un contenu qu'elle puise dans un rapport particulier au passé. Il se réfère à la *mode*, qui prend soudain conscience de ce qu'il y a d'à-présent dans tel ou tel moment de l'histoire, s'en inspire et l'actualise : c'est *cette actualisation* brutale, tranchant dans le

continuum historique, qui constitue la rupture. Ce rapport en apparence sans loi obéit toutefois à une logique : celle du présent au moment même où il se tourne vers le passé, et c'est précisément cette logique, qui nous paraît irrationnelle, qu'il s'agit de saisir. La modernité est l'état historique dans lequel le rapport à l'histoire *ne peut plus* adopter la forme de la continuité homogène, car l'histoire de la modernité est celle d'une scission ; elle se définit comme le moment où le flux de l'histoire, en s'identifiant à un fragment du passé qui prend brutalement un sens, s'interrompt et signale un moment de décision qui cherche à se penser lui-même et en tous cas une rupture qui ne peut plus s'identifier à la continuité qui la porte : « devenir maître d'un souvenir tel qu'il brille à l'instant d'un péril » (Thèse VI). Tout comme aux heures révolutionnaires les hommes empruntent leurs costumes aux grands modèles (*18 Brumaire*), la posture nietzschéenne de la post-modernité pourrait être en ce sens une mode. La rupture est une « illumination profane ». Pour comprendre le sens exact de ce rapport au passé qui est réception et héritage (au sens blochien) mais sur un mode qui, bien plus que chez Bloch, privilégie l'inattendu, on peut se référer à une mise en garde d'Adorno. Adorno écrit dans la *Théorie esthétique* : « Rien n'est plus préjudiciable à la connaissance théorique de l'art moderne que sa réduction à des ressemblances avec l'art antérieur. Par le principe du « Tout a déjà été » sa spécificité s'évanouit. On le nivelle précisément sur le continuum non dialectique et sans failles d'un développement monotone qu'il fait éclater . . . L'immersion dans la dimension historique devrait permettre de résoudre ce qui, jadis, resta insoluble. C'est uniquement dans cette perspective qu'il convient de rattacher le présent au passé »²². Quelque chose qui n'a pas de nom s'identifie à la fois péremptoirement et fugitivement à un fragment du passé ; mais *c'est par lui que ce passé prend sens et non l'inverse* : c'est là le point de vue de la *post-histoire*. Le moment de la rupture sort de l'histoire — et c'est de la même façon qu'il « sort par effraction du cours de l'histoire une époque déterminée » (Thèse XVII). En ce sens précisément, *la post-modernité rompant avec l'histoire pourrait bien être l'expérience renouvelée de la modernité*. Le modèle de la dialectique négative développé plus haut suggère la même

22. ADORNO, *Théorie esthétique*, traduction de M. JIMENEZ, Klincksieck, 1974 : p. 33.

notion de post-histoire : c'est en redéployant une histoire qui s'est close et donc en adoptant le point de vue post-historique de son achèvement — du moins potentiel — que le présent cherche à sortir de l'enfermement auquel l'a condamné la dialectique de la Raison. L'illumination est l'instant de rupture où, dans le continu ou au sein de cette clôture, le nouveau fait irruption : « Effectué en plein air, le même saut est le saut dialectique, la révolution » (Thèse XIV). Alors seulement le « sens de l'Histoire » peut être tranché — tout à la fois contre ceux qui le connaîtraient à l'avance et contre ceux qui prétendraient qu'elle n'en a plus ; l'instant illumine le passé qui « par une secrète sorte d'héliotropisme tend à se tourner vers le soleil *en train de se lever* dans le ciel de l'histoire » (Thèse IV)²³.

ÉCLECTICISME ET HISTORISME

Le rapport au passé qui caractérise l'architecture post-moderne se distingue radicalement de cet héliotropisme en refusant précisément toute centration, fût-ce sur un nouveau encore en train de se former. Le présent n'est plus tournant, « fusion du passé et de l'avenir dans le présent brûlant » (Jünger), tension messianique entre la commémoration et l'attente du nouveau comme chez Benjamin. *Pour les post-modernes, la rupture signalée par la modernité esthétique et son échec ouvre une ère postérieure à la rupture, une ère de décomposition du sens qui impose un éclectisme radical (Jencks)*. Dans un monde de flux non liés, déterritorialisés, où l'ordre du discours se manifeste comme agonistique généralisée (Lyotard)²⁴, l'instant situé au carrefour des relations pragmatiques déterminant la rencontre des actes de langage est simplement l'occasion, le Kairos d'une invention : « On peut faire un coup pour le plaisir d'inventer » (ibid.). Cette conception *semble* s'opposer au refus, par le post-modernisme architectural, de « l'innovation incessante et (de) la révolution continue »²⁵ — refus au nom duquel l'architecture post-moderne conçoit son rapport au passé sur le mode de l'historisme. Il n'en est rien, pour deux raisons essentielles : *la disparition des codes*

23. La traduction des *Thèses* est de M. de Gandillac, in *L'Homme, le langage et la culture*, Denoël, 1971 ; c'est nous qui soulignons.

24. LYOTARD, *La condition post-moderne*, Minuit, 1979 : p. 23.

25. Charles JENCKS, *The language of post-modern architecture*, London Academy, 1977 : p. 6.

susceptibles d'introduire un ordre à la fois dans la référence au passé et dans les jeux du discours présents ainsi que la nature du lien social présumé dans l'un et l'autre cas.

En s'accomplissant, la Raison est disqualifiée — thèse qui permet une appropriation post-moderne de la Dialectique de la Raison d'Adorno et Horkheimer. Mais puisqu'aussi bien elle s'est réalisée, sa disqualification signifie son abolition *dans les faits*. Dans une ère de *décomposition réelle* dont l'agonistique serait la véritable logique, le mode de production n'est plus même celui de la réification mais celui de la délocalisation du désir²⁶. Dès lors le post-modernisme s'installe dans la rupture. Les post-modernes se contentent de reprendre l'idée de synthèse sous la forme non dialectique d'une juxtaposition des codes, notamment ceux de la lecture commune et de la lecture des experts. La notion de multiple codage proposée par Charles Jencks doit permettre à l'architecture de s'adresser à tous, aux larges masses comme à l'élite ; c'est elle qui justifie l'éclectisme du style et le recours arbitraire aux styles passés, c'est-à-dire l'historisme post-moderne. Du même coup, les post-modernes prennent leurs aises dans la décomposition de la modernité et ne cherchent plus à faire de la rupture qu'elle représente un tournant. Le post-modernisme, du moins dans sa version architecturale, représente une forme de positivisme en ce sens qu'il repose sur l'acceptation d'une rationalité technicienne qu'on renonce à critiquer. Le positivisme consiste à constater la décomposition et à la refléter : le multiple codage est au fond ce que Deleuze appelle le « décodage », la destruction des codes, la « déterritorialisation » accomplie par le capitalisme.

Le post-moderne « flaire dans la brousse de l'autrefois le fumet de l'actuel » (Benjamin), mais uniquement pour alimenter un éclectisme radical dont la nature composite reflète la décomposition. Il admet ce que Lyotard décrit comme le « lien social post-moderne » : « l'atomisation du social en souples réseaux de jeux de langage » rendant la conception moderne de consensus anachronique. Mais il y a là un paradoxe : par ses recours historistes à l'histoire, l'éclectisme s'assure au niveau

26. Cf. DELEUZE-GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie*, tome I : *L'Anti-Oedipe*, Minuit, 1972 ; LYOTARD, *Économie libidinale*, Minuit, 1974 ; Marc GUILLAUME, *Le capital et son double*, P.U.F., 1975.

purement formel la légitimité d'une tradition qu'il se refuse certes à invoquer comme telle mais qui, en liaison avec la pluralité des lectures possibles, semble vouloir constituer le consensus le plus large possible, appuyé sur un public d'une extrême diversité. La nostalgie du consensus n'a pas disparu. L'attitude de Lyotard est plus radicale : il ne conçoit plus ce consensus que comme un contrat temporaire et purement local²⁷, conformément à l'évolution constatable des interactions sociales. L'architecture post-moderne propose quant à elle une participation des citoyens qui, ne passant plus par les canaux officiels, rejoint tout à fait cette notion de contrat localisé. En sorte que dans une version *pluraliste* rejoignant le *libéralisme*, l'éclectisme, l' historicisme, l'agonistique, etc., se présentent comme l'acceptation d'une seconde (ou troisième) nature née de l'échec de la Raison et que la Raison ne peut donc plus prétendre maîtriser.

De façon tout à fait surprenante, la pensée post-industrielle ou post-moderne rejoint ici, sinon chez Daniel Bell, la croyance en une autostabilisation qui avait été celle du libéralisme bourgeois, puis de la glorification de la pensée technicienne, puis enfin de la *Systemtheorie* et du fonctionnalisme des théoriciens du système (auxquels Lyotard s'oppose pourtant vivement)²⁸. Elle n'est point tant, comme le dit Habermas, une volonté de régresser vers des formes de vie « indifférenciées », c'est-à-dire vers la cohérence organique d'un monde vécu prémoderne²⁹, mais plutôt l'acceptation d'une complexité insurmontable qu'il convient de laisser *jouer*. Et il est vrai d'ailleurs que les tentatives pour la gérer confirment sans cesse l'impuissance de la raison. De cette raison qui ne cesse d'échouer, on fait simplement abstraction ; on renonce à en entreprendre la critique pour admettre que sa disqualification crée les conditions de son abolition *de facto*.

Le libre jeu des actes de langage est censé garantir la plus grande démocratie ; mais du fait même que la rationalité tech-

27. LYOTARD, *La condition post-moderne*, op. cit., p. 107.

28. Cf. HABERMAS, RL, chap. 5, et *Théorie et pratique*, tome 2 : « Conséquences du progrès scientifique et technique », Payot, 1975 ; position de Lyotard à l'égard de la *Systemtheorie*, op. cit., p. 25.

29. « Moderne und post-moderne Architektur », in *Die Andere Tradition* Callwey, 1981 ; traduction française de G. RAULET, in catalogue du Festival d'Automne de Paris, Éd. du Moniteur, 1982.

nicienne et technocratique subsiste, le jeu de discours stratégique ne laisse de menacer ce vœu pieux. Lyotard doit symptomatiquement le reconnaître à la fin de *La condition post-moderne* en laissant ouverte une alternative : « L'informatisation des sociétés . . . peut devenir l'instrument «rêvé» de contrôle et de régulation du système du marché, étendu jusqu'au savoir lui-même, et exclusivement régi par le principe de performativité. Elle comporte alors inévitablement la terreur. Elle peut aussi servir les groupes de discussion sur les métaprescriptifs en leur donnant les informations dont ils manquent le plus souvent pour décider en connaissance de cause. La ligne à suivre est simple *en principe* : c'est que le public ait accès librement aux mémoires et aux banques de données »³⁰. Pétition de principe, wishful thinking.

DÉCOMPOSITION ET STRATÉGIE DIALECTIQUE

Contre l'acceptation de la décomposition, une approche dialectique requerrait qu'on dialectise l'alternative de la démocratie et de la terreur. Les développements précédents auront cependant permis de comprendre que cette dialectisation doit procéder de l'intérieur de la rupture, parce que celle-ci ne peut être niée mais est au contraire elle-même une réalité dialectique engendrée par la dialectique de la modernité. Entreprise au sein de la décomposition, cette démarche implique alors le respect des discontinuités et du singulier.

Le post-modernisme érige en vision du monde l'incapacité à dialectiser, dans un mouvement d'auto-réflexion rétablissant la communication des sphères dissociées, les jeux de discours fondamentalement différents de l'art (l'expressif), de la morale (le normatif) et de la technique (la performativité). Il y a plus : l'acceptation de leur dissociation retombe dans le temps cyclique. La modernité marqua la rupture définitive avec les modèles cycliques³¹, le renoncement à la modernité semble les rétablir. C'est le cas si l'on cesse de comprendre la mode dans l'optique des *Thèses sur la philosophie de l'histoire* de Benjamin (cf. supra)

30. LYOTARD, op. cit., p. 107sq.

31. Cf. JAUSS, « La modernité dans la tradition littéraire », in *Pour une esthétique de la réception*, op. cit.

pour en faire un phénomène « où resurgissent toutes les formes du passé (archaïques, folkloriques, rustiques, traditionnelles) vidées de leur substance mais exaltées comme signes dans un code où tradition et néo, ancien et moderne s'équivalent et jouent alternativement »³². La post-modernité architecturale adopte précisément cette attitude. On en trouve également la trace dans cette idée de Lyotard : « Une œuvre ne peut devenir moderne que si elle est d'abord post-moderne. Le post-modernisme ainsi entendu n'est pas le modernisme à sa fin, mais à l'état naissant et cet état est récurrent »³³. Il s'agit certes ici de souligner que toute manifestation esthétique moderne intervient comme la sanction d'une modernité (celle que nous avons développée plus haut comme histoire dialectique de la modernité) et qu'elle est à ce titre, en tant que rupture, un moment post-historique. Mais si l'on généralise ainsi (réurrence) cette post-historicité constitutive, modernité et post-modernité se succèdent de façon mécanique (on est toujours le moderne ou le post-moderne de quelqu'un), voire cyclique (on retombe dans le renouvellement cyclique des *antiqui* et des *modermi* au Moyen Âge). Le relativisme historiste et l'éclectisme vident les moments empruntés au passé de ce que Baudrillard appelle leur substance, alors que la mode comme identification provisoire de l'actuel, de l'instant de décision, est à la recherche d'une substance : en réactualisant tel ou tel fragment du passé, elle se donne la possibilité de s'opposer comme moment dialectique à l'homogénéisation des contenus dans la continuité de la temporalité d'entendement. Ce moment qu'elle oppose est un moment dans une dialectique substantielle³⁴ qui recomposerait les moments dissociés. On voit au demeurant au passage comment le post-modernisme, sous couvert de pluralité et d'éclectisme, obéit en fait à la logique de l'homogénéisation puisque tous les moments, tous les emprunts, tous les jeux de discours ont la même valeur, sont absolument équivalents, dépouillés de leur singularité au moment même où celle-ci semble reconnue. Anything goes³⁵.

32. BAUDRILLARD, art. « Modernité », in *Encyclopædia Universalis*, p. 140.

33. LYOTARD, « Réponse à la question : qu'est-ce que le post-moderne ? », op. cit.

34. HABERMAS, « La modernité . . . », p. 957.

35. B. SCHMIDT, « L'ail c'est bon, le chocolat, c'est bien : l'ail et le chocolat doivent être bon ensemble », in *Catalogue du Festival d'Automne de Paris*, 1982.

Dans les modèles dialectiques d'Adorno et de Benjamin, l'illumination profane et la constellation inaugurent en revanche *une nouvelle forme d'expérience* ; s'identifiant à une singularité, elle se nomme chez Benjamin expérience auratique et c'est à cette même notion d'aura qu'Adorno et Horkheimer recouraient en 1944 dans la *Dialectique de la Raison* pour désigner le sauvetage du singulier dans un mode de connaissance pour lequel « l'art est le modèle de la science »³⁶. Nous avons montré plus haut en quel sens la constellation méritait la dénomination d'expérience esthétique. Cette expérience esthétique n'a cependant de sens que dans le mouvement d'auto-réflexion du système ; nous avons vu que la philosophie « remâche » en quelque sorte l'échec de la modernité et, en « faisant entendre » l'impuissance, répète en somme l'expérience de l'art moderne. Mais l'auto-réflexion construit la rupture, lui assigne un statut dialectique et fait qu'elle ne se replie *pas* « sur la posture accusatrice de l'œuvre d'art ésotérique » ainsi que Habermas le dit de la *Théorie esthétique* d'Adorno³⁷. Repliée sur elle-même, la modernité esthétique n'est que « l'ombre de la révolution manquée, sa parodie »³⁸. Rien de plus funeste donc qu'une expérience esthétique qui viendrait prendre la relève de l'impuissance de la Raison. C'est alors qu'elle succomberait à la contradiction qu'on vient de développer et qui fait que la saisie du singulier comme singulier, sans aucun moyen d'en assimiler la substance, sombre paradoxalement dans l'indistinction, l'homogénéisation. L'expérience esthétique du singulier, du décomposé, soit l'expérience de la rupture, doit être réinscrite dans une auto-réflexion dialectique. Elle se condamne sinon au destin de l'avant-garde moderne : concevoir et tenter de transformer l'histoire à partir de l'esthétique — projet voué à l'échec. Dans « Échec de la Nouvelle Gauche », Marcuse renouvelle sur le terrain politique ce constat d'échec formulé par Adorno à propos de la modernité esthétique. En revanche, l'approche esthétique s'inscrit logiquement dans une conception dialectique de l'histoire pour laquelle la reconstruction de la totalité d'un mode de production consiste précisément à y déceler les germes de sa décomposition *et n'est possible qu'au moment où cette décomposition est entrée dans une*

36. *Dialectique de la Raison*, p. 36.

37. « La modernité . . . », p. 968.

38. LEFEBVRE, op. cit., p. 174 ; voir sa remarque sur la *terreur*.

phase décisive. C'est d'une telle phase décisive que rendait compte la bi-polarisation sociale chez Marx. Or, quand bien même cette bi-polarisation ne serait plus à l'ordre du jour, rien n'empêche que l'on tente de saisir la décomposition comme un phénomène dialectique. Si on ne peut plus s'appuyer aujourd'hui sur la totalité lukacsienne, que n'incarne plus aucun représentant de l'universel concret (le « point de vue du prolétariat » s'opposant à l'expérience bourgeoise de la scission)³⁹, la saisie du positif sur le versant de sa négativité (Marx, Postface de 1873 à la seconde édition allemande du *Capital*) reste possible. Bloch souligne dans *Le Principe Espérance* que ce qui est important dans une totalité — qu'il s'agisse de la belle totalité de l'œuvre d'art classique ou de la totalité d'un mode de production — c'est le mouvement de sa décomposition⁴⁰ ; de cette décomposition naît le carpe diem révolutionnaire — idée très proche de l'instant messianique de Benjamin. D'où l'intérêt d'une « investigation des phénomènes symptomatiques de l'époque »⁴¹ ; lorsqu'il s'agit d'une enquête sur le singulier comme décomposition d'une totalité, c'est-à-dire lorsqu'on ne s'installe pas dans la rupture en renonçant a priori à la notion de totalité ; à titre de recensement des déficits d'une fausse totalité, des atteintes subies par les mécanismes de la socialisation et par les motivations dans l'accomplissement d'un certain type de rationalité, il y a sans doute beaucoup à retenir du diagnostic deleuzien de la déterritorialisation ou bien encore du projet de « microphysique du pouvoir » de Foucault.

Dans les formes très tenues et très localisées d'une éthique communicationnelle recomposant ce qui fut dissocié⁴², on ne peut certes voir rien de plus que des constellations provisoires, synthèses révocables d'universel et de particulier, utopies localisées, concrétisations « esthétiques » d'une rationalité non réduite. La vie nouvelle⁴³ qui s'esquisse en elles n'est pas représentable. Elle est sujette à cette interdiction juive de la repré-

39. LUKACS, *Histoire et conscience de classe*.

40. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, 1959, traduction française de F. WUILMART, Gallimard, 1976 : chap. 20.

41. HABERMAS, « *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit* », Suhrkamp, 1979.

42. *Raison et légitimité*, p. 126 et *Stichworte*, op. cit., traduction française, p. 51.

43. J'utilise cette expression parce qu'elle eut son heure de gloire en esthétique ; voir l'essai de Benjamin sur Proust.

sentation qui caractérise l'utopie adornienne⁴⁴. Celle-ci relève bien plutôt du *sublime*. Leur avantage sur la pure révolte esthétique habitée elle aussi de sublime (cf. supra Kleist) est que sous la forme certes subjective du Beau elles témoignent de la possibilité d'une recomposition.

Le sublime sans la constellation, c'est l'échec dans la terreur. Pour conclure ce paragraphe, je voudrais rapidement développer cette idée qui, à mon sens, indique l'impasse de la *post-modernité sublime* que Lyotard oppose à la terreur. Cette définition traduit clairement le refus de toute identification, fût-elle provisoire et révoquant, et de toute recomposition dialectique. Le sublime était, déjà chez Kant et plus encore chez Schiller, ce qui interdit au système de se clore et au Beau d'être une synthèse définitive. La démarche de Schiller est l'effort désespéré pour rendre le sublime commensurable à l'histoire. Pourquoi ? Parce que le sublime et la terreur vont de conserve ; Hegel l'a montré à propos de la révolution française. L'impossibilité de nommer le sublime, c'est la possibilité de la terreur toujours ouverte. On s'étonnera donc de voir Lyotard — au prix de raccourcis stupéfiants — opposer une esthétique du sublime (post-modernisme qui « invente des allusions au concevable qui ne peut être présenté »)⁴⁵ à la terreur. Pur wishful thinking, à nouveau, reposant sur l'espoir déjà souligné que le post-moderne inaugurerait — « en principe » — une démocratie incomparable. Selon Lyotard la terreur naîtrait de l'illusion transcendantale hégélienne qui, confondant la pensée et le réel, totalise des jeux de langage distincts (les trois facultés kantienne). Il s'agit là d'une assimilation abusive du totalitarisme à la terreur. Ce qui s'accomplit chez Hegel, c'est le *totalitarisme*. Celui de la Raison. Rendant toutes choses commensurables, ce totalitarisme est celui d'une identification de la Raison à l'entendement et d'un jeu de langage, comme le montre la *Dialectique de la Raison*. C'est parce qu'il s'agit d'un jeu de langage particulier, celui du concept, que la terreur devient son *instrument*. Mais, pour cette raison même, la terreur existe avant le totalitarisme : comme Raison chez Robespierre, comme la tyrannie de la morale dénoncée par

44. ADORNO, *Théorie esthétique*, traduction française de M. JIMENEZ, Klincksieck, 1974 : p. 50sq.

45. Lyotard, « Qu'est-ce que le post-moderne ? », *Critique*, avril 1982 : p. 367.

Schiller. Et cette terreur là est indissociable du sublime. S'il n'est pas douteux que le désir de faire la paix avec le réel est inspiré par le totalitarisme et l'alimente, le sublime lui engendre la terreur. Dans l'option post-moderne de Lyotard, la terreur est celle d'un esthétisme coexistant avec l'aspiration totalitaire du jeu de langage stratégique sans chances réelles de mettre fin à ce dernier si elle n'entre pas dans une dialectique avec la rationalité instrumentale. D'où l'alternative insoluble qui conclut *La condition post-moderne*. La coexistence d'une gestion aux aspirations totalitaires et du terrorisme n'est que trop réelle. Contre l'esthétique du Beau et la mélancolie de la modernité obsédée par la perte du sens (« *traurige Wissenschaft* » chez Adorno, allégorie chez Benjamin), Lyotard voit dans un post-modernisme « alléguant l'imprésentable chez la présentation »⁴⁶ comme la perspective d'un Gai Savoir. Perspective tragique qui surmonterait le nihilisme, au sens nietzschéen de ce terme. Or, l'opposant à la fois au moderne et à la « post-avant-garde », il la définit seulement par la remise en cause perpétuelle des moyens de l'art⁴⁷. Faute donc de pouvoir être autre chose que ce que fut déjà la modernité⁴⁸, le post-modernisme conçu ainsi s'offre au destin du modernisme de Weimar : l'impuissance face au totalitarisme, scellée par une continuelle rupture qui se consume dans le geste qu'elle consomme.

RECOMPOSER LES JEUX DE DISCOURS

Coupé des autres actes du langage, le jeu de discours de l'esthétique s'enfonce ici dans l'autisme, figure extrême de l'autonomie dans le contexte de ce que Deleuze appelle le capitalisme schizophrène⁴⁹. L'autonomie et l'autarcie font symptomatiquement partie des fantasmes protestataires du capitalisme avancé⁵⁰. Ils représentent un repli défensif dans la particularité⁵¹, à l'exception du mouvement d'émancipation des femmes, qui montre

46. Ibid., p. 364.

47. « Travail vertigineux des questions lancées aux règles de l'image et du récit . . . , accélération, les « générations » se précipiteront », ibid., p. 365.

48. « Le post-moderne fait assurément partie du moderne », ibid.

49. *Capitalisme et schizophrénie*, op. cit.

50. RAULET, « Consensus et légitimité », in *Esprit*, janvier 1980 : p. 169 — sur une « dialectique de la schizophrénie » à partir d'Adorno, ibid., p. 168sq, et « Retour du religieux et rationalité technocratique », in *Lumière et vie*, n° 148.

51. HABERMAS, TKH, p. 576sq.

seul un caractère offensif et peut être encore conçu dans l'optique des mouvements de libération bourgeois et socialiste⁵², mais se caractérise lui aussi par son particularisme. Les réactions suscitées par les atteintes aux « fondements organiques du monde vécu » (destruction de l'environnement, pollution, etc.), les peurs suscitées par une nouvelle catégorie de risques à long terme et qui trahissent en fait l'incapacité de nos facultés de compréhension face à l'hypercomplexité du système ou encore le repli sur des communautés communicationnelles (provincialisme, sectes, etc.) permettant une identité personnelle et collective *sont des effets de la modernisation*⁵³ ; à ce titre elles ne justifient nullement la simple acceptation de la juxtaposition mais requièrent qu'on en reconstruise la logique. Par cette reconstruction, ces ruptures trouvent leur place dans une dialectique historique à laquelle il n'y a pas lieu de renoncer. Ce qui ne signifie certes nullement qu'elles puissent être recomposées, totalisées, organisées, polarisées comme pouvait le faire le marxisme traditionnel en reconstruisant la totalité du mode de production capitaliste, en dégagant une bi-polarisation des conflits et en organisant dans cette optique les diverses révoltes autour d'une contradiction principale (cf. *Manifeste du Parti communiste*). Habermas signale les parentés qui existent entre les protestations actuelles et des révoltes non-contemporaines du siècle dernier⁵⁴. L'énorme difficulté à laquelle se heurte la conception orthodoxe de l'organisation est l'impossibilité de déterminer le pôle qui les unifierait, « le maillon le plus fort »⁵⁵. En désignant certaines protestations comme « néo-populistes », Habermas fait allusion à la notion de « peuple » utilisée par Marcuse à partir de *Contre-révolution et révolte* : l'opposition du capital et du travail se serait, selon Marcuse, exacerbée en une opposition du capital à l'ensemble de la population. On peut encore expliquer autrement les nouveaux conflits et y voir une « colonisation » croissante du mode vécu par les impératifs du système, une destruction des formes traditionnelles d'intégration sociale et notamment une atteinte aux structures communicationnelles

52. Il lutte comme eux contre une forme de vie patriarcale, Ibid., p. 578.

53. HABERMAS, TKH, p. 580sq.

54. HABERMAS, TKH, p. 577sq.

55. Marcuse, cf. RAULET, « La révolution impossible ? En hommage à Herbert Marcuse », in *Allemagne d'aujourd'hui*, septembre-octobre 1979.

(Habermas)⁵⁶. Quoi qu'il en soit, le problème de l'organisation reste entier. L'universalisation de la contradiction et la tendance à une colonisation totale se traduisent par un morcellement généralisé. La décomposition impose une logique nouvelle qui privilégie le particulier sur la totalité⁵⁷. L'éclatement du monde vécu en sphères autonomes, soit la logique même qui avait engendré la modernité culturelle⁵⁸, s'est différencié encore⁵⁹. On peut, avec Marcuse, proposer des « stratégies minimales de front unique », des « bases locales et régionales » tentant d'« articuler la protestation »⁶⁰ et dans lesquelles je suis tenté de voir des constellations ; mais pour cette raison même, la recomposition qu'elles opèrent demeure particulière. La problématique actuelle de l'émancipation doit en tous cas prendre en compte une rupture radicale avec le modèle traditionnel, et peut-être même avec l'idée de l'accomplissement de la raison dans l'histoire, puisqu'aussi bien elle s'est accomplie *comme décomposition*⁶¹.

CONCLUSION

La question de l'émancipation, on l'aura compris, reste entière. Elle dépend dans les faits de l'aptitude d'agents sociaux, plus exactement de constellations consensuelles, à prendre en charge la rationalité non-réduite et à recomposer ce qui fut dissocié. Mais on a au moins dégagé les conditions de possibilité d'un nouveau réalisme — un réalisme dialectique puisqu'il remettrait en branle, en quelque sorte en sens inverse, depuis son enlisement dans la décomposition, la dialectique de la modernité ou, si l'on veut formuler autrement cette idée, réintroduirait une dialectique dans la clôture de la Raison. Idée essentielle, même si elle est paradoxale, car c'est son paradoxe qui permet la reprise : la continuité fut scission, l'enferment décomposition. La post-modernité n'est pas nécessairement l'impasse d'une décomposition abolissant la Raison et dont seule

56. Cf. *Stichworte*, op. cit., et *Theorie des kommunikativen Handelns*.

57. Sur ce renversement de perspective, cf. RAULET, « La révolution impossible . . . », op. cit., p. 38sq.

58. HABERMAS, TKH, p. 564 et « La modernité . . . », p. 958sq.

59. *Stichworte*, traduction française, op. cit., p. 45sq.

60. Marcuse, cf. RAULET, « La révolution impossible . . . », op. cit.

61. Sur la nécessité de cet abandon, cf. HABERMAS, TKH, p. 561sq.

pourrait nous faire évader une Grande Rupture qui ressemble un peu trop à l'*amor fati* d'un nouveau positivisme — au mieux à la *Bejahung* nietzschéenne. La rupture peut être dialectisée comme l'instant d'une décision *dans* le destin de la rationalité. S'il faut renoncer au modèle d'émancipation de la Raison dans l'Histoire, on peut ne renoncer ni à la Raison, ni à l'Histoire, ni à la dialectique. Le nouveau réalisme implique que leurs liens soient redécouverts dans un processus qui n'est ni homogène ... et doit miser pour cette raison même sur des constellations ... le particulier. À cette condition, la post-modernité pourrait être une modernité *renouvelée*, non au sens d'une répétition et d'une aggravation de l'échec moderne mais d'une relance. À cette même condition, la partialité pour la Raison peut n'être pas seulement un pur idéal ou un parti-pris polémique conduisant à s'installer dans le rationalisme comme on s'installe dans l'irrationalisme.

Institut d'études germaniques
Université de Paris IV

Grandeur et misère du socialisme scientifique

Maurice Lagueux

Le marxisme cent ans après Marx
Volume 10, numéro 2, octobre 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203232ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/203232ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lagueux, M. (1983). Grandeur et misère du socialisme scientifique.
Philosophiques, 10 (2), 315–340. <https://doi.org/10.7202/203232ar>

GRANDEUR ET MISÈRE DU SOCIALISME SCIENTIFIQUE*

par Maurice Lagueux

Il est vrai que le centenaire de la mort de Marx coïncide avec une période plutôt creuse pour le marxisme qui, dix ou quinze ans plus tôt, se trouvait au cœur même de la vie intellectuelle des principaux pays d'Occident, mais il n'en reste pas moins que le destin de ce courant de pensée fut tel qu'on aurait tort d'y voir le simple prolongement d'une contribution théorique du même type que toutes celles qui ont alimenté, de siècle en siècle, la culture occidentale. Il suffirait d'ailleurs, pour s'en convaincre, d'évoquer le fait qu'un mouvement socio-historique d'une ampleur sans précédent s'est emparé de la pensée de Marx pour en faire un étendard brandi triomphalement un peu partout sur la planète, quoiqu'il faudrait alors s'empresser d'ajouter que, par là même, risquait d'être profondément altérée la signification de l'entreprise théorique de l'un des penseurs les plus profonds du XIX^e siècle. Quoi qu'il en soit, il s'agira moins ici de retrouver la pureté primitive de la contribution de ce penseur que d'identifier ce qui justement la destinait ainsi à inspirer à la fois une tradition intellectuelle obstinément vivace et un mouvement politique étonnamment contagieux.

Cette question semble avoir surtout préoccupé ceux qui y ont répondu en s'efforçant de justifier le fait qu'ils accordaient au marxisme une place à part dans l'histoire de la pensée. On connaît, par exemple, l'hommage surprenant que Sartre, au début des années 60, rendait à « l'indépassable philosophie de notre temps »¹ ou encore la façon tout aussi inattendue dont Merleau-

* Une première ébauche de cet article a été présentée aux membres de la Société de Philosophie de Montréal, sous le titre « Marx est-il bien mort ? », le mercredi 16 mars 1983.

1. Sartre, J.P., *Critique de la raison dialectique*, Paris : Gallimard, 1960, pp. 9, 17, 29, 32 et 109.

Ponty, au lendemain de la guerre, présentait le marxisme comme l'énoncé des conditions sans lesquelles le monde et l'histoire n'ont tout simplement plus de sens². C'est toutefois Althusser et ses disciples qui, au cours des années récentes, auront le plus systématiquement réclamé un statut particulier pour cette « science marxiste » dont l'avènement correspondait, à leurs yeux, à rien de moins qu'à l'ouverture d'un nouveau « continent » théorique, le continent « Histoire »³ sur lequel le marxisme se serait en quelque sorte assuré des droits exclusifs.

Ces perceptions du marxisme pourront paraître extravagantes ; elles n'en expriment pas moins le sentiment assez généralisé que l'œuvre de Marx a constitué dans l'histoire un « événement théorique » — pour reprendre une autre expression d'Althusser — dont la portée a certes été exagérée mais qui mérite bien d'être examiné pour lui-même.

D'ailleurs, dès avant la mort de Marx, cet événement théorique avait en quelque sorte fait l'objet d'une première analyse explicite de la part d'Engels dont le célèbre fascicule intitulé *Socialisme utopique et socialisme scientifique* visait précisément à mettre en relief la spécificité de la contribution de Marx. Celui-ci, grâce surtout à ses « deux grandes découvertes », la conception matérialiste de l'histoire et la théorie de la plus-value, aurait fait du *socialisme* une *science*, ce qui serait plus que suffisant pour garantir au marxisme le destin exceptionnel qui allait être le sien⁴.

Sans forcément adopter l'analyse engelsienne de la contribution de Marx, on peut trouver assez raisonnable de penser que c'est en effet pour avoir rendu enfin possible une sorte de jonction entre « science » et « socialisme » que Marx a pu être à l'origine des diverses traditions qui se sont réclamées de lui. Plus profondément, disons que ce que l'œuvre de Marx a apporté à ceux qui ont adhéré à sa pensée, c'est la conviction de pouvoir satis-

2. Voir, en particulier : Merleau-Ponty, M., *Humanisme et terreur*, Paris : Gallimard, 1947, p. 139.

3. Voir, par exemple : Althusser, L., *Lénine et la philosophie*, Paris : François Maspero, 1972, pp. 21 et 53.

4. Voir : Engels, F., *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris : Éditions sociales, 1971, pp. 88-89. Voir aussi le texte du bref discours d'Engels sur la tombe de Karl Marx.

faire du même souffle ce qu'on peut sans doute considérer comme les deux plus nobles aspirations de tout être humain, soit son aspiration à la justice et son aspiration à la vérité. On s'était depuis longtemps résigné, en Occident, à séparer ces deux valeurs : au XVI^e et au XVII^e siècle, la recherche de la vérité était devenue l'affaire de savants dont les théories se faisaient superbement indifférentes au sort des laissés pour compte de l'humanité. Ceux-ci trouvaient, par contre, d'infatigables défenseurs chez des personnes dont on admirait vivement les qualités morales sans pour autant attendre d'elles de bien grandes contributions théoriques.

Or ce fut l'un des projets les plus constants du XIX^e siècle que celui de fonder l'émancipation de « la classe la plus nombreuse et la plus pauvre », comme disait Saint-Simon, sur l'application aux phénomènes sociaux de la méthode scientifique qui avait fait ses preuves en sciences naturelles. Pourtant, malgré les efforts les plus enthousiastes des socialistes les plus convaincus, cette idée ne parvenait manifestement pas à s'imposer. Or, avec Marx, tout allait changer ; certes les thèses du *Capital* ne devaient-elles connaître qu'une diffusion assez lente du vivant de Marx, mais ceux qu'elles atteignaient se voyaient forcés de prendre au sérieux l'idée que le *socialisme* révolutionnaire pouvait être fondé sur une analyse *scientifique*. Un événement théorique considérable bouleversait littéralement la manière de penser des Occidentaux qui découvraient peu à peu que désormais la recherche de la vérité scientifique et le combat socialiste pour la justice pourraient bien ne faire plus qu'un. Mais examinons d'abord le contexte dans lequel un tel événement théorique a pu prendre sens avant de chercher à évaluer sa signification actuelle.

1 UN ÉVÈNEMENT THÉORIQUE

C'est peut-être une caractéristique de la philosophie classique que d'avoir cherché à fonder scientifiquement le discours moral tout en révélant progressivement les difficultés presque insurmontables d'une telle entreprise. Avant même que l'empirisme anglais ne souligne avec éloquence l'importance du fossé qui sépare les jugements de valeur des jugements de fait, le dualisme cartésien réduisait déjà les chances de fonder la morale

sur la science, du seul fait qu'il logeait la première du côté du monde de l'*esprit* alors qu'il célébrait les triomphes que connaissait la seconde dans son analyse du monde *matériel*. Sans doute allait-on s'efforcer de développer quand même une science des choses de l'esprit, mais celle-ci allait au départ souffrir d'un double handicap. D'une part, elle portait sur un objet plutôt insaisissable qui offrait à d'éventuelles lois scientifiques beaucoup moins de prises que les choses matérielles. D'autre part, elle devait compter avec la conscience, la liberté et la finalité, toutes choses qui se conciliaient mal avec les mécanismes que la science classique se plaisait à démonter. C'est pourquoi, tout au long du XVIII^e siècle, les auteurs qui ont cherché le plus activement à rendre compte scientifiquement des mouvements de l'esprit se sont d'abord efforcés de dépasser ce dualisme en reliant de tels « mouvements » aux déplacements de la matière. D'où, chez eux, une sorte de préjugé *matérialiste, mécaniste et déterministe* qui commandait un discours fort éloigné, il va sans dire, des préoccupations (inspirées par une morale humaniste) de ceux qui s'intéressaient avant tout au sort des défavorisés de la société.

À l'aube du XIX^e siècle, éthique sociale et pensée scientifique demeuraient donc plutôt étrangères l'une à l'autre. Ceux qui s'adonnaient à la science ne juraient que par les *faits*, leurs succès véritables concernaient le monde *matériel* et, puisque l'explication du système solaire, qui leur servait de modèle, pouvait désormais se passer d'horloger, ils avaient tendance à *effacer* de leur objet les traces toujours gênantes de la *finalité*. À l'inverse, les apôtres de la justice sociale défendaient une *valeur morale*, leur conviction reposait sur une conception de la dignité humaine *irréductible* à quelque dimension *matérielle* que ce soit et ils proposaient, somme toute, la poursuite consciente d'une *finalité* sociale.

Or, malgré cette situation, on allait bientôt voir s'affirmer avec force deux projets qui, chacun à sa façon, semblaient rapprocher ces deux pôles. D'une part, le *mouvement socialiste*, qui allait bientôt prendre de l'ampleur, était un projet de justice sociale que plusieurs de ses adeptes rattachaient d'emblée à une science nouvelle encore mal définie. D'autre part, l'*économie politique* commençait à être perçue comme une science fort respec-

table même si elle s'intéressait directement à l'organisation des sociétés. Ces deux mouvements, dont j'évoquerai maintenant quelques traits essentiels, avaient d'ailleurs des racines profondes qui plongeaient dans la philosophie du XVIII^e siècle.

Le socialisme saint-simonien, on le sait, descendait en droite ligne de la philosophie des lumières. Tout comme, pour Condorcet, les lumières devaient l'emporter sur la superstition et faire reculer ainsi les causes de l'exploitation de l'humanité, pour les socialistes proches de Saint-Simon, la science allait enfin permettre de construire une société plus juste aussi sûrement qu'elle permettait déjà de transformer le monde naturel. La volonté d'associer le destin d'un socialisme épris de justice au progrès de la science était donc manifeste, mais tout ce mouvement continuait néanmoins à se dérouler essentiellement au sein du monde des idées et des valeurs spirituelles. Les progrès des lumières et de la science libéraient d'abord les *esprits* et ce n'est qu'indirectement qu'on pouvait en attendre une transformation des structures sociales. Le socialisme saint-simonien se présentait même comme un « nouveau christianisme » et il s'en remettait en définitive à l'*éducation* de l'humanité pour assurer la réalisation de *finalités* sociales tout au plus un peu mieux définies⁵. Sans doute, Saint-Simon estimait-il pouvoir ramener la gestion future des affaires sociales à une simple « administration des choses », mais l'essentiel pour lui était que cette gestion soit confiée à des savants qui sauraient, mieux que d'ignares politiques, réaliser les fins poursuivies. Bref, ce socialisme se voulait certes scientifique, mais faute de pouvoir expliquer les phénomènes sociaux de la façon dont la physique expliquait les phénomènes du monde matériel, il se contentait d'inciter avec éloquence à la poursuite de finalités sociales présumées parentes des résultats obtenus ailleurs grâce au patient labeur des hommes de science.

L'économie politique qui, avec Ricardo, s'imposait désormais comme une science respectable avait, elle aussi, trouvé sa voie dès le XVIII^e siècle. Elle n'y était parvenue cependant qu'à la suite d'une rupture avec les valeurs de la morale traditionnelle

5. Voir en particulier : Saint-Simon, H. de, *Le nouveau christianisme*, Paris : Éd. du Seuil, collection Politique, no. 30. Voir aussi la remarquable introduction de cet ouvrage par Henri Desroches.

auxquelles était jusqu'alors associée la réflexion sur l'homme et la société. On peut, en effet, avec Louis Dumont, voir dans la *Fable des Abeilles* de Bernard de Mandeville l'expression privilégiée d'une sorte d'émancipation à l'égard de la morale d'un nouveau type de discours économique⁶. L'idée de Mandeville était que la prospérité matérielle, dont l'économie politique entendait rendre compte, ne dépendait en rien des bonnes intentions de chacun ni des fins consciemment poursuivies, mais résultait au contraire de la satisfaction des pulsions égoïstes d'individus motivés par leurs seuls intérêts matériels. Rien alors n'empêchait plus une analyse débarrassée de toute considération de finalité de rendre compte scientifiquement de l'organisation de la vie sociale à partir de ces dimensions plutôt matérielles. Adam Smith, en tout cas, allait tirer parti de cette façon de voir au moment de fonder sa théorie économique sur la très prosaïque constatation que « ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts »⁷. L'économie politique pouvait ainsi se présenter comme une science assez comparable aux sciences physiques et se démarquer de tout discours moral, mais le cynisme même sur lequel elle fondait cette prétention en faisait la base d'une idéologie farouchement hostile aux objectifs de justice sociale que prônait le socialisme⁸.

Bref, pour ceux qui, comme Marx et Engels, commençaient, vers l'an 1844, à s'interroger sur le destin de la classe ouvrière et du système capitaliste dont cette dernière était victime, l'horizon théorique était dominé par un mouvement socialiste incapable de s'affirmer sérieusement comme science et par une science économique pour le moins indifférente aux problèmes d'équité que soulevait le capitalisme.

6. Voir : Dumont, L., *Homo aequalis*, Paris : Gallimard, 1977, ch. 5. On trouvera une traduction française de "The Fable of the Bees" par L. et P. Carrive in Mandeville, *La fable des abeilles*, Paris : Vrin, 1974 ; pour la totalité des commentaires ajoutés par Mandeville, il faut se référer à l'édition anglaise en 2 volumes de Kaye.

7. Smith, A., *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris : Gallimard, 1976, (trad. Mairet), p. 48.

8. Pour plus de précisions sur les rapports de l'économie politique et de l'idéologie, voir mon texte intitulé « Ces idéologies qui faisaient parler les choses » in *Crise et leadership*, Montréal : Boréal express, 1983, pp. 293-309.

Or, entre ces deux univers intellectuels opposés, Marx n'allait pas tarder à devoir choisir, ou presque. Dès 1846, ce choix était fait et allait l'amener à rompre avec la plupart des socialistes insensibles aux exigences véritables de la méthode scientifique. C'est ainsi que, lors d'une discussion assez vive, il fit brutalement savoir au communiste Weitling que celui-ci avait tort de se méfier systématiquement des théoriciens : « L'ignorance, lui lança-t-il, n'a jamais servi personne ! »⁹ Plus cruellement encore, il devait bientôt faire de Proudhon la victime privilégiée de ses sarcasmes et même prendre littéralement parti pour Ricardo contre ce dernier :

La théorie des valeurs de Ricardo est l'interprétation scientifique de la vie économique actuelle ; la théorie des valeurs de M. Proudhon est l'interprétation utopique de la théorie de Ricardo¹⁰.

Pourtant, on s'en doute bien, si Marx décidait ainsi de prendre coûte que coûte parti pour la science, il n'entendait pas pour autant endosser les valeurs associées à la pensée de Ricardo et il ne renonçait en rien au socialisme auquel il avait résolu, au contraire, de donner des bases scientifiques. La confiance qu'il manifestait alors sur ce plan reposait largement sur le fait que, contrairement à Proudhon et aux socialistes utopistes, il était à même de trouver chez Hegel l'instrument dialectique qui allait lui permettre de réconcilier socialisme et scientificité.

Pourtant Hegel n'avait rien d'un socialiste et, des deux traits (privilège explicatif accordé au monde matériel et élimination de la finalité au niveau des individus) qui ont permis ci-dessus de reconnaître à l'économie politique une scientificité comparable à celle des sciences physiques, un seul était compatible avec la philosophie hégélienne ! Cette philosophie, en effet, était bien loin d'accorder un privilège au monde matériel même si, mieux encore que la philosophie qui sous-tendait l'économie politique, elle savait se passer, dans ses explications, des intentions conscientes des agents historiques dont les actions égoïstes voyaient leurs résultats récupérés par une « ruse de la raison ».

9. Cité par Henri Lefebvre in *Pour connaître la pensée de Karl Marx*, Paris : Bordas, 1956, p. 146.

10. Marx, K., *Misère de la Philosophie* in Marx, K., *Oeuvres*, Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome I, 1963, p. 25. Les tomes I (1963), II (1968) et III (1982) de cette édition seront désormais désignés respectivement par *Pléiade I*, *Pléiade II* et *Pléiade III*.

Il importait donc de « renverser » — c'est-à-dire de fonder dans le monde matériel, ou, si l'on préfère, de « remettre sur ses pieds » — la dialectique hégélienne pour revalider ses titres à la scientificité et c'est ce que Marx s'est empressé de faire¹¹. Hegel méritait bien, aux yeux de Marx, de voir sa pensée ainsi revitalisée, car celle-ci apportait à l'architecte d'une nouvelle science sociale cette intelligence de l'histoire qui faisait cruellement défaut tant aux économistes qu'aux socialistes de son temps. Or il fallait rien de moins qu'une nouvelle théorie de l'histoire pour réconcilier science économique et projet socialiste ou, plus précisément, pour concéder à Ricardo « l'interprétation scientifique de la vie économique actuelle » tout en se réservant la possibilité de promettre l'avenir au socialisme.

Une telle réconciliation peut paraître assez simple, mais il fallait tout le génie de Marx pour la réaliser pleinement. Plus exactement, étaient requises ces « deux grandes découvertes » qui furent les siennes, selon Engels. La « conception matérialiste de l'histoire » d'abord, qui résultait bien, d'une certaine façon, d'une inversion de la théorie hégélienne, mais à condition, bien sûr, que soient mis au point des concepts neufs ou renouvelés comme ceux de « base matérielle » et de « superstructure », de « forces productives » et de « rapports de production » ; à condition que soit repensé le mécanisme qui allait jouer le rôle de la ruse de la raison et amener par exemple les capitalistes désireux d'accroître leurs capitaux à se faire par là même leurs « propres fossoyeurs »¹² ; à condition surtout que soit élaboré le concept de « mode de production » et précisés, par opposition aux modes de production antérieurs, les caractères propres au mode de production capitaliste dont le déclin historique devait rendre possible la construction du socialisme.

Ces dernières précisions, c'est dans le *Capital* que Marx devait les apporter en même temps qu'il y exposait sa seconde « grande découverte », la « théorie de la plus-value », qui achevait, à ses yeux, de sceller, entre science et socialisme, le mariage que la conception matérialiste de l'histoire avait rendu possible.

11. Voir la Postface de la seconde édition allemande du *Capital*, par exemple in *Pléiade I*, pp. 558 et 559.

12. Marx, K. et Engels, F., *Manifeste communiste* in *Pléiade I*, p. 173.

En somme, si cette dernière théorie fondait scientifiquement la dimension annonciatrice du projet socialiste, c'est-à-dire permettait d'annoncer le déclin du capitalisme et l'avènement d'une société meilleure, la théorie de la plus-value renforçait le verdict porté sur le capitalisme et apportait une profondeur scientifique nouvelle à la dimension dénonciatrice du projet socialiste. Grâce à cette analyse du mécanisme de production de la plus-value qui est censé découler du fonctionnement normal du capitalisme, Marx parvient en effet à rendre superflues les traditionnelles dénonciations de l'exploitation qui constituaient la pièce centrale de l'éthique socialiste. Le *Capital* qui se veut une œuvre scientifique se garde bien de dénoncer directement ; Marx y met néanmoins tout en place pour provoquer chez le lecteur un incompressible sentiment de révolte à l'égard du système capitaliste dans son ensemble, et c'est bien ce qui a fait de cet ouvrage un instrument révolutionnaire d'autant plus efficace qu'il est perçu à bon droit comme un travail scientifique¹³.

Bref, la contribution décisive de Marx aura été de donner une haute crédibilité à l'idée que, tant dans son aspect *annonciateur* d'une société meilleure que dans son aspect *dénonciateur* de la société actuelle¹⁴, le socialisme pouvait être perçu comme le condensé des conclusions d'une théorie scientifique. Plus précisément, il aura rendu cette idée crédible en conférant à cette théorie scientifique les traits qui étaient censés caractériser les théories en sciences naturelles (privilège du matériel, absence de finalité) tout en la fondant sur une perception originale de l'histoire qui la mettait au-dessus du mimétisme insignifiant à l'endroit des sciences naturelles auquel les sciences sociales sont si souvent réduites.

Par là même, Marx gagnait de vitesse les théoriciens bourgeois qui hésitaient encore à expliquer les phénomènes sociaux par leurs conditions matérielles ; de ce fait, l'idée même de « science sociale » allait être associée — et pour longtemps —

13. C'est cet aspect des choses que j'ai développé dans une communication présentée au XIX^e congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, tenu à Bruxelles et Louvain-la-neuve en septembre 1982, sous le titre « Dimension éthique du débat sur la valeur (et de l'approche marxiste en général) ». L'essentiel de cette communication doit paraître dans les *Actes* du dit congrès.

14. Voir à ce sujet le chapitre III, « Marxisme annonciateur et marxisme dénonciateur » de Lagueux, M., *Le marxisme des années soixante*, Ville LaSalle : Hurtubise HMH, 1982.

à l'idée subversive de critique sociale. En tout cas, avec cette contribution de Marx, une voie royale s'ouvrait enfin pour ceux que leur sens aigu de la justice sociale avait transformés en militants socialistes alors même que, mus par une passion sincère pour la vérité, ils entendaient bien s'adonner sans compromis aux recherches scientifiques les plus rigoureuses.

Voilà donc l'événement théorique qui a fait de la pensée de Marx bien autre chose qu'une philosophie parmi d'autres : pour la première fois sans doute dans l'histoire de l'Occident, on pouvait en toute bonne foi et *du même souffle* répondre adéquatement à l'appel de la justice et à celui de la vérité. Avant de voir comment on a pu alimenter cette conviction au cours des cent années de l'histoire du marxisme, voyons un peu ce qu'il en est, en particulier, de la cohérence de cette solution.

II COHÉRENCE ET INSUFFISANCE DE LA SOLUTION MARXIENNE

À ceux qu'avait enthousiasmés cette perspective grandiose, l'histoire tourmentée du marxisme devait réserver bien des déceptions, tant sur le plan de la théorie que sur celui de la pratique. En réaction, la tentation a été grande, surtout ces dernières années, de dénoncer, sur tous les plans, la pensée de Marx présentée alors comme le lieu des contradictions les plus insurmontables. Aussi, avant de souligner les difficultés *effectivement* rencontrées par cette pensée, il convient d'examiner sommairement les principaux griefs de contradiction qui furent portés contre elle.

A) Une théorie cohérente

1) Une première « contradiction » qui fut à l'origine de bien des incompréhensions est celle, sous-jacente dans le débat avec Proudhon, qui se profile entre le *matérialisme* sans âme que semble adopter Marx et l'*humanisme* généreux qui paraît indissociable de tout projet socialiste. Pourtant cette « contradiction » ne devrait plus nous inquiéter tellement et je ne m'y attarderai guère. Pour Marx, on l'a vu, l'orientation « matérialiste » n'est qu'un autre nom pour une orientation résolument « scientifique ». Pour un homme du XIX^e siècle, la science s'oppose à la spéculation en ceci qu'elle explique des phénomènes

réels à partir de causes réelles. Comme le monde matériel avait alors tendance à être perçu, à tort ou à raison, comme le seul qui soit indiscutablement réel, les intérêts matériels (comme l'appât du gain) paraissaient, par extension, plus réels et donc plus susceptibles de fonder une explication scientifique valable que les préceptes humanistes les plus recommandables.

De plus, rien ne contribuait autant, aux yeux de Marx, à masquer l'exploitation dont les travailleurs étaient victimes que les mystifications idéologiques que rendaient possibles les spéculations un peu gratuites de bien des philosophes idéalistes. Celui-ci s'est donc employé à dénoncer sévèrement cette spéculation en recourant à une analyse démystifiante qui permettait de retrouver, sous les justifications idéologiques, les mécanismes et les mobiles inconscients qui expliquent souvent les comportements et les options théoriques. C'en était assez pour l'amener à proclamer avec Engels dans l'*Idéologie allemande* son attachement à une science strictement « empirique », aux dépens de la spéculation philosophique qui se trouve alors vertement dénoncée¹⁵. Ceci ne l'a pas empêché, il va presque sans dire, d'élaborer sa propre conception philosophique de l'homme et de l'histoire, puisque cette conception sous-tendait son analyse « scientifique »¹⁶. Aussi serait-il pour le moins trompeur d'invoquer le rejet par Marx de toute philosophie idéaliste pour en faire un « scientifique » matérialiste étranger aux objectifs et aux valeurs de la réflexion philosophique. De même, ce rejet de la philosophie ne l'a pas empêché, de manifester, au cœur même du *Capital*, son œuvre la plus « matérialiste », une très haute conscience de cette dignité humaine à laquelle renvoie, pour plusieurs, la notion ambiguë d'« humanisme ».

Bref, il n'y a pas chez Marx de contradiction entre matérialisme et humanisme et il n'y a pas davantage de rupture entre l'œuvre philosophique explicite de la jeunesse et le travail scientifique de la maturité, puisque l'orientation « matérialiste » du second visait manifestement à rendre plus efficace la dénoncia-

15. Voir par exemple Marx, K. et Engels, F., *L'Idéologie allemande* in *Pléiade* III, pp. 1054 à 1058.

16. Voir à ce sujet : Lagueux, M., « La philosophie du «vieux» Marx » in *Carrefour*, revue de la société de philosophie de l'Outaouais, vol. 5, no 1, mai 1983, pp. 74-86.

tion « humaniste » de l'aliénation à laquelle se consacrait la première.

2) Une autre contradiction qu'on n'a pas tardé à reprocher à Marx concerne plus immédiatement l'action révolutionnaire à laquelle son œuvre est traditionnellement associée. Étant donné son attitude résolument scientifique, Marx lui-même est entré assez tôt en conflit avec des révolutionnaires plus inconditionnels que n'impressionnaient guère ses analyses minutieuses du contexte socio-historique de l'action politique. Aussi peut-on se demander si les scrupules du penseur n'ont pas étouffé l'attitude révolutionnaire chez celui qui n'hésita pas à prendre sur lui de dissoudre la Ligue des Communistes et, plus tard, à recommander la mise en veilleuse de la première Internationale¹⁷. À un niveau plus strictement théorique, une « contradiction » apparentée à celle-là a souvent été signalée entre une théorie « déterministe » de l'histoire, selon laquelle la chute du capitalisme et le passage au socialisme relèveraient d'abord d'une maturité historique qui doit venir à son heure, et une pratique politique qui insisterait sur la nécessité de l'union des prolétaires pour l'*action révolutionnaire* capable seule de violenter et de réorienter l'histoire.

Pourtant, même si divers passages de l'œuvre si considérable de Marx peuvent être interprétés dans un sens ou dans l'autre, on aurait bien tort de voir là des contradictions plus significatives que celles qui accompagnent infailliblement l'expression, reprise sur plusieurs décennies et dispersée dans les contextes les plus variés, d'une thèse passablement nuancée. Marx a certes proposé une théorie globale de l'histoire et a même parlé de la « *loi naturelle qui préside* » au mouvement d'une société¹⁸, mais c'était avant tout pour rappeler que, dans l'évolution des sociétés comme dans celle de la nature, n'importe quoi n'est pas compatible avec n'importe quoi :

personne n'ignore, rappelait-il d'ailleurs plaisamment, que déjà Don Quichotte a eu à se repentir pour avoir cru que la chevalerie errante était compatible avec toutes les formes économiques de la société¹⁹.

17. Voir à ce sujet : Rubel, M., « Chronologie », *Pléiade I*, pp. LXXIII et CLV ; voir aussi Lefebvre, *op. cit.*, deuxième partie, ch. II et III et troisième partie, ch. IV.

18. Marx, K., Préface de la première édition du *Capital* in *Pléiade I*, p. 550 ; le souligné est de Marx.

19. Marx, K., *Le Capital*, *Pléiade I*, p. 617, note a de la page précédente.

Ce principe une fois posé, Marx s'est employé à montrer que, dans l'histoire, les contraintes imposées par l'état du développement économique pèsent de tout leur poids sur les relations socio-politiques et culturelles qui se tissent successivement au cours des âges. Il a ensuite examiné, avec plus de détails, le développement historique du capitalisme, mais il s'est défendu vivement contre ceux qui ont commis l'erreur de « métamorphoser » son « esquisse de la genèse du capitalisme dans l'Europe occidentale en une théorie historico-philosophique de la marche générale, fatalement imposée à tous les peuples, quelles que soient les circonstances historiques où ils se trouvent placés [. . .] »²⁰.

De même qu'il envisageait ici la possibilité d'un déroulement de l'histoire qui, moyennant certaines conditions, parvienne à se passer des dures leçons du capitalisme, Marx s'interrogeait ailleurs sur la nécessité d'une révolution violente pour les pays les plus démocratisés qui pourraient bien l'éviter sauf, bien entendu, si la violence est provoquée par « ceux qui sont intéressés à l'ancien état de choses »²¹. En somme, si, pour Marx, il y a bien, dans l'Occident contemporain, une sorte de tendance historique selon laquelle « la production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature »²², le processus qui doit présider à la destruction du mode de production capitaliste n'a rien de *prédéterminé*.

Ce qui paraît seul s'imposer, à ses yeux, c'est que l'évolution de ce mode de production ne peut que contribuer, par le biais même de l'accumulation du capital, à la mise en place de conditions matérielles susceptibles de *favoriser* son renversement et, de ce fait, l'avènement d'une société socialiste. Rien là qui rendrait superflue l'action révolutionnaire. Bien au contraire, une fois présentes les conditions qui la rendent possible et efficace, cette action révolutionnaire peut devenir le moment décisif du processus. Ce que Marx excluait, c'est que la révolution soit possible dans n'importe quelle condition : l'éveil d'une

20. Marx, K., « Réponse à Mikhailovski (nov. 1877) » in *Pléiade II*, p. 1555.

21. Tiré d'un écrit de 1878 sur la loi anti-socialiste, cité par Rubel dans sa chronologie in *Pléiade I*, p. CLXV.

22. Marx, K., *Le Capital*, *Pléiade I*, p. 1239.

véritable conscience révolutionnaire exigeait selon lui des conditions socio-économiques appropriées. C'est d'ailleurs pourquoi, dans l'attente optimiste mais réaliste de la manifestation de telles conditions, il estimait vaines, prématurées et même nuisibles à la cause prolétarienne les tentatives révolutionnaires dispersées auxquelles s'adonnaient bien des activistes outrés par son attentisme de théoricien.

Entre une théorie de l'histoire qu'il faut savoir appliquer et une activité révolutionnaire qui y joue un rôle décisif mais conditionné, il n'y a pas de véritable contradiction, même s'il y a place — mais qui s'en formaliserait ? — pour les interprétations les plus divergentes.

3) Une autre question qui a généré beaucoup de débats passionnés dans l'histoire du marxisme est évidemment celle de l'efficace respective de l'*économie* et de ce qu'on a pris l'habitude d'appeler les *autres instances*. La priorité apparemment reconnue aux facteurs économiques s'est vue souvent confrontée à la relative autonomie qu'il est difficile de refuser aux autres instances. En fait, la mise en évidence par Marx du rôle important des facteurs économiques semble avoir tellement impressionné ses premiers disciples, qui y voyaient sans doute la marque de la supériorité de leur doctrine sur celle des « idéalistes » bourgeois, qu'ils ont souvent été amenés à en exagérer l'importance. C'est du moins ce qu'Engels lui-même leur reprochait dans sa célèbre lettre à Bloch, en ajoutant aussitôt que Marx et lui n'avaient malheureusement pas toujours trouvé « le temps, le lieu, ni l'occasion de donner leur place aux autres facteurs qui participent à l'action réciproque »²³.

On comprend aisément que, dans le chœur fortement idéaliste des théories sociales au XIX^e siècle, Marx ait voulu insister sur l'importance de la dimension économique et qu'il ait jugé utile de proposer un modèle théorique dont la « base » était constituée de relations économiques. Le choix de cette position pour les relations économiques n'avait pourtant rien de très métaphysique ; il tenait plutôt au fait que, comme le rappellent Marx et Engels, « les hommes doivent être en mesure de vivre

23. Engels, F., Lettre à Joseph Bloch du 21 sept. 1890 in Marx, K. et Engels, F., *Études Philosophiques*, Paris : Éditions sociales, 1974, p. 240.

pour être capable de « faire l'histoire » et que « pour vivre, il faut avant tout manger et boire, se loger, se vêtir et maintes choses encore »²⁴. Ce constat plutôt banal n'était certes pas suffisant pour exclure l'idée d'une efficacité des structures politiques et idéologiques dont Marx voulait seulement rappeler qu'elles sont rendues possibles par un contexte économique favorable que d'ailleurs — et pourquoi pas ? — elles contribuent à modeler.

Il est vrai qu'on trouve parfois chez Marx des passages qui semblent suggérer une relation plus unilatérale comme celui, souvent évoqué, qui assure que « le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur, la société avec le capitaliste industriel »²⁵. Mais, ici encore, c'est à tort que l'on aura isolé cette formule lapidaire pour en faire l'expression d'une métaphysique dogmatique, sans même la situer dans son contexte qui, incidemment, rappelle que les rapports sociaux, tout comme les marchandises, sont « produits par les hommes », en tant certes qu'ils sont les détenteurs de forces productives, mais de forces productives dont le développement est rendu possible (comme le rappelle d'autres textes de Marx) grâce entre autres choses, tantôt à des interventions politiques²⁶ et tantôt au progrès scientifique²⁷.

N'eût été en somme les circonstances qui ont amené ses successeurs à proclamer le dogme de la détermination « en dernière instance » par l'économie, en déclenchant ainsi des débats spécieux sur l'efficacité d'une instance économique abstraitement isolée des autres²⁸, la pensée de Marx — malgré l'attention particulièrement insistante qu'elle portait à l'action des facteurs économiques trop ignorés jusque-là — aurait pu être présentée comme une tentative, remarquablement précoce et lucide, pour mettre en relief les interrelations multiples qui composent le tissu social.

24. Marx, K. et Engels, F., *L'Idéologie allemande* in *Pléiade III*, p. 1059.

25. Marx, K., *Misère de la philosophie* in *Pléiade I*, p. 79.

26. Voir par exemple l'analyse du rôle des législations dans l'établissement des « enclosures » en Angleterre, dans la huitième section du premier livre du *Capital* in *Pléiade I* pp. 1167 et ss.

27. *L'Idéologie allemande* par exemple fait diverses allusions au rôle de la science dans le développement de l'industrie ; voir, entre autres passages : *Pléiade III*, p. 1102.

28. Voir à ce sujet le chapitre V sur « l'inutile insistance sur le rapport des instances » du livre cité à la note 14.

4) La dernière source de « contradiction » examinée ici est encore plus représentative des débats contemporains. Elle concerne essentiellement l'idée d'*autonomie individuelle* pour laquelle Marx avait un profond respect mais que semble contredire, *sur le plan théorique*, la philosophie *holiste* qu'on associe spontanément à toute perception globale du social et de l'histoire²⁹ et, *sur le plan pratique*, les implications *totalitaristes* que semble comporter sa philosophie, du moins si l'on en juge par les conséquences de ses applications depuis 1917.

Voyons d'abord ce qu'il en est du problème théorique. Dire, avec Louis Dumont en particulier³⁰, que la pensée de Marx est profondément individualiste, c'est dire qu'elle se méfie des explications qui reposent sur une perception des totalités saisies à partir de leur essence même et qu'elle privilégie plutôt — comme le feront tant de philosophes positivistes — les explications réductibles, en dernier ressort, à l'action d'entités individuelles. C'est aussi rappeler que l'œuvre théorique de ce penseur se partage entre une critique virulente des spéculations totalisantes d'une certaine « idéologie allemande » et la mise au point d'une théorie économique fondée implicitement sur les postulats individualistes de l'économie ricardienne. Il suffit de se pencher sur la « Critique de la philosophie politique de Hegel », le seul texte important que Marx ait consacré entièrement à Hegel, pour mesurer combien son auteur se plaît à pourfendre les explications holistes où il voit une forme particulièrement pernicieuse de mystification. Pour s'objecter à Hegel dont les vues sur le rôle de l'Idée dans la genèse de l'État lui paraissent trop « mystiques », il n'hésite pas à soutenir que « l'État provient de la foule telle qu'elle existe, comme la composent les membres de la famille et les membres de la société civile »³¹. Contre cette forme de « mysticisme », Marx a d'ailleurs poursuivi, tout au long de sa carrière, une lutte impitoyable qui recourait aussi bien à la raillerie qu'à une argumentation « individualiste » apparentée à celle des philosophes analytiques contemporains³².

29. Qu'on songe, en particulier, à l'influence exercée par le petit livre de Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, London : Routledge & Kegan Paul, 1957.

30. C'est l'une des thèses essentielles de l'ouvrage de Louis Dumont cité à la note 6.

31. « Critique de la philosophie politique de Hegel » in *Pléiade III*, p. 876 ; voir aussi p. 877.

32. On trouvera une bonne illustration de la chose in *ibid.*, pp. 895 à 899.

C'est donc cette approche individualiste qui entrerait en contradiction tant avec la mystique de la société communiste à laquelle le nom de Marx est associé qu'avec l'approche dialectique que Marx aurait reprise de Hegel. Il se trouve cependant que d'importantes précisions doivent ici être apportées sur sa double adhésion au communisme et à la dialectique.

On est tellement habitué à associer Marx au communisme qu'on en oublie les critiques qu'il adressait au communisme utopique à la Cabot dont les aspects assez fades ne lui échappaient surtout pas³³. Or, dans sa préface de 1888 au *Manifeste communiste*, Engels explique pourquoi Marx et lui ont choisi pour leur option le nom de « communiste » plutôt que celui de « socialiste » : c'est qu'ils estimaient — comme ils l'ont souvent répété — que l'« émancipation des travailleurs doit être l'œuvre des travailleurs eux-mêmes » et que, contrairement au socialisme, le communisme alors existant était vraiment « un mouvement de la classe ouvrière »³⁴. Il n'est donc pas question là de reconnaître à la communauté une sorte de primauté sur l'individu. Et, là où ils se sont laissés aller à dépeindre cette « société communiste », Marx et Engels étaient bien loin de sacrifier l'individu à la communauté, comme on le constate dans le plus célèbre des textes consacrés à le faire :

. . . personne n'est enfermé dans un cercle exclusif d'activités et chacun peut se former dans n'importe quelle branche de son choix ; c'est la société qui règle la production générale et qui me permet ainsi de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de m'occuper d'élevage le soir et de m'adonner à la critique après le repas, selon que j'en ai envie, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique³⁵.

De même, il n'y a pas lieu d'exagérer l'aspect holiste de la dialectique marxienne. Marx a appris de Hegel à penser la totalité sociale et la totalité historique, mais on se rappellera que ces totalités ne peuvent, à ses yeux, être dérivées de l'Idée hégélienne mais qu'elles sont pensées — quoi qu'il en soit du carac-

33. En fait, Marx prend ses distances à l'égard des thèses de la plupart des communistes de son temps, mais il souligne surtout la « platitude » de Cabot. Cf., par exemple, *La Sainte Famille* in *Pléiade III*, p. 572.

34. Engels, F., Préface à l'édition anglaise (1888) du *Manifeste communiste* in *Pléiade I*, p. 1487.

35. Marx, K. et Engels, F., *L'Idéologie allemande* in *Pléiade III*, p. 1065.

tère un peu rudimentaire de cette gnoséologie — grâce à une « réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme »³⁶. En somme, il importe de saisir le « mouvement d'ensemble » de l'histoire et de la société, mais on retomberait dans un mysticisme déplorable si ce mouvement d'ensemble ne pouvait se réduire, en dernier ressort, au résultat des actions, sans doute non-intentionnel, d'individus concrets.

Certes, quand, dans l'analyse économique, il sera question de « capitalistes » ou de « propriétaires fonciers », il ne faudra pas penser à des individus particuliers mais bien plutôt — et c'est pour cela que Marx passe parfois pour anti-individualiste — aux « *supports d'intérêts et de rapports de classes déterminés* », comme nous en sommes avertis par la préface du *Capital*³⁷. Ce sont donc de tels rapports de classes — et non pas des mobiles psychologiques comme chez les économistes marginalistes — qui seront invoqués pour rendre compte des comportements, mais ce n'est pas dire que la réalité sociale, qui manifeste de la sorte ses contraintes propres, doit être pensée comme une totalité irréductible plutôt que comme le résultat historiquement situé des actions nullement coordonnées d'individus concrets sans doute façonnés eux-mêmes par leur propre situation historique.

Reste maintenant à examiner le volet « pratique » de cette présumée contradiction que l'on a de plus en plus tendance à opposer à Marx à mesure que les diverses expériences politiques inspirées du marxisme semblent déboucher sur des formes diverses de totalitarisme. On a pu, dans un premier temps, condamner ces expériences au nom même du marxisme en alléguant que celui-ci avait été mal appliqué, mais, les déceptions s'accumulant sur ce plan, il devenait tentant de faire remonter à la pensée de Marx elle-même la source du totalitarisme vers lequel convergeaient apparemment ses diverses applications. Or s'il fallait reconnaître dans cette pensée le moindre germe de totalitarisme, on serait en face d'une incohérence majeure de la part d'un si ardent défenseur de l'autonomie individuelle.

Pourtant, ici encore il serait injuste de crier trop vite à la contradiction. Sans doute, Marx ne croyait pas à l'anarchie et

36. Marx, K., Postface de la seconde édition allemande du *Capital* in *Pléiade* 1, p. 558.

37. Marx, K., Préface de la première édition du *Capital* in *Pléiade* 1, p. 550 ; le souligné est de Marx.

son élitisme scientifique contribuait-il à le faire percevoir comme celui qui incarnait, dans le monde socialiste, cette autorité du savoir, jugée plutôt paralysante par ceux qui préféreraient se laisser guider par leur instinct. Mais on avouera qu'il en faut plus pour parler de germes de totalitarisme surtout quand on songe que Marx avait, dès 1843, dénoncé avec une vigueur et une perspicacité probablement inégalées à l'époque les dangers d'une bureaucratie du type de celles qui contribuent tant à infléchir vers le totalitarisme les « applications » de sa pensée³⁸.

Aussi est-ce plutôt à la notion de « dictature du prolétariat » que l'on pense quand on croit trouver en elle le germe du totalitarisme. Cette expression apparaît dans une lettre à Weidemeyer datée de 1852 et on la retrouve dans les gloses marginales inspirées à Marx par le programme de Gotha³⁹. L'idée elle-même se rencontre ailleurs, en particulier dans le *Manifeste communiste* et dans l'adresse de 1871 à propos de l'expérience de la Commune⁴⁰. Or, on ne saurait voir, dans cette idée, la moindre justification du totalitarisme qui règne dans les pays d'obédience soviétique, non pas tant parce que la dictature du prolétariat est censée être essentiellement transitoire — on peut toujours alléguer que les transitions sont plus longues que prévu ! — mais parce que cette dictature était clairement présentée comme celle d'une classe (le prolétariat) sur une autre (la bourgeoisie)⁴¹. La dictature du prolétariat paraissait nécessaire à Marx parce qu'il était à prévoir que les classes privilégiées n'accepteraient pas de se départir de leurs privilèges autrement que sous la contrainte exercée par un prolétariat qui, on le sait, ne peut compter que sur ses propres moyens. Par exemple, dans le contexte de la Pologne actuelle, il est clair que cette formule (dont le libellé est, admettons-le, assez discutable) justifierait beaucoup plus,

38. Voir la section sur le « pouvoir gouvernemental » dans la « Critique de la philosophie politique de Hegel » in *Pléiade III*, pp. 915 à 930.

39. Lettre à J. Weydemeyer du 5 mars 1852 in Marx, K. et Engels, F., *Lettres sur « le Capital »*, Paris : Éditions sociales, 1964, p. 59. « Critique du Programme du parti ouvrier allemand » in *Pléiade I*, p. 1429.

40. *Manifeste communiste* in *Pléiade I*, pp. 181-183. Marx, K., *La guerre civile en France 1871*, Paris : Éditions sociales, 1975, pp. 66 à 69.

41. Voir le contexte des deux citations de la note 39 qui est d'ailleurs conforme à l'idée exprimée par Marx et Engels dans le *Manifeste communiste* voulant que « le pouvoir politique au sens strict du terme, [soit] le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une autre », *Pléiade I*, p. 182.

aux yeux de Marx, l'action du syndicat Solidarité que celle du gouvernement polonais. Au moment même où il découvrait dans la Commune de Paris ce qui se rapprochait le plus de ce « *gouvernement de la classe ouvrière* » qu'il espérait voir s'imposer vigoureusement⁴², Marx ne rappelait-il pas à son ami Kugelmann que, dès la rédaction de son *18 Brumaire* en 1851-52, il estimait que « la prochaine tentative révolutionnaire en France » ne devrait pas seulement « faire changer de main l'appareil bureaucratique-militaire, mais le *briser* »⁴³ ?

Est-ce à dire que les tentatives qui ont abouti jusqu'ici à des régimes totalitaires et « bureaucratique-militaires » ont été des applications incorrectes de la pensée de Marx et qu'il faudrait recommencer à nouveau en espérant faire mieux cette fois ? Il faut certes une bonne dose d'optimisme ou de naïveté pour le conclure, mais ceci n'implique pas forcément la présence d'une sorte de crypto-totalitarisme dans la pensée de Marx. On pourrait en effet expliquer la chose plus radicalement si l'on concluait que ces tentatives malheureuses ne sont en rien des « applications » de la pensée de Marx parce que celle-ci, en définitive, ne serait guère plus « applicable » que celles de Proudhon ou de Thomas More. Marx, après tout, s'est contenté de décortiquer le capitalisme et n'a consacré que bien peu de pages à la construction du socialisme comme tel. Qu'on ait tiré parti du formidable instrument révolutionnaire que constituait le *Capital* ne fait pas de doute ; mais pourquoi faudrait-il que les monstruosités politiques qu'on a érigées en son nom soient considérées pour autant comme des « applications » de sa pensée, surtout si c'est pour montrer que ces applications entrent en contradiction avec l'expression explicite de cette pensée ?

B) Un projet peut-être sans lendemain

La question qui se pose est donc celle de savoir si Marx est vraiment parvenu à donner des bases « scientifiques » au socialisme. On l'a cru sur la foi de sa conception de l'histoire et de son analyse du capitalisme. Toutefois la société communiste elle-

42. Marx, K., *La guerre civile en France 1871*, Paris : Éditions sociales, 1975, p. 67. Le souligné est de Marx.

43. Lettre à Kugelmann du 12 avril 1871 in Marx, K., Marx, J. et Engels, F., *Lettres à Kugelmann*, Paris : Éditions Sociales, 1971, p. 188. Le souligné est de Marx.

même, qui est annoncée pour après-demain, reposait sur une conviction bien fragile qui assurait que l'abolition de la propriété privée des moyens de production suffirait à transformer les hommes au point de les rendre aptes à vivre l'idéal socialiste. C'est pourquoi Marx semblait penser que, dans cette société, les hommes pourraient s'adonner à la critique ou à la pêche à la ligne, sans être tentés par d'insatiables besoins ou par un irrésistible goût du pouvoir⁴⁴. C'est pourquoi aussi il ne doutait pas tellement de la possibilité de mettre en place une structure de décision capable de représenter effectivement la classe des travailleurs. Force est de reconnaître que Bakounine, sur ce plan, s'est montré plus perspicace au moment où il prédisait que :

le soi-disant État populaire ne sera rien d'autre que la direction despotique des masses populaires par une nouvelle et nombreuse aristocratie de réels ou de prétendus savants [. . .]⁴⁵

Quoi qu'il en soit, la « conception matérialiste de l'histoire », si elle jetait beaucoup de lumière sur le passage de la féodalité au capitalisme, n'éclairait guère celui du capitalisme à un éventuel socialisme. On a cru qu'elle le faisait tant que paraissaient bien déterminés les mécanismes économiques inconscients (e.g. : conflit entre forces productives et rapports de production) qui étaient censés présider à la succession des modes de production. Mais les efforts d'ailleurs remarquables qui ont été faits pour adapter cette théorie au cours effectif de l'histoire ont forcé à en relativiser passablement les fondements et la portée au point de la réduire à n'être plus qu'une expression, certes intelligente et généreuse, de cette foi au progrès social qui a dominé le XIX^e siècle et que savent encore retrouver les socialistes les plus optimistes de notre époque. Sans nier pour autant la très réelle contribution de Marx à l'intelligence de l'histoire, on ne voit plus très bien quel sens il y a, sur cette base, à faire encore du socialisme une sorte de corollaire d'une théorie prétendue « scientifique »⁴⁶.

44. Voir à ce sujet le chapitre VII sur « La société de consommation et l'avènement de l'*homo sobrius* » du livre cité à la note 14.

45. Bakounine, *L'État et l'anarchie*, cité sans références par Lefebvre, H., *op. cit.*, p. 260.

46. Voir à ce sujet le chapitre VI sur « Ambivalence et pertinence de la philosophie marxiste de l'histoire » du livre cité à la note 14 ; ce texte est paru également dans les Actes du

Par ailleurs, l'analyse *économique* de Marx, nonobstant ses remarquables qualités, n'a pas manqué de se heurter, au XX^e siècle, à de sérieuses difficultés qui en ont considérablement réduit la portée. D'une part, la loi de la baisse tendancielle du taux de profit, qui garantissait à long terme l'épuisement des ressources du capitalisme au bénéfice d'un autre mode de production, s'est révélée plutôt équivoque et finalement assez peu significative. D'autre part, la théorie de la valeur-travail, la base de la théorie de la plus-value, s'est montrée incapable de rendre compte des prix et, après avoir suscité, pendant cent ans, les plus ingénieuses tentatives de réinterprétation, parvient tout au plus à stimuler la vigilance critique de ceux qui continuent à dénoncer, au nom de Marx, l'exploitation capitaliste⁴⁷.

Bref, les deux « grandes découvertes » qui, aux yeux d'Engels, permettaient de parler de socialisme scientifique se sont vues réduites à des considérations de portée beaucoup plus limitée qu'on ne croyait d'abord. Dans le cadre de ces limites, que, de façon tout à fait normale, on a cru longtemps pouvoir dépasser, la pensée de Marx n'a certes pas manqué de cohérence ni de perspicacité. Ces qualités cependant n'auraient pas suffi à en faire la pensée à part les autres qu'elle est devenue. Un statut aussi exceptionnel ne se justifiait que parce qu'on y a vu cet événement théorique que constituait la jonction du socialisme et de la science ou, si l'on préfère, la jonction des aspirations à la justice et à la vérité. Or, c'est cette « jonction », qui aurait sans doute constitué une conquête grandiose et peut-être démesurée, qui, après cent ans, se révèle si précaire qu'on est en droit de se demander si elle a vraiment eu lieu.

III CENT ANS DE MARXISME

Reste donc, en terminant, à examiner, bien sommairement à vrai dire, la façon dont l'événement théorique qui donnait toute sa signification à la pensée de Marx a été vécu à diverses époques de l'histoire du marxisme.

colloque *La philosophie de l'histoire et la pratique historique d'aujourd'hui*, paru sous ce titre aux éditions de l'Université d'Ottawa en 1982, cf : pp. 293-308.

47. Voir à ce sujet les deux dernières sections du chapitre III du livre cité à la note 14 ; j'expose de façon plus systématique ces idées sur la théorie de la valeur dans un texte intitulé « Le « principe de conservation de la valeur » et le problème de la transformation » qui doit paraître chez Maspero dans un ouvrage collectif consacré à la théorie de la valeur.

Au lendemain de la mort de Marx, le marxisme fut d'abord dominé par la personnalité d'Engels qui s'est d'ailleurs chargé de compléter le versant scientifique (matérialisme historique) — auquel se réduisaient, à toutes fins pratiques, les œuvres alors publiées de Marx — par un ambitieux versant philosophique (matérialisme dialectique). Ce marxisme, n'ayant pas encore connu d'applications politiques, ne se trouvait donc — quel que soit le sens qu'il faut donner à ces termes — ni « vérifié », ni « contredit » par les faits. Par contre, il était en général fort respecté de ceux qui ne feignaient pas de l'ignorer ou de le mépriser parce que, comme on l'a vu, il pouvait passer pour la seule entreprise d'explication scientifique des phénomènes sociaux qui, du fait de l'attention qu'elle portait aux conditions matérielles de leur production, correspondait assez bien à l'idée qu'on se faisait alors de la science. Pour les marxistes de cette époque, l'adhésion au marxisme pouvait donc se justifier assez aisément, vu l'importance manifeste de l'événement théorique qu'Engels avait déjà caractérisé comme l'avènement du socialisme scientifique.

Cette vision assez dogmatique et orthodoxe du marxisme s'est plus ou moins perpétuée jusqu'à nos jours au sein des partis marxistes qui, en 1917, prenaient avec Lénine une nouvelle orientation politique ; mais une série de données nouvelles allaient bientôt précipiter la naissance de perceptions nouvelles de l'événement théorique que représentait la pensée de Marx.

Sur le plan théorique, les thèses économiques et historiques de Marx avaient commencé à se heurter à d'importantes difficultés comme celles évoquées plus haut. Par ailleurs, les économistes marginalistes, de plus en plus satisfaits de leurs théories qui se déployaient déjà en systèmes formalisés, se sentaient plus rassurés face au marxisme ; parallèlement, une sociologie « bourgeoise », inspirée par Durkheim, Weber et Pareto en particulier, commençait à contester avec succès un terrain que le marxisme, jusque-là, avait eu l'air d'occuper seul.

Sur le plan politique toutefois, les choses changeaient brusquement en sa faveur : la crise des années 30, en Occident, semblait donner raison à Marx puisque, selon toute apparence, le capitalisme s'apprêtait à rendre l'âme, alors même qu'en URSS

les succès de la planification et de la croissance accélérée étaient impressionnants. Cette fois, c'était moins les qualités internes de l'analyse que les succès de ce qui se donnait comme une prévision fondamentale de la théorie marxienne qui soutenait l'idée que celle-ci, malgré des difficultés passagères qu'on pouvait lui opposer, correspondait à rien de moins qu'à l'avènement du socialisme scientifique.

Une telle interprétation des choses satisfaisait surtout ceux pour qui le marxisme était avant tout une analyse économique. Pour d'autres, plus attentifs aux questions philosophiques, c'était surtout le ton de plus en plus dogmatique que prenait la version officielle d'un matérialisme dialectique mis au service du parti et du pays de la révolution qui faisait surtout scandale. Fort heureusement, vers cette époque, la publication des écrits de jeunesse de Marx, où s'exprimait explicitement une philosophie plus humaniste et moins dogmatique que le matérialisme dialectique, allait donner un élan nouveau au « marxisme occidental ». L'adhésion au marxisme continuait d'y être une adhésion au socialisme scientifique, mais ce socialisme s'enrichissait d'une philosophie qui donnait un sens à l'histoire et aux valeurs humaines.

Malgré les inquiétudes que commençaient à susciter le redressement inattendu du capitalisme et l'orientation nouvelle de la Russie stalinienne d'où filtraient déjà des rumeurs sur les procès de Moscou, ce marxisme humaniste connut un second souffle du fait même de la guerre et surtout de la résistance où l'héroïsme de tant de marxistes militants suffisait presque à convaincre les autres que l'histoire ne pouvait que leur donner raison et favoriser l'avènement de la société humaniste et antifasciste auquel ils travaillaient si intensément.

Les choses se gâtèrent au lendemain de la guerre, et surtout au cours des années 50, avec la pénible prise de conscience du caractère totalitariste et impérialiste de l'expérience soviétique. La situation était d'autant plus délicate pour les marxistes que l'Occident s'engageait dans une ère de prospérité exceptionnelle et que les dangers du développement technologique auxquels leur esprit critique les rendait justement sensibles réduisait la pertinence des thèses marxistes traditionnelles qui avaient ten-

dance à valoriser systématiquement la science et la technologie. Qui plus est, le matérialisme lui-même avait cessé d'être la philosophie privilégiée de la science, car l'épistémologie moderne, fort suspecte à l'égard de l'empirisme, se faisait nettement plus subtile que celle d'Engels.

C'est cette situation embarrassante qui fut brusquement oubliée avec le marxisme des années 60. Ceux que l'évolution de l'Union soviétique inquiétait pouvaient maintenant se tourner vers l'expérience plus enthousiasmante et plus prometteuse d'une Chine en pleine révolution culturelle. Au même moment, Althusser allait tirer parti de l'humeur anti-empiriste de l'épistémologie pour proposer une lecture toute nouvelle du marxisme : grâce à celle-ci, la « science marxiste » n'aurait plus à s'embarrasser de vérifications empiriques, sans devoir se tourner pour autant vers une philosophie humaniste de moins en moins adaptée aux questions soulevées par un monde dominé par la pensée scientifique ; cette « science marxiste », désormais, allait être éclairée et protégée de l'idéologie par une épistémologie inédite qu'Althusser se chargeait de « lire » dans le *Capital*. Pendant quelques années, on fut manifestement enthousiasmé par des perspectives de ce genre ; on pouvait à nouveau se convaincre que la critique sociale et la lutte révolutionnaire étaient cautionnées par une science d'autant plus étrangère aux critères de la science traditionnelle qu'elle reléguait au rang d'idéologie les théories qui la contestaient et qu'elle se donnait pour un « paradigme » scientifique radicalement nouveau⁴⁸.

C'est cette construction théorique un peu fragile qui semble s'être brusquement défaite au moment même où s'estompait l'espoir suscité par le socialisme à la chinoise et où se multipliaient, partout en Occident, les manifestations d'une méfiance croissante à l'endroit de toutes formes d'intervention de l'État. Et ce sont ces circonstances réunies — et quelques autres encore — qui ont peu à peu dénoué les liens qui semblaient relier solidement le socialisme et la science, en plongeant ainsi le marxisme dans cette période creuse qui devait être celle d'un centenaire célébré, somme toute, avec assez peu d'éclat.

48. Pour l'analyse des traits propres à ce marxisme des années soixante, voir en particulier l'introduction et la conclusion de l'ouvrage cité à la note 14.

*

**

Est-ce à dire que, cette fois, Marx est bel et bien mort ? On l'a pensé chaque fois que s'effritaient ainsi les espoirs trop bruyants d'une période antérieure. Ce serait donc assez hasardeux de le soutenir aujourd'hui, d'autant que ce « marxisme » qui semble périodiquement retrouver une vigueur nouvelle ne s'embarrasse guère d'une fidélité excessive à l'égard de Marx. En fait, ce qui fut chaque fois réactivé sous ce nom, c'est moins la pensée d'un des plus grands penseurs du XIX^e siècle que l'événement théorique que cette pensée a, pour la première fois, incarné pleinement. Or, comme il est douteux que l'humanité puisse jamais se résoudre à abandonner définitivement le rêve de faire coïncider enfin ses aspirations à la justice sociale et à la vérité scientifique, il est permis de penser que ce « marxisme », sous quelque forme que ce soit et au risque de trahir encore d'autres aspects de la pensée de Marx, soit, en quelque sorte, perpétuellement condamné à renaître de ses cendres.

Département de philosophie
Université de Montréal

Essai sur l'incompétence esthétique

Vance Mendenhall

Le marxisme cent ans après Marx

Volume 10, numéro 2, octobre 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203233ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203233ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Mendenhall, V. (1983). Essai sur l'incompétence esthétique. *Philosophiques*, 10 (2), 341–359. <https://doi.org/10.7202/203233ar>

Résumé de l'article

L'incompétence esthétique pas plus que la perte du public de l'art ne comptent parmi les effets nécessaires de la constitution progressive d'un champ artistique autonome. Habermas, Jauss, Dufrenne font voir que l'incompétence esthétique, comme l'exclusivité de l'art sont des scories de la modernité et davantage des effets d'un type d'organisation sociale, en particulier de la domination d'un seul modèle de réception esthétique.

ARTICLES

ESSAI SUR L'INCOMPÉTENCE ESTHÉTIQUE

par Vance Mendenhall

RÉSUMÉ. L'incompétence esthétique pas plus que la perte du public de l'art ne comptent parmi les effets nécessaires de la constitution progressive d'un champ artistique autonome. Habermas, Jauss, Dufrenne font voir que l'incompétence esthétique, comme l'exclusivité de l'art sont des scories de la modernité et davantage des effets d'un type d'organisation sociale, en particulier de la domination d'un seul modèle de réception esthétique.

ABSTRACT. Neither aesthetic incompetency nor Art's loss of its public count as necessary effects of the progressive establishment of an autonomous field of art. Habermas, Jauss, Dufrenne show that aesthetic incompetency like the exclusivity of art are to be seen as residues of modernity and as the effects of social organization, especially of the dominance of a sole model of aesthetic reception.

I

Il y a peu de temps les intellectuels dénonçaient la vulgarité et le particularisme de la culture de masse. Ils repoussaient la masse elle-même, s'effrayant des risques que l'inculte faisait courir aux pratiques cultivées et universelles. Aujourd'hui l'homme ordinaire se trouve à l'avant-scène, c'est l'imaginaire quotidien, la culture populaire, les savoirs ancestraux, les parlers régionaux, le musée de l'homme d'ici qui sont maintenant analysés, classés, promus et légitimés par les théoriciens et par le pouvoir. Le goût ne cherche plus ses investissements dans les *chefs-d'œuvre* mais déborde démocratiquement dans les foires des artisans, les bandes dessinées, le macramé et bien sûr chez l'antiquaire.

À l'égard du public, les animateurs culturels s'efforcent, dans les galeries populaires, dans les théâtres de la rue, dans les cours d'éducation permanente, d'élargir la base, de remettre les contenus de la culture au peuple. De même les producteurs et les spécialistes de la chose artistique, on le sait, se sentent obligés de mettre en question la production artistique des cinquante dernières années. Celle-ci, pensent-ils, commence à paraître aliénée, manipulée, artificielle et surtout dépendante. Et on abandonne de plus en plus volontiers le formalisme de l'esthétique internationale d'avant-garde pour faire place à une pragmatique, pour valoriser le milieu, la biographie et un imaginaire situé, campé, d'ici.¹

Mais que signifie cette volonté de promouvoir comme culture et comme art les activités et les choses qui, d'ordinaire, ne font pas partie de nos représentations culturelles ?

Il peut s'agir d'une mode ou d'un effet de mode, d'une sorte de contamination spontanée de tous les champs par l'engouement actuel pour le quotidien.

Mais dans la mesure où ce sont toujours les artistes et les intervenants autorisés du monde de l'art qui décident si tel fait, tel geste, telle production relèvent de la culture et de l'art (du non-art, de l'anti-art) ou se rangent parmi les objets et les choses arbitraires, cette « nouvelle » manière de parler et de faire « art et culture » peut simplement désigner l'extension de la culture instituée à des champs non encore reconnus comme tels. On peut penser que cette extension vise essentiellement l'ouverture de nouveaux marchés et la progression de la consommation culturelle. On comprendra cette promotion davantage en termes des lois du marché.²

À l'opposé de cet économisme, on peut s'appliquer à mettre en évidence une certaine logique propre à ce champ. Il se peut que nous assistions à la réalisation de la thèse hégélienne du

1. Voir Philip Fry, "Max Dean", in *Parachute*, (14) 1979, p. 16-23 et John Stocking, "Promotional Art History and the Iconography of Style", in *Parachute*, (16) 1979, p. 2-12, aussi Yves Michaud, « L'art auquel on ne fait pas attention (à propos de Gombrich) » in *Critique*, (416) 1982, p. 22-41.

2. Voir Marc Jimenez, « Où on soulève quelques ambiguïtés », in *Autrement*, (16) 1978, p. 273.

dépassement de l'art — l'art étant remplaçable et convertible, convertible en non-art, « il est donc, quant à sa destination suprême, une chose du passé »,³ c'est-à-dire, l'art et le réel coïncident.

Enfin, on peut penser que ce débordement vers « l'ordinaire », vers le « d'ici » ne relève ni d'une volonté d'expérimentation, ni d'une promotion des intérêts d'une classe particulière, ni d'une certaine logique de la praxis artistique parce qu'il manifeste avant tout un désir autonomiste ou autogestionnaire et s'inscrit dès lors dans une histoire beaucoup plus large.

On ne cherchera pas tout de suite à démêler ces hypothèses car qu'il s'agisse de déplacement et d'extension de l'art ou de son dépassement par le non-art, on voit très clairement qu'est présupposée une place vide, non occupée par l'art et la culture. C'est-à-dire un état/espace de non-culture ou d'inculture. De même, on voit qu'il y a des gens qui participent à l'art et à la culture et des gens qui n'y participent pas. Le problème alors est de voir ce qui se passe dans ces marges et de déterminer la nature de cette non-participation. Est-elle le résultat d'une privation ou d'une exclusion ? Est-ce, à l'opposé, l'effet nécessaire d'une incompetence produite par les transformations du champ artistique et culturel ? Y a-t-il lieu de rapprocher « non-participation » et « indifférence » ? Ce qui est clair dans les autres champs où l'on parle d'exclusion l'est beaucoup moins dans le champ de l'art et de la culture. D'une part, à l'égard de certaines revendications — les minorités qui réclament l'égalité des chances, les femmes qui disent « et nous aussi, nous avons droit à une carrière », les pauvres et les assistés sociaux qui demandent l'accès aux biens et services — il n'est pas très difficile de se faire une idée des droits qui sont frustrés, des injustices qui sont commises ou subies. Mais peut-on tenir ce langage par rapport à ceux qui ne participent pas à l'art et à la culture ? Y a-t-il quelque chose — un droit, un principe, une loi — qui sera violé ou compromis par la non-participation de quelques-uns à l'art et à la culture ?

3. Garbis Kortian, « L'art appartient-il au passé ? La thèse hégélienne de la fin de l'art et la psychanalyse », in *Critique*, (416) 1982, p. 83.

De plus, on sait que l'homme ordinaire dans ses rencontres avec l'art et la culture se sent, le plus souvent, fasciné et inquieté, trompé ou déconcerté. Fasciné, inquieté, déconcerté, pour en donner un exemple classique, lorsqu'il voit d'une part, la consigne « Attention œuvre d'art » et qu'il ne voit, d'autre part, que les articles d'une épicerie (Spoerri) ou une toile sur laquelle l'artiste (Pollock, par exemple) avait dansé en la (se) recouvrant de peinture. Sans doute ces sentiments sont reliés à la conception et à l'image communément faites de l'art et de la culture — images et conceptions qui en font un monde à part, un lieu où on se fait du bien, un lieu de vérité et de savoirs. Mais les spécialistes dénoncent le caractère idéologique de ces représentations : ils montrent le fonctionnement des produits artistiques et en déterminent les paramètres de la bonne réception. C'est ainsi que se pose la question de la compétence esthétique. Est-il donné à tous et à n'importe qui de se comporter correctement à l'égard des œuvres d'art ?

Ces débats qui composent (en partie) le monde de l'art et de la culture se font et sont vécus comme si quelque chose d'absolument essentiel s'y jouait, comme si l'art et la culture exerçaient une fascination et une séduction telles que personne ne saurait l'éluder ou s'y soustraire. Pourtant l'art et la culture n'intéressent pas beaucoup de gens.

Ce paradoxe met bien en évidence la nécessité de poser la question de public ou du destinataire et plus spécialement celle, connexe, de la compétence/incompétence esthétique.

II

Le Théâtre est un lieu qui rassemble au-dessus des conflits de classe (Maurice Audebert, « Impasses de la culture », in *Esthétique et marxisme*)

Regardons, d'abord, ces discours officiels du pouvoir où le lien entre l'art et le public s'affirme le plus explicitement. On trouvera dans le Livre blanc de *La politique québécoise du développement culturel* une illustration proche et pertinente du « discours officiel ». On y propose de comprendre la culture dans un sens

large. La culture est l'ensemble des pratiques d'une collectivité et, à la fois mais non pas plus spécialement, ces activités et productions qu'on appelle assez communément artistiques. Ce Livre blanc demande à la culture d'être le miroir et la force productrice d'une « âme collective », d'une identité. C'est ainsi que la culture québécoise reconnue et promue va libérer, par sa spécificité, toute la production québécoise du fétichisme international ; de même, pensent certains, elle contribuera à l'élaboration, à la réalisation d'un projet de société autre.

De toute évidence cette culture-là sera idéologiquement neutre parce que commune à tous. Elle se composera d'une sorte de trésor d'histoire et d'agirs collectifs qui, sur tous les individus, répandrait les sentiments d'appartenance constitutifs d'une nation et d'un peuple. C'est pourquoi on dirait qu'à la base de ce Livre blanc se trouve la conviction non seulement que la culture dans tous ses modes est un bien collectif comme un cours d'eau ou une mine d'amiante mais aussi que, de droit, tous peuvent participer, sinon contribuer, à ses effets, à ses bienfaits ; personne ne saurait être indifférent, comme personne ne pourrait être exclu sans introduire dans sa vie et dans celle de la collectivité une certaine carence, une pauvreté.

Certes, le lieu d'où parle ce discours, le lieu conceptuel qui lui sert de fondement n'est pas caché. Son parti-pris humaniste, réformiste, « populiste » s'étale pour qui veut regarder. J.-G. Meunier nous dit que la conception sous-jacente au Livre blanc prend ses origines dans la « tradition classique de l'humanisme, qui valorise les deux grandes caractéristiques de l'homme : la conscience et la liberté »⁴ et se manifeste sur le plan de la culture comme « projet de libération de l'humanité »⁵. C'est ainsi que d'après Meunier, de tels fondements théoriques vont conduire inéluctablement à voir l'art et la culture comme « dépôts et symboles de l'homme » ; c'est-à-dire de l'humanité de l'homme et, si l'on veut, de son humanité qui se fait et/ou qui est à faire. L'art et la culture dans le Livre blanc, comme le voulait Malraux, constituent le moteur d'une humanisation du monde, d'une fraternité possible.

4. « Le développement culturel », in *Philosophiques*, (6) 1979, p. 352.

5. *Ibid.*

En vérité, cette rhétorique humaniste et la philosophie du sujet d'où elle est sortie ne sont pas seules à voir l'art et la culture comme « dépôt et symbole de l'homme ». On retrouve cette même « vision » chez Lounartchevsky, responsable du secteur culturel dans la nouvelle société soviétique ; celui-ci exigeait que « les bibliothèques, les laboratoires, les musées deviennent les patrimoines du prolétariat.⁶ Lénine ne pensait pas qu'il s'agissait d'inventer une « nouvelle culture », mais qu'il fallait « développer les meilleurs modèles, traditions, résultats de la culture existante du point de vue de la conception marxiste du monde (. . .) ».⁷

C'est dire que les produits artistiques n'appartiennent pas exclusivement à la bourgeoisie, qu'ils ne sont pas entièrement déterminés ou « liés à certaines formes de développement social ». Il y a donc une sorte de « transcendance » ou de spécificité du champ esthétique. Pour la jeune pensée révolutionnaire, cette spécificité faisait des œuvres d'art des témoins et des promesses d'une « humanité commune ».

Bien sûr il y a des questions d'orthodoxie qui ne manqueront pas de circonscire, de nuancer ce qui vient d'être dit, mais il restera cette permanence de l'idée que les produits artistiques échappent par quelque côté à l'histoire particulière, qu'ils se placent au-dessus des conflits de classe et des débats idéologiques pour « parler à l'homme ».⁸ L'art et la culture ont alors un statut à part, il faut y voir une sorte de trésor commun, un héritage auquel tous sont appelés à prendre (leur) part.

De lieux théoriques réputés différents, comme on le voit, le discours officiel se reproduit. Parlera-t-on d'exclusion ou d'incompétence ? Non pas.

Mais, dira-t-on, il s'agit là de discours du pouvoir dont le propre est précisément de cacher tout jeu d'intérêts, de distinctions. Le pouvoir s'interdit de penser que l'art (lorsqu'il est

6. « Le théâtre de la révolution » article publié à Moscou en 1924, reproduit dans la revue *Partisans*, (47) 1970, cité par Audebert. « L'impasse de la culture » in *Esthétique et marxisme*, Collection 10-18, 1974, p. 91.

7. *Oeuvres*, Éditions sociales, tome 42, p. 77, cité par Audebert, *ibid.*

8. Voir Marc Le Bot, « Séries et sérialité », in *Figures de l'art contemporain*, Collection 10-18, 1977, p. 278-299, aussi Leonardo Cremonini et Marc Lebot, *Les parenthèses du regard*, Fayard, 1979.

vraiment art) puisse être l'expression et la légitimation des intérêts particuliers et donc autre chose qu'un bien (fait) collectif. Ces discours empêchent la question de compétence/incompétence, d'exclusion/indifférence de se poser. Regardons donc plus spécialement du côté du monde de l'art et des artistes pour demander pour qui et pour quoi on y travaille.

III

L'art se développe lui-même à partir de ses propres produits . . . c'est une histoire de boutique (Max de Ceccaty, « Les contrebandiers de la culture »)

Que voit-on lorsqu'on regarde du côté du monde de l'art et des artistes ? À première vue c'est un monde fermé sur lui-même, hermétique et auto-référentiel. Évidemment, de tels mots ne sont pas innocents, ils mettent en jeu et présupposent un appareil analytique, une armature théorique ; ils présupposent que celui qui parle est déjà, d'une certaine façon, un familier de ce monde, qu'il saisit les références en tant que références constitutives du champ, etc.⁹ C'est dire que l'idéologie artistique actuellement dominante affirme l'autonomie de l'art — l'art n'entretient de rapports qu'avec lui-même, rapports par lesquels l'art seul est habilité à juger l'art. C'est ainsi que l'on penserait que telle ou telle œuvre d'art ne serait saisissable que par rapport à sa logique interne ; logique qui suivrait ses propres lois de développement, qui opérerait à l'intérieur d'elle-même ses propres révolutions, ses propres mises en questions, qui y vivrait ses crises et en viendrait à bout par ses propres moyens. En même temps cette œuvre toute singulière, n'importe quelle œuvre, n'a de valeur ou d'intérêt que dans la mesure où elle s'est inscrite dans une série, sa place étant définie en fonction des problèmes posés et/ou résolus à l'intérieur d'un champ qui se définit par lui-même.

9. Voir par exemple René Payant, « L'art à propos de l'art », 1^{ère} partie, *Parachute*, (16) 1979, p. 5-8; 2^{ème} partie, *Parachute*, (18) 1980, p. 25-31 et Nicole Dubreuil-Blondin, « Roy Lichtenstein : L'atelier d'artiste ou l'auto-référence dans le Pop », *Parachute* (19) 1980, p. 13-18, mais aussi Louis Marin, « Éléments pour une sémiologie picturale », in *Études sémiologiques*, Klincksieck, 1971, p. 17-43, et « L'œuvre d'art et les sciences humaines », in *Encyclopædia Universalis*, Organum, Vol. 17, p. 135-152.

Seulement, on le sait, cette autonomie de l'art, cette soustraction à toute détermination extra- ou para-artistique n'est pas, pour employer les formules consacrées, une donnée de nature ; elle est un fait socio-historique. Pierre Bourdieu montrait à la fin de son article « Disposition esthétique et compétence artistique »¹⁰ et encore dans « Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe »¹¹, comment le processus d'autonomisation du champ artistique est relié à la lutte entre les fractions de la classe dominante.

Les artistes, écrivait Bourdieu, occupent dans le champ du pouvoir et dans la classe dominante une position ambiguë. Ils fournissent une justification symbolique pour les classes dominantes — producteurs de biens symboliques, ils sont maîtres des codes qui règlent la réception de leurs produits. Mais en même temps, par leur dépendance matérielle, et leur impuissance politique, les artistes constituent une fraction dominée de la classe dominante. Et, d'après Bourdieu, c'est pour exprimer leur lutte à l'intérieur de la classe dominante qu'ils revendiquent le monopole de la compétence artistique et qu'ils produisent des œuvres qui ne sont pas immédiatement intelligibles pour la fraction dominante de la classe dominante. En rompant continûment avec les normes et codes esthétiques en vigueur — les seuls effectivement maîtrisés par les consommateurs, le public destinataire, les artistes prennent une sorte de revanche symbolique. C'est ainsi que les produits du travail artistique deviennent l'arme par laquelle ils expriment et font sentir leur lutte, leur pouvoir et enfin, leur domination des dominants, car eux seuls possèdent les « clés » qui assurent l'appropriation symbolique des biens symboliques dont ils sont les producteurs.

L'autonomisation progressive du champ artistique et la *Lutte*, comme on peut le voir, mettent en marche un processus qui conduit inéluctablement à l'involution du travail artistique où le seul destinataire compétent et réel devient la communauté des artistes et des intellectuels.

On comprendrait, si l'on suit Bourdieu, que l'appropriation (l'intelligence) des produits artistiques n'est possible que

10. In *Temps modernes*, (295-297) 1971, p. 1345-1378.

11. In *Scolies*, 1970, p. 7-26.

pour ceux qui ont effectivement maîtrisé les codes, pour ceux qui ont pris conscience des conditions historiques et sociales dont ces produits sont les effets. On comprendrait aussi que c'est la lutte entre les fractions de la classe dominante qui règle et qui est le moteur de la production artistique. Ainsi, maîtres des codes artistiques, les artistes eux-mêmes opèrent un premier tri dans le public possible.¹²

Par ces conclusions, qu'étayent de vastes enquêtes sociologiques, Bourdieu rejoint et renforce les thèses que l'on trouve actuellement dans beaucoup de théories de l'art. Ces théories, s'inspirant d'une méthode descriptive et formalisante, se sont appliquées depuis longtemps à légitimer l'autonomie et la spécificité de leur objet. Elles ont cherché à concevoir l'objet de théorisation comme étant dans un sens donné, et donné par ceux qui sont habilités à le faire — les spécialistes. C'est ainsi que sont exclus des faits dignes d'être théorisés ou jugés théorisables, les productions, les témoignages, les expériences de ceux qui (d'office) ne se trouvent pas dans le champ — l'autonomie du champ artistique rend tautologique l'affirmation que l'art est le fait des artistes. Et c'est pourquoi l'art n'a d'autres références, d'autres indices de légitimité, d'autres valeurs que ceux qui naissent de sa propre pratique.

Il y a donc ici comme un principe méthodologique qui pose une clôture, qui sélectionne et qui disqualifie en affirmant la non-pertinence, la trivialité et/ou l'indifférence de certains phénomènes, en en accréditant d'autres. La reconnaissance d'un champ spécifiquement artistique et autonome a, évidemment, pour corrélat la mise en place d'un champ non artistique.

IV

On comprendra donc la contraction du public de l'art et son incompetence esthétique comme des effets de l'affranchissement progressif de l'art de toute détermination extra ou para-

12. Mais ces codes sont aussi l'objet d'un apprentissage dont la transmission est réglée par les instances pédagogiques — familles et écoles — qui bien que formellement égalitaires ne le sont pas dans les faits. C'est pourquoi, d'après Bourdieu, il faut dire que ces instances pédagogiques sont des véhicules privilégiés de l'idéologie dominante et de sa reproduction dont l'effet est la répartition inégale des biens de la culture. Dépourvue par la famille d'origine et par l'école des outils qui permettent de voir dans les produits artistiques autre

artistique. Il s'ensuivra que tout effort pour élargir le public de l'art dépendra de la mise en question de l'autonomie de l'art. Autrement dit, pour dénoncer la mise à l'écart du public, sa disqualification ou son incompetence, il faudra commencer par combattre l'autonomisation des champs artistiques.¹³

Seulement, s'il s'agit d'un effet nécessaire, si l'art pour devenir art devait créer son propre public, y a-t-il vraiment lieu de parler d'exclusion ? Ne sera-t-il plus exact de dire qu'il y a non-participation ou indifférence ? S'il s'agit d'un effet nécessaire, n'y a-t-il pas lieu de penser que la non-participation ou l'indifférence du public est le prix que la société paie pour un art progressif pleinement conscient de lui-même ? Comme le disait Joseph Kosuth, l'art est tout simplement trop difficile pour n'importe qui comme l'est la science ou encore la philosophie.¹⁴ Rien d'étonnant alors dans la constatation que le public qui est en mesure de « savourer » les produits artistiques est restreint.

Mais, à l'opposé, on peut comprendre la perte du public de l'art comme un accident de parcours, qui n'est pas liée nécessairement à la constitution du champ artistique. Selon Habermas, un art autonome, tel que les modernistes en ont formulé le projet, devait se libérer de ses « formes molles et ésotériques » afin de se rendre utilisable « pour la transformation rationnelle des conditions de l'existence. » De pair avec les sciences, les arts devaient contribuer « non seulement au contrôle des forces naturelles mais aussi à la compréhension du monde et à la connaissance de soi, au progrès moral, à la justice des institutions sociales et même au bonheur des hommes ».¹⁵

Il s'ensuit que l'art moderniste nourrissait « à l'égard de ceux à qui il s'adressait ces deux attentes : tantôt le profane devait aller au-delà de son plaisir esthétique et s'ériger en expert, tantôt

chose que de l'informer ou d'entendre autre chose que du bruit, il n'est pas étonnant qu'une grande partie de la population boude le monde de l'art ou en ignore l'existence. Voir Pierre Bourdieu et A. Darbel, *L'amour de l'art*, Éditions de minuit, 1969.

13. Voir, Pierre Kuentz, « La tête à texte », in *Esprit*, (12) 1974, p. 946-962 et M. Mourier et M.C. Ropars-Wuilleumier, « Le texte dans l'espace », in *Esprit*, (1) 1976, p. 6, et surtout le dernier livre de Pierre Bourdieu, *La distinction critique sociale du jugement*, Éditions de Minuit, 1980.
14. Voir, H. Rosenberg, *La tradition du nouveau*, Éditions de Minuit, 1962, p. 60-61.
15. J. Habermas, « La modernité : un projet inachevé », in *Critique* (413) 1981, p. 958.

on admettait qu'il se comportât en connaisseur rapportant ses expériences esthétiques aux problèmes de sa propre existence ». ¹⁶ La première attente devait, on le sait, éclipser la seconde. Sans doute parce que tous les intéressés convenaient d'une part que « les problèmes traités par l'art autonome se posaient dans une perspective abstraite bien précise » et d'autre part que « le contenu sémantique de la production artistique ne pouvait que s'appauvrir lorsqu'elle n'est pas pratiquée par des spécialistes traitant des problèmes spécifiques qui sont l'affaire des experts et ne tenaient aucun compte des besoins exotériques ». ¹⁷

Ainsi suivant Habermas, la distance qui s'est creusée entre l'art des experts et le grand public s'expliquera par un détournement du projet moderniste qui conduisait à ne reconnaître comme légitime qu'un seul type de réception ou d'appropriation esthétique — celui des spécialistes. « Mais cette délimitation rigoureuse, écrit-il, cette concentration exclusive sur une dimension et une seule dimension s'écroule dès que l'expérience esthétique est prise en charge par une histoire individuelle ou incorporée dans une forme de vie collective. La réception de l'œuvre par le profane, ou plus encore par l'expert de la vie quotidienne prend une autre orientation que celle du critique professionnel considérant l'évolution interne de l'art » ¹⁸.

En mettant en lumière la possibilité « d'une appropriation de la culture des experts dans la perspective du monde vécu », Habermas croit pouvoir non seulement échapper aux apories de la modernité mais aussi sauver quelque chose des intentions de la révolte surréaliste et plus encore « des considérations développées par Brecht ou même Walter Benjamin » ¹⁹.

L'affirmation de la possibilité d'un rapport avec les produits artistiques qui n'est pas le rapport savant, socialement et théoriquement considéré comme le seul correct et légitime, rapproche Habermas de Mikel Dufrenne. Ce dernier, depuis *La phénoménologie de l'expérience esthétique* ²⁰ jusqu'à *Art et politique* ²¹,

16. *Ibid.*, p. 964.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, p. 965.

20. P.U.F. 1953.

21. Collection 10-18, 1974.

*Subversion/Perversion*²² et *L'inventaire des a priori*²³ et dans de nombreux articles, cherche à faire reconnaître la pertinence et le bien-fondé d'une expérience naïve pour toute réflexion sur l'art. Pour Dufrenne, cette expérience naïve, qu'il appelle aussi perception sauvage, livre l'essentiel de l'œuvre d'art. Car, l'œuvre se donne à connaître selon son essence sensible et singulière²⁴. Autrement dit l'œuvre d'art, « l'expression qu'elle est, son sens, est recueillie dans une impression, sentie, éprouvée, en deçà de toute preuve et de toute explication »²⁵.

Cette expérience naïve de l'œuvre d'art n'est pas, pour Dufrenne, un rapport simplement possible, parallèle ou à côté d'un autre rapport, elle est nécessaire ; elle est le fondement d'une expérience plus instruite.²⁶ C'est-à-dire que l'essentiel de l'expérience esthétique ne se trouve pas dans les discours sur l'art — ni ceux où on situe l'œuvre parmi toutes les œuvres, ni ceux qui font voir « comment ça marche » ou comment les effets de l'œuvre se produisent, ni ceux qui rendent compte des conditions sociales de possibilité . . . — l'essentiel se trouve dans « la saisie immédiate, dans le corps-à-corps avec l'œuvre, de cette expression qui la singularise, l'ouverture, comme dans un coup de foudre, d'un monde immédiatement accessible et familier »²⁷.

C'est dans l'expérience esthétique que nous retrouvons une « fraternité avec le monde » et la « fraternité des corps humains ». C'est pourquoi Dufrenne dit que « Le public (d'une œuvre d'art) groupe des individus qui affirment un *sensus communis* : ils font un même choix, et il ne le font pas en leur nom seulement »²⁸. Et c'est alors que l'on peut penser que l'expérience esthétique est la « forme fondamentale de sociabilité »²⁹,

22. P.U.F., 1977.

23. Christian Bourgeois, 1981.

24. « L'art et le sauvage », in *Esthétique et philosophie*, Vol. 2, Klincksieck, 1976, p. 331-332.

25. *Ibid.*, p. 334.

26. Rappelons cette question paradigmatique que Merleau-Ponty posait dans *Le visible et l'invisible* : « Où ai-je trouvé, sinon dans l'intuition naïve d'une première vue, ce sens que j'ai voulu élaborer par la réflexion ? ».

27. « L'art et le sauvage », *op. cit.*, p. 333.

28. « L'œuvre et le public », in *Esthétique et philosophie*, *op. cit.*, p. 287.

29. *Ibid.*, voir aussi « l'art et le sauvage », in *op. cit.*, p. 335.

c'est-à-dire l'expérience du semblable, et du semblable comme partenaire³⁰.

Ces thèses trouvent un écho dans les recherches récentes de « l'esthétique de la réception », connue sous le nom d'École de Constance. On peut dire que cette esthétique cherche prioritairement à faire crédit à l'expérience ordinaire de l'œuvre. La lecture scientifique de œuvre est seconde parce qu'elle « pré-suppose toujours le contexte d'expérience antérieure dans lequel s'inscrit la perception esthétique »³¹. Les questions de la subjectivité de l'interprétation et du goût des individus ou des différentes couches sociales ne peuvent être posées pertinemment, écrit à peu près Hans Robert Jauss, que si l'on a d'abord reconstitué cet horizon d'une expérience intersubjective préalable qui fonde toute compréhension individuelle de l'œuvre et l'effet qu'elle produit³².

C'est à partir de l'étude de l'histoire de l'expérience esthétique dans ses trois activités foncières — *poiesis, aisthesis, catharsis* — que Jauss est amené à constater que l'art du passé, à travers le plaisir esthétique a souvent été émancipateur ou créateur des normes sociales — l'œuvre pouvait aussi bien « libérer l'âme » ou faire « changer de conviction »³³. C'est dire aussi que l'œuvre est un « horizon qui nous révèle le sens du monde à travers les yeux d'un autre »³⁴, parce qu'elle a une fonction communicative qui lui est essentielle ; de plus cette chaîne « communicationnelle » inclut nécessairement et d'une façon privilégiée le grand public.

V

Pour Dufrenne, comme pour Jauss, l'œuvre d'art peut « produire ses effets et livrer l'essentiel de son sens dans une expérience naïve »³⁵. Pour l'un et pour l'autre, cette expérience

30. « L'œuvre et le public », in *op. cit.*, p. 288.

31. H.R. Jauss, « Histoire de la littérature : un défi à la théorie littéraire », in H.R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, 1978, p. 51.

32. *Ibid.*

33. M. Dufrenne, « L'œuvre et le public », in *op. cit.*, p. 273.

34. H.R. Jauss, « Esthétique de la réception et communication littéraire », in *Critique*, (413) 1981, p. 1128.

35. M. Dufrenne, « L'œuvre et le public », in *op. cit.*, p. 288.

peut donner lieu à un « sentiment de fraternité entre les individus qu'unit un plaisir »³⁶ ou encore, elle peut présenter, face à « la pluralité des rôles que l'homme joue et des visages que la science donne au monde », l'image d'un monde unique, commun à tous³⁷.

C'est donc dire non seulement que la contraction du public de l'art n'est pas un effet nécessaire du progrès de l'art mais aussi que la disqualification du public ou l'affirmation de son incompetence esthétique est arbitraire et dans le fond, dénature l'art.

Jauss estime que « face à la doctrine horatienne du double but poursuivi par la poésie (*delectare et prodesse*) qui, de concert avec la trichotomie esthétique (*docere, delectare, movere*), justifiait toute la pratique esthétique depuis l'antiquité jusqu'aux temps modernes les plus récents (. . .), la séparation de *delectare* et de *prodesse* qui est le principe de *l'art pour l'art*, apparaît bien plutôt comme un épisode dans l'histoire de l'art »³⁸. La séparation de *delectare* et de *prodesse* dans l'art autonome camoufle, oblitère, le rôle de l'expérience spontanée et renie la fonction sociale de l'art.

Cependant, l'expérience spontanée ou « l'attitude de jouissance dont l'art implique la possibilité et qu'il provoque est le fondement de l'expérience esthétique »³⁹. Et c'est pourquoi, sans l'avouer, la réception savante et la théorie de l'art, présupposent toujours le contexte vécu de la perception esthétique spontanée. Ainsi, si on veut sauver quelque chose de l'*Aufklärung*, il vaudrait mieux, comme le dit Jauss, « ne pas présenter l'œuvre d'art autonome comme le véhicule de l'opposition la plus irréductible aux rapports de domination sociale » mais essayer de « restaurer la fonction communicative de l'art »⁴⁰. C'est de cette façon que l'on pourrait « faire sortir les arts de l'impasse où on a souvent déploré de les voir enfoncés »⁴¹.

36. M. Dufrenne, « L'art et le sauvage », in *op. cit.*, p. 335.

37. H.R. Jauss, « Petite apologie de l'expérience esthétique », in *Pour une esthétique de la réception*, *op. cit.*, p. 146.

38. H.R. Jauss, « La jouissance esthétique », in *Poétique*, (39) 1979, p. 269.

39. H.R. Jauss, « Petite apologie de l'expérience esthétique », in *op. cit.*, p. 125.

40. *Ibid.*, p. 154.

41. *Ibid.*, p. 157.

Si Dufrenne et Jauss ont raison d'affirmer que l'expérience naïve des œuvres d'art peut livrer l'essentiel du sens des œuvres et que cette expérience est donc présupposée par une expérience « instruite », on ne peut plus dire que c'est la complexité des œuvres, ou leur difficulté, qui rendent compte de la contraction du public de l'art et de son incompetence. Ce n'est ni la logique propre des arts ni même le système de transmission et de répartition des savoirs qui est en cause, mais c'est plutôt le monopole ou la domination *d'une attitude de réception* ou *d'un certain modèle de réception* régissant nos rapports aux œuvres d'art qu'il faut mettre en question.

Mikel Dufrenne écrit que « la conscience donatrice de sens est passée tout entière du côté du savant »⁴² ; l'expérience légitime des œuvres d'art devient alors une affaire de conception où la profondeur et la richesse sont fonctions de la capacité de relier l'œuvre à toutes les œuvres, de la déconstruire ou de maîtriser ses codes. Devant l'œuvre — incapable de rattacher Borduas à Pollock et puis à Cézanne en remontant jusqu'à Giotto . . . , incapable devant les "Love machines" de Monpetit de voir le Prince et Reich et Marcuse, le système bancaire et la sexocratie . . . incapable devant Tousignant ou Antoine Dumas de saisir, au-delà de l'anecdote, le jeu (l'enjeu) des formes, des couleurs . . . l'expérience est, à proprement parler, vide ; il s'agit d'incompétence. L'expérience artistique dépend de la maîtrise de l'histoire de l'art, de sa logique et de ses éléments constructeurs ; cette expérience est une expérience ascétique sous peine de quoi l'art se situe « tout juste dans le voisinage de la gastronomie ou de la pornographie »⁴³. Ce modèle de la réception s'impose et domine tous les rapports avec les œuvres d'art.

Ce n'est pas le pouvoir explicatif, encore moins telle ou telle difficulté d'articulation ou de cohérence, c'est le monopole que ce modèle de réception exerce dans le champ artistique qui fait problème. Il y a problème précisément parce qu'il y a dans l'imposition d'un seul et unique modèle de réception erreur et injustice.

42. « L'art est-il langage », in *Éthétique et philosophie*, vol. 1, Klincksieck, 1976, p. 77.

43. H.R. Jauss, « La jouissance esthétique », in *op. cit.*, p. 126.

Il s'agit d'erreur et d'injustice essentiellement pour trois raisons.

En premier lieu, la pratique scientifique de l'art, la réception savante, lorsqu'elle est la seule bonne et adéquate, crée des divisions, érige des barrières en réservant les effets des œuvres aux seuls techniciens du champ artistique. La fréquentation de l'art exige une habilitation, l'acquisition des compétences ; ce modèle de réception exclut ou disqualifie l'homme ordinaire et l'expérience qu'il peut faire de l'œuvre d'art.

En deuxième lieu, ce modèle de la réception dévalue l'art parce qu'il ne tient compte ni de l'histoire de la réception, ni des limites de la réception savante ni du fait que l'art excède ses conditions particulières de production et de réception.

L'histoire de la réception nous fait comprendre, comme le dit Jauss, « qu'autrefois la jouissance, comme une manière de s'approprier le monde et de s'assurer de soi-même justifiait l'expérience artistique »⁴⁴ et, alors, que cette jouissance était le fondement de l'expérience esthétique.

La réception savante ne tient pas compte de ses limites car comme le demandait le plus ardent défenseur d'un art ascétique, Th. Adorno, « si la jouissance était éliminée jusqu'au dernier vestige, on ne saurait plus que répondre à la question de savoir à quoi cela sert qu'il y ait des œuvres d'art ».⁴⁵

Ce modèle de réception ne reconnaît pas le fait qu'il y a un noyau de sens qui survit aux conditions particulières de production. Ce qui survit dans l'art médiéval, dans l'art renaissant, ou encore dans l'art classique, au-delà des changements des modes de production, c'est, écrit Marc Lebot, un noyau de sens qui « s'inscrit dans une autre histoire, aux rythmes plus lents que ceux de la succession, par exemple des croyances chrétiennes : celle, à la limite, des sociétés qui sont prises dans l'Histoire et qui sont aux prises avec la nécessité ou le désir de penser leur propre histoire dans l'histoire. Ne s'efface donc pas ce qui dans l'œuvre, excède son sens ou fonction sociale circonstanciels »⁴⁶.

44. H.R. Jauss, « Petite apologie de l'expérience esthétique, in *op. cit.*, p. 126.

45. Cité par Jauss, « La jouissance esthétique », in *op. cit.*, p. 127.

46. « Séries et sérialité », in *op. cit.*, p. 281-282.

C'est cet excès que la réception savante oublie ou oblitère ou rend non problématique⁴⁷.

Enfin, ce modèle savant de réception triche parce que pour s'imposer, et pour se donner le pouvoir exclusif de désigner les objets et les activités dignes d'être admirés et goûtés et le mode « pur » de réception, épuré et sublime, comme le dit Pierre Bourdieu⁴⁸, il doit conjurer et occulter — préserver — l'expérience spontanée, la « délectation » qui est à son point de départ.

Comme on le voit, la perte du public de l'art, son incompetence esthétique ou sa disqualification sont des phénomènes para-artistiques. C'est pourquoi Mikel Dufrenne se demande si l'art peut devenir socialement autre sans devenir esthétiquement autre et Hans Robert Jauss propose que nous cessions de valoriser l'art pour sa fonction critique ou pour son appartenance à un domaine supérieur (sans finalité) « afin de restaurer la fonction communicative de l'art, et même aller jusqu'à lui rendre sa fonction créatrice des normes »⁴⁹. Et c'est pourquoi nous sommes en droit de dénoncer l'enfermement de l'art, exigeant que se reconnaisse la compétence de la réception ordinaire — non pas comme une permission mais comme réception première et authentique, où on jouit de l'art comme « une manière de nous approprier le monde et de nous assurer de nous-mêmes »⁵⁰, où l'art fait du bien (prodesse) et enchante (delectare).

VI

Un monde dans lequel tout est théoriquement possible, comme celui dans lequel vit l'homme sans qualités, ne peut réellement ni produire ni durer ; c'est nécessairement un monde en attente et un monde de transition.
(Jacques Bouveresse, « À propos de Robert Musil »).

47. Voir par rapport à cette idée d'excès, François Charron, « La passion de l'autonomie. Littérature et nationalisme », in *Les herbes rouges*, (99-100) 1982, p. 48.

48. « Postscriptum : Éléments pour une critique « vulgaire » des critiques « pures » », in *La distinction critique sociale du jugement*, Éditions de minuit, 1980, p. 565-585.

49. « Petite apologie de l'expérience esthétique, in *op. cit.*, p. 154.

50. *Ibid.*, p. 126.

L'affirmation de la compétence esthétique de l'homme ordinaire ne nous éclaire pas directement sur le sens de la promotion du quotidien. Mais l'une et l'autre peuvent être connexes.

Il est vrai que la mise en valeur de la quotidienneté peut nous conduire à demander avec P. Thibaud : « pourquoi l'artiste occupera-t-il une place centrale dans la communication (production) artistique »⁵¹ ? Elle peut nous faire croire que, là où tout est possible il n'y a pas de différence entre l'œuvre inspirée et l'œuvre banale, « le moindre de nos gestes, le plus bafouillant de nos discours, la plus discrète de nos activités ont la valeur de créations cosmiques »⁵². C'est alors que nous pensons n'avoir plus rien à attendre d'un autre, « l'œuvre d'un professionnel n'a rien à nous apprendre, à nous qui ne sommes pas des invalides de l'imagination »⁵³. Voilà donc l'individualisme forcené : effet d'un système qui ne peut se construire qu'en désocialisant l'individu.

Mais, à l'opposé, dans la mesure où l'on peut penser que l'art est la forme fondamentale de sociabilité et qu'il a pour fonction de présenter l'image d'un monde unique, commun à tous comme possible ou devant être réalisé⁵⁴, la promotion du quotidien peut apparaître comme l'opposé d'un repli sur soi et alors en même temps comme l'abandon de l'idée d'une histoire et d'une logique que chaque œuvre doit dépasser en vue d'un progrès. À cette idée d'un art continûment renouvelé peut se substituer celle d'un art qui fait de cette histoire et de cette logique un « a-présent » où l'artiste refait l'art en fonction de ce qu'il a toujours été.

D'autre part, c'est par un appel à l'expérience vécue, à cet horizon transsubjectif de compréhension où se produit l'effet de l'œuvre que l'on restitue à l'homme ordinaire un droit, c'est par cet appel et sur cette possibilité que la dénonciation, la contestation a un sens et peut être poursuivi — car on cesse d'imaginer

51. « Voir la modernité, L'art et son public », in *Esprit*, (9¹⁰) 1979, p. 237.

52. Max de Ceccaty, « Les contrebandiers de la culture », in *Esprit*, (9) 1978, p. 61.

53. Olivier Mongin, « Création, créativité, quotidienneté », in *Esprit*, (10) 1979, p. 198.

54. Jauss, « Petite apologie de l'expérience esthétique », in *Pour une esthétique de la réception*, *op. cit.*, p. 146.

qu'il suffit de lutter contre, pour que la lutte soit *ipso facto* légitimée — c'est alors que l'on peut sans délire travailler contre les monopoles, les prises en charge de l'art par les institutions et l'enfermement de l'art chez une élite professionnelle, que l'on peut lutter enfin contre les exclusions et travailler pour que les pratiques humaines deviennent des pratiques populaires « libérées de l'idéologie et animées par l'esprit utopique »⁵⁵.

Département de philosophie
Faculté des Arts
Université d'Ottawa

55. M. Dufrenne, *Art et politique, op. cit.*, p. 274.

Concept d'injustice sociale et absence d'intégration d'une classe en société civile

France Giroux

Le marxisme cent ans après Marx
Volume 10, numéro 2, octobre 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203234ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/203234ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Giroux, F. (1983). Concept d'injustice sociale et absence d'intégration d'une classe en société civile. *Philosophiques*, 10 (2), 361–375.
<https://doi.org/10.7202/203234ar>

Résumé de l'article

Bien que Hegel ne propose pas de solution satisfaisante au problème de l'injustice sociale, il est important d'analyser ce problème, car il définit les limites de la société civile. Dans ce court article, je veux montrer que l'injustice sociale est caractérisée par l'insatisfaction, qui produit une classe de hors-caste, car elle n'a ni biens, ni droits. De plus, il y a faille et problème, car Hegel conçoit la société civile à partir d'une axiologie de l'harmonisation et de l'intégration que démentent les processus économiques. En revanche, la perspicacité du diagnostic hégélien démontre bien que l'absence d'intégration et de reconnaissance sociale est un mal aussi grand que la privation matérielle.

CONCEPT D'INJUSTICE SOCIALE ET ABSENCE D'INTÉGRATION D'UNE CLASSE EN SOCIÉTÉ CIVILE

par France Giroux*

RÉSUMÉ. Bien que Hegel ne propose pas de solution satisfaisante au problème de l'injustice sociale, il est important d'analyser ce problème, car il définit les limites de la société civile. Dans ce court article, je veux montrer que l'injustice sociale est caractérisée par l'insatisfaction, qui produit une classe de hors-caste, car elle n'a ni biens, ni droits. De plus, il y a faille et problème, car Hegel conçoit la société civile à partir d'une axiologie de l'harmonisation et de l'intégration que démentent les processus économiques. En revanche, la perspicacité du diagnostic hégélien démontre bien que l'absence d'intégration et de reconnaissance sociale est un mal aussi grand que la privation matérielle.

ABSTRACT. Although Hegel offers no solution to the problem of social injustice, it is important to analyse this problem, for it defines the limits of civil society. In this short paper, I shall try to show that social injustice is characterized by the dissatisfaction that produces a class of outcaste people who have no goods, nor rights. Furthermore, there is a shortcoming and a problem in Hegel's conception of civil society : it is based on an axiology of harmonization and integration, which is contradicted by economic processes. However, the perspicacious hegelian diagnosis shows clearly that the absence of integration and social recognition is as great an evil as material deprivation.

À la lecture des *Principes de la philosophie du droit*, je définis l'injustice sociale par l'insatisfaction qui provient certes de la privation matérielle mais surtout de l'absence de reconnaissance

* Je remercie le professeur Laurent-Paul Luc de m'avoir fait part, par écrit, de ses remarques. PhD veut dire *Principes de la philosophie du droit* de G.W.F. Hegel, traduit par R. Derathé, Paris (Vrin), 1975, A veut dire addition et R, remarque.
Texte remanié d'une communication présentée au Congrès des Sociétés savantes, tenu à l'Université d'Ottawa (printemps 1982).

sociale. L'homme est un être sensible qui souffre autant d'être privé de droits que d'être privé de l'essentiel afin de survivre¹. Dans cet ordre d'idées, il est important de mesurer les implications de l'absence de l'exercice du droit au travail et du droit de propriété en rapport avec le besoin premier de reconnaissance sociale. Mon étude porte sur les conséquences socio-économiques du paupérisme, mais je suis consciente des limites d'une approche, dont certains diront qu'elle souffre de « sociocentrisme ». Pour Hegel, en effet, la vérité consiste en la totalité. Dans une discussion théorique sur la philosophie sociale et économique, il faudrait idéalement tenir compte des enjeux religieux, historiques, politiques qui lui sont reliés.

L'auteur des *Principes* traite d'injustice sociale dans la sphère de la société civile bien que ce soit la réalisation de l'État qu'elle mette en péril : « si les citoyens ne se sentent pas heureux au sein de l'État, si leurs aspirations subjectives ne sont pas satisfaites, s'ils ne voient pas que le moyen de cette satisfaction est l'État en tant que tel, alors celui-ci ne repose plus sur une base solide »². Les paragraphes sur l'injustice sociale seraient ceux qui, dès la section consacrée à la société civile, permettraient de saisir que l'État hégélien serait susceptible de se dissoudre s'il ne trouvait pas une solution au problème de l'injustice sociale.

Bien que je n'aie pas l'intention de développer ici les implications politiques du paupérisme en lesquelles Marx avait raison de voir une dimension heuristique, force est de constater que, dans l'histoire, la paupérisation croissante de la classe ouvrière menaçait de susciter une crise au sein de l'organisation sociale et de faire éclater le modèle étatique moderne. Comme Horkheimer le souligne dans son introduction à *Théorie traditionnelle et théorie critique*, l'État contemporain a stoppé le processus de paupérisation croissante des travailleurs. Pour stabiliser l'État bourgeois, il fallait au moyen de la justice normative (*Welfare justice*) apaiser le malaise social. Le rôle de l'État, en plus d'organiser l'ensemble structurel et de répartir les fonctions aux états (*Stände*), parties bien différenciées, n'était-il pas, après Marx, d'investir le social de sa préoccupation de justice et de paix sociale pour l'ensemble communautaire ?

1. PhD 244A.

2. PhD 265A. Cf. aussi PhD 261A.

Dans ce court article, je veux démontrer que l'injustice sociale, déterminée par l'insatisfaction qui dérive et de la privation matérielle et de la privation de droits, constitue une contradiction interne du système des besoins sur lequel est fondée la société civile. Le déterminant de l'injustice sociale serait l'insatisfaction qui a sa source bien entendu dans la privation matérielle mais aussi, et Hegel insiste, dans l'absence de l'exercice de ses droits tel le droit au travail, à la propriété, à l'éducation. La médiation du particulier et de l'universel s'opérant en société civile, la classe qui en est exclue vit en marge de la Société. Elle est ainsi exclue également du processus d'intégration à l'universel concret qu'est l'État. Cette exclusion à la fois sociale et politique crée donc une classe de hors-caste susceptible d'être menaçante pour la sécurité de l'État. De plus, ces hors-caste, n'étant ni bourgeois, ni citoyens, discréditent Hegel dans son assertion à savoir que le système économique-politique de la société civile et de l'État moderne est apte à intégrer tous les membres dans une communauté.

Selon Hegel, l'insatisfaction est à la source d'un mal bien plus grand que les besoins laissés inassouvis, c'est-à-dire l'absence de reconnaissance sociale. La reconnaissance sociale, chez le plus grand nombre, est déterminée par le travail³. Or, tous ne peuvent travailler car la société civile est sujette aux caprices de la production. Même si la société civile agit sans entrave et que d'un côté augmente l'accumulation des richesses, de l'autre côté augmentent « la dépendance et le dénuement de la classe » qui est liée au travail spécialisé et limité caractérisant le siècle de l'Industrie. La société civile limite les possibilités de ces individus privés périodiquement du droit au travail en sous-utilisant leurs capacités à cause du caractère de plus en plus parcellaire du travail ou en les empêchant de les utiliser. Ces individus ne peuvent, par conséquent, jouir de l'esprit qui anime la société civile. L'homme est dévalorisé dans cette sous-utilisation de son habileté, il est aussi aliéné par le caractère inhumain

3. Cf. PhD 192.

de ce travail devenu abstrait. La classe attachée au travail spécialisé ne constitue pas une communauté « légalement constituée et reconnue » comme la corporation dans la société civile mais une classe sociale⁴. Cette classe ne fait pas partie de la structure étatique comme les états qui, représentant la division du travail, sont constitutifs du corporatisme préconisé par Hegel. À la limite, cette classe serait une classe de « déshérités du travail » ou pour employer le vocabulaire de Marx, un état social qui serait la dissolution de tous les états sociaux, soit le prolétariat⁵.

Pour Hegel, cette classe est la *classe sociale* qui, privée de travail au gré de la production, est privée de la reconnaissance sociale que la collectivité manifeste aux membres de la société civile qui contribuent à satisfaire les besoins sociaux par le travail social⁶. Ne pouvant collaborer à l'œuvre de « l'universel concret » par la médiation du particulier incarné dans le travail individuel, cette classe ne pourra être réintégrée dans l'État car elle développera un sentiment d'aliénation et d'hostilité sociale envers la classe possédant le capital, le gouvernement et l'État. Ce sentiment d'injustice s'accompagne de la perte du sentiment du « droit, de l'honnêteté et de l'honneur de subsister par sa propre activité et son propre travail »⁷.

L'absence de reconnaissance sociale provient de la privation du droit de travail. Dans la *Realphilosophie* et les *Principes*, le travail est par nécessité social étant donné la réciprocité des besoins humains tandis que dans la *Phénoménologie*, le travail, étant essentiel à la conscience de soi, semble saper les liens de

4. PhD 253 où Hegel traite de la corporation et PhD p. 250, note 82 où Derathé explique

pourquoi Hegel désigne cette classe sociale par le mot *Klasse* et non le mot *Stand* (état).
5. K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, traduit par A. Baraquin, Paris (Éditions sociales), 1975, p. 211.

6. Cf. S. Avineri, "Labor, Alienation, and Social Classes", *The Legacy of Hegel*, La Haie (Martinus Nijhoff), 1973, p. 201 où l'auteur indique que le travail est nécessairement social pour Hegel : "No one produces for himself, and all production produces the other — hence a basic element of recognition is always immanent in labor". Avineri traite ici de la *Realphilosophie* II de Hegel. Marcuse abonde en ce sens : « cette reconnaissance se fonde dans la sphère matérielle de la société : elle se produit chez Hegel après une « lutte mortelle » dans le domaine de l'appropriation et de la possession, du travail et du service ». *Pour une théorie critique de la société*, Paris (Denoël/Gonthier), 1971, p. 92-93. Marcuse traite ici de la Dialectique du Maître et de l'Esclave.

7. PhD 244.

solidarité sociale par son rôle dans le développement de la perception de l'individu de lui-même comme être libre et autonome⁸.

Le passage du texte bien connu de la *Phénoménologie* où Hegel traite du travail, la Dialectique du Maître et de l'Esclave, au texte des *Principes* montre que, pour Hegel, la condition prépolitique de l'esclave est transformée et régularisée dans une société civile qui atteint le stade moderne de la civilisation et que la dichotomie entre le travail de l'esclave et les désirs du maître est réconciliée par l'union du travail et du besoin dans la société civile⁹. Pour les Grecs, la technique (τέχνη) était une extension de la nature (φύσις), pour l'homme moderne, la technique sert à dominer la nature et à se libérer lui-même par le contexte social des besoins et par le travail¹⁰. Ainsi, l'homme autonome, au sens où il n'est plus esclave, prend possession de lui-même par un travail volontaire et choisi. En choisissant librement un métier et acquérant une compétence dont personne ne peut le déposséder, il prend doublement possession de lui-même.

En société civile, la réification des relations humaines accroît la liberté individuelle et l'équité car il existe pour le travailleur la possibilité universelle d'aliéner une partie de son temps de travail tout en conservant sa liberté. « Pour la première fois, la liberté devient, sans limitation, le principe d'une société » et toutes les formes non libres de travail subordonné, tels l'esclavage et le servage, sont abolies au nom de la justice et de la liberté¹¹.

En second lieu, la liberté individuelle et l'équité croissent en ce qui a trait au travail par la libération, grâce à l'argent, de la dépendance directe d'une personne à une autre. Par la médiation de l'argent, l'individu acquiert son indépendance. Selon

-
8. G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, traduit par J. Hyppolite, Paris (Aubier, Éditions Montaigne), 1941, p. 165-166.
 9. Sur la Dialectique du Maître et de l'Esclave, cf. P. Livet, *Penser le pratique. Communauté et critique*, Paris (Klincksieck), 1979, p. 214. Sur le passage de ce texte de la *Phénoménologie*, la Dialectique, au texte des *Principes*, cf. l'*Encyclopédie* de Hegel en 432A. Sur la libération de l'homme par le contexte social des besoins, cf. PhD 192.
 10. PhD 194, 195. Castoriadis définit la technique comme « une disposition permanente acquise, créatrice, accompagnée de raison vraie » dans « Technique », *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, 1978, p. 224. Remarquons que cet auteur traduit τέχνη par « technique » contrairement à la tradition qui traduit par « art ».
 11. Cf. J. Ritter, *Personne et propriété*, Paris, (Beauchesne), 1970, section 9 et PhD 57R. Sur la corvée des serfs, cf. PhD 299A.

Hegel, l'argent est l'abstraction qui représente la valeur ou l'utilité dans la satisfaction des besoins. Dans l'État moderne, à la différence du système médiéval, les services sont payés en argent et l'individu choisit le type spécifique de travail qui lui convient. Il n'y a pas, par exemple, de corvée ni de paiement de location de terre en espèce. En somme, la réification des relations humaines libère l'homme des autres hommes, elle accroît la liberté de chacun et garantit l'équité de tous les agents du système économique.

Comme l'argent d'ailleurs, le travail est impersonnel « quantitatif, sans diversité ». Dans ce travailler (*Arbeiten*) devenu « plus mécanique du fait justement que la diversité en est exclue », réside pourtant la possibilité de s'en dégager, une chose peut être utilisée par son « être-égal à soi ». L'inquiétude du subjectif est posée en dehors du mouvement de travailler¹². La personne, dans sa particularité, atteint donc l'universel par le travail. La médiation du travail, en premier lieu, produit par son côté subjectif, l'objet, la satisfaction continue à celui qui le réalise puisqu'il subsiste.

Et, en second lieu, le travailler (*Arbeiten*) du particulier investi dans le système des besoins parfait la deuxième forme d'universalité, décrite par Ver Eecke : dans le but de satisfaire ses propres besoins, l'individu consent à produire ce qui est demandé par les autres¹³. Il choisit un métier en fonction de la demande sociale. Cette idée provient d'Adam Smith qui avait fondé la théorie de « la main invisible »¹⁴. Ce principe, en outre, est un principe de réciprocité : la satisfaction des besoins de chacun, si elle se situe au-dessus du simple niveau de subsistance, requiert le travail des autres¹⁵.

12. Cf. Hegel, *Système de la vie éthique*, traduit par J. Taminiaux, Paris (Payot), 1976, p. 130. (*System der Sittlichkeit. Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Berlin (Meiner), 1922, p. 434).

13. W. Ver Eecke décrit les formes de la médiation du particulier et de l'universel dans son article "Relation between Economics and Politics in Hegel", Donald P. Verene, *Hegel's Social and Political Thought. The Philosophy of Objective Spirit*, New Jersey (Humanities Press), 1980, p. 98.

14. La théorie de la « main invisible » aujourd'hui reprise par Nozick. Cf. R. Nozick. *Anarchy, State and Utopia*, New York (Basic Books), 1974, p. 118 sqq.

15. Cf. R. Plant. "Economic and Social Integration in Hegel's Political Thought", D. P. Verene, *op. cit.*, p. 71.

En dernier lieu, l'insertion du particulier dans un sous-groupe de l'ordre économique crée la troisième forme d'universalité atteinte par degrés. L'universel, dans les trois formes de médiation du particulier et de l'universel, est accessible à différents degrés car, pour Hegel, l'individu en société économique peut accéder à différents niveaux d'universalité. L'Économique offre la possibilité d'accéder à une forme minimale d'universalité à ces particuliers qui ne participent pas à l'universalité de l'État¹⁶. Ainsi, dans la société civile l'individu représente sa classe (*Stand*), son sous-groupe professionnel, sa corporation (*Korporation*). Dans le cas des sous-groupes professionnels, Hegel discute surtout des carrières agricole, commerciale et bureaucratique. L'appartenance à la *Korporation* est si forte que l'on identifie les membres à leur métier de fermier, de métayer, de marchand, de bureaucrate ou de fonctionnaire. Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel soutient que l'individu qui en a les aptitudes veut s'identifier à sa corporation ou à son union : « s'il n'est pas membre d'une corporation . . . l'individu n'a pas d'honneur professionnel »¹⁷.

En résumé, si à l'intérieur du système des besoins, le travail incite l'individu à produire un objet utile aux autres, à apprendre un métier utile à la société et à s'intégrer à une forme de communauté, la corporation, le travail a une nature différente de celle qu'on lui reconnaissait dans les théories courantes au temps de Hegel. Les théories classiques caractérisaient le travail par l'augmentation de l'individualité et de la conscience de soi. Pour Hegel, cependant, la vraie nature du travail comporte une double dimension individuelle et sociale. Cette dualité refléterait « le vrai caractère » du travail.

Une théorie politique fondée sur la différenciation des relations commerciales et communautaires correspondrait mieux à la nature dialectique de la réalité que les théories classiques de l'individualisme. En effet, remarque Hegel, « l'égoïsme subjectif se transforme en contribution à la satisfaction des besoins de tous les autres, en médiation du particulier par l'universel, dans un mouvement dialectique tel qu'en gagnant, produisant

16. W. Ver Eecke, *op. cit.*, p. 98.

17. PhD 253. Cf. PhD 251 et 255A.

et jouissant pour soi, chacun gagne et produit en même temps pour la jouissance des autres »¹⁸.

Hegel, par cette conception, renverse les théories traditionnelles afin de soumettre une interprétation différente de la société civile et du système des besoins. Par son interprétation, il essaie de montrer que, dans l'exemple du travail tout comme dans celui de la propriété, il y a des forces à l'œuvre dans la société moderne qui contribuent à l'harmonie et à l'intégration. L'universel accessible par le contrat de travail est repérable dans le droit de propriété. Il est significatif que la philosophie politique de Hegel commence par le droit de propriété, actualise ce droit dans la société civile et soit ainsi marquée par cet essai de reconnaître, d'engendrer et de maintenir l'individualité telle l'Économie Politique classique¹⁹. Toutefois, la conception hégélienne de la nature de la propriété est différente en ceci : la propriété est fondée sur le consensus social, la conscience et se distingue ainsi de la possession²⁰.

Le droit à la propriété est reconnu par les autres. Par le contrat, interaction sociale consciente, la personne acquiert la reconnaissance sociale. Le contrat est la manifestation d'une humanisation ; dans un contrat, les choses (propriétés), qui sont très différentes les unes des autres, sont échangées par des personnes et échangeables grâce à l'argent. Ce qui rend un contrat valide et équitable, ce ne sont pas les différences particulières entre les propriétés individuelles, mais plutôt ce qui, sous-jacent, leur est commun : « ce qui reste identique, c'est la valeur qui rend tous les objets d'échange égaux, quelles que soient les différences qualitatives extérieures des choses »²¹.

La valeur est définie en termes de satisfaction des besoins humains. Elle constitue l'élément commun et universel des choses, soit les besoins humains et correspond à la valeur d'usage

18. PhD 199. Cf. R. Plant, *op. cit.*, p. 69-70.

19. Sur ce droit actualisé dans la société civile, cf. PhD 208. Sur la confirmation de l'individualité par la propriété, cf. Peter G. Stillman, "Person, Property, and Civil Society", D. P. Verene, *op. cit.*, p. 104.

20. S. Avineri, *op. cit.*, p. 199.

21. PhD 77. Sur l'humanisation, cf. Stillman, *op. cit.*, p. 109 et p. 117, note 19. Selon Ritter, le travail aussi est la manifestation d'une humanisation ; c'est l'homme qui transforme les objets du monde extérieur.

du *Capital* de Karl Marx²². Hegel en traitant d'utilité parle de satisfaction des besoins comparable et rend ainsi l'échange possible.

L'universel est médiatisé par le particulier en ceci : le droit de propriété est reconnu par les autres, il s'incarne dans le propriétaire qui, pour garantir sa propriété et ainsi sa liberté individuelle, peut faire appel à l'administration de la justice. En outre, le droit de propriété se concrétise dans sa propriété qui, au moment du contrat, représente une valeur d'usage et une valeur comparable. Le contrat est une relation d'égalité en termes de valeur.²³

Parce que les relations humaines sont réifiées en contrat, les hommes ont des relations d'égaux universellement. Cette égalité devant les lois économiques permet à la liberté individuelle de se réaliser dans la propriété comme dans le travail. L'éducation, qui humanise la propriété et le propriétaire, est nécessaire car autrement le système des besoins laisse l'individu indifférent et borné : en société civile, l'individu uniquement propriétaire est sans doute soumis aux contraintes de ses ressources et aux interactions de la société (il ne peut transformer sa propriété à son gré et il subit des influences culturelles) mais il ne poursuit que sa satisfaction (*Befriedigung*). Dans cet ordre d'idées, Hegel voit l'éducation (*Bildung*) comme cette prise de possession de soi-même, qui consiste à donner un caractère effectif à ce que l'individu est selon son concept, c'est-à-dire une simple possibilité, une faculté, une disposition²⁴. Par l'éducation, l'individu devient un être libre et rationnel²⁵. La liberté suppose une discipline sans fin de médiation et de culture (*Zucht*) des pouvoirs intellectuels et moraux²⁶.

La propriété est une manifestation de la liberté parce qu'elle donne une latitude, une liberté d'action qui devient effective

22. Sur la valeur selon Hegel, cf. PhD 63 et 63R. Sur la valeur d'usage, cf. K. Marx, *Le Capital*, L. I, Paris (Garnier-Flammarion), 1969, p. 45 sq. Lorsque Hegel traite d'utilité en termes de satisfaction des besoins comparable, il repère ce que Marx traduira par la notion de valeur d'échange.

23. PhD 77.

24. PhD 57.

25. Stillman, *op. cit.*, p. 105.

26. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, éd. J. Hoffmeister, Hambourg (Meiner), 1955, p. 116.

lorsque l'individu, par sa volonté, prend possession de sa propriété, en dispose ou l'aliène²⁷. Bien que la propriété soit nécessaire à l'individualité et à la liberté, elle doit aussi être en tension ou en conflit avec elles. Afin de diminuer la tension conflictuelle entre la propriété et l'individualité, Hegel croit qu'il est nécessaire que la personne soit préoccupée non seulement d'elle-même et de sa propriété mais, en outre, de ce qui est au-dessus d'elle-même et de sa propriété. L'éducation de la personne doit s'étendre à d'autres façons de vivre et ainsi subsumer les droits et la propriété. L'éducation limitée aux droits et à la propriété — soit aux interactions contractuelles dans la société — est une éducation centrée sur le besoin qui rend l'individu « industriel et raisonnable » avec un cœur froid et un esprit borné²⁸. Par sa compréhension de la moralité et grâce aux institutions de la famille, de la société civile et de l'État, l'individu devient plus qu'une personne détenant une propriété et qu'un être économique borné. Il devient un être conscient de ses droits et de ses possibilités.

Eu égard à la propriété et à l'intégration à la société civile par le biais du travail, la pauvreté est dégradante parce qu'elle comporte la privation matérielle, « le glissement . . . au-dessous d'un certain niveau de subsistance », et un sentiment intérieur d'aliénation par rapport à la société²⁹. Pour Hegel, la pauvreté est un phénomène structurel et endémique d'une société civile dont la bonne marche ne peut intégrer une classe. En effet, si la société civile intégrait cette classe par la médiation du travail, il y aurait surproduction de biens, « alors que le mal vient précisément de leur excès et du manque de consommateurs correspondants qui soient eux-mêmes des producteurs »³⁰.

La pauvreté résultant de cette absence d'intégration d'une classe au système de production comporte deux dimensions distinctes : le niveau de privation matérielle et les changements

27. PhD 53.

28. PhD 37A. L'expression entre guillemets vient de Locke, *Essai sur le pouvoir civil*, Paris (P.U.F.), 1953, section 34.

29. Cf. PhD 244.

30. PhD 245.

consécutifs à la privation dans les attitudes sociales. Selon Hegel, le niveau de privation matérielle est relatif à ce qui est nécessaire à l'intégration au niveau particulier de vie et au modèle particulier de consommation d'une société particulière³¹. Étonnamment moderne, cette conception de la pauvreté comme un état de privation relatif à un standard de vie moyen dans une société donnée, nous conduit à la seconde dimension de la pauvreté, soit les changements dans les attitudes sociales. Ces attitudes, la perte de l'honneur professionnel propre à la corporation, la perte du droit de propriété qui éduque la personne au droit abstrait, mènent à la production de la populace caractérisée par l'aliénation de ses droits et la marginalité.

Pauvres et privés de droits, ces êtres humains qui forment la populace (*der Pöbel*) ne peuvent profiter, en fait, des services offerts par la société. Ils ne peuvent acquérir une compétence par l'éducation. Ils n'ont accès ni à la justice ni à une religion organisée. Privés du lien au système social créé par toutes ces institutions médiatrices, les êtres humains, défavorisés, deviennent étrangers : « ce n'est pas la misère en elle-même qui engendre la populace . . . [c'est la] disposition d'esprit qui est liée à la misère, c'est-à-dire un esprit de révolte contre les riches, contre la société, contre le gouvernement »³².

Aussi y a-t-il un paradoxe en ce que les normes de besoin et de consommation, établies par rapport à un modèle particulier d'activité économique dans une société donnée, ne soient pas satisfaites par une telle société, dans le cas de ces groupes, au niveau de ses propres critères de besoin. La société moderne confine ainsi ces groupes à la marginalité.

Qu'advient-il de l'assertion de Hegel voulant qu'il puisse fournir un exemple du monde moderne où l'homme sera intégré dans la communauté politique ? Les institutions de l'État moderne devraient être en mesure de suggérer une manière de dépasser cette tendance structurelle de la société civile à produire des groupes de hors-caste sinon la théorie hégélienne, à savoir que l'État moderne puisse inspirer à l'être humain un sentiment

31. Au paragraphe 244 des *Principes*, Hegel parle « d'un certain niveau de subsistance, qui se règle lui-même comme la subsistance nécessaire à un membre de la société ».

32. PhD 244A.

d'appartenance au monde, est déficiente. Hegel n'écrit-il pas que « dans l'État, aucun moment ne doit (*soll*) se présenter comme une foule inorganisée »³³. « Ce *doit* est à souligner : car n'est-il pas parfaitement inacceptable du point de vue hégélien qu'un *devoir* apparaisse sur le plan de l'État . . . Le simple mot *doit* semble indiquer que l'État n'est pas aussi parfait qu'il *devrait* l'être : que s'il n'est pas organisé totalement, en d'autres mots, s'il y a encore des individus qui ne sont que foule et masse inorganique, l'État, dans cette mesure, n'est pas réalisé. »³⁴

Dans les solutions considérées par Hegel dans sa *Philosophie du droit*, il appert que la charité ne résout que le problème de la privation matérielle. La charité, comme le paupérisme, sape la base du principe de la société civile qui, par le biais du travail, procure à ses membres le sentiment d'indépendance et d'honneur³⁵.

En second lieu, la solution de stimuler l'économie par la création d'emplois dans le secteur de la production ne ferait « qu'amplifier le mal ». En effet, une croissance plus grande serait inadéquate puisque la surproduction est à la source du problème. Toutefois Hegel, dans son œuvre maîtresse, n'a pas maintenu la possibilité de la création d'emplois dans le secteur des travaux publics, laquelle n'aurait pourtant pas comme conséquence néfaste la surproduction.

Après avoir considéré ces deux solutions au sujet desquelles il conclut que « malgré son excès de richesse, la société civile n'est pas assez riche, c'est-à-dire n'a pas, dans ce qu'elle possède en propre, assez de ressources pour empêcher l'excès de pauvreté et la production de la populace », Hegel propose la solution de la colonisation à la recherche, non pas de ressources, mais de

33. PhD 303R.

34. E. Weil, *Hegel et l'État*, Paris (Vrin), 1950, p. 92. Cf. aussi la page 100 où Weil explique « ce qu'il manque à l'État pour qu'il soit vraiment ce qu'il prétend être : il *doit* . . . procurer à tous la satisfaction dans la reconnaissance, dans la sécurité, dans l'honneur ; il *doit* : donc il ne le fait pas. »

35. PhD 245.

marchés consommateurs³⁶. De fait, c'est la dialectique riche/pas assez riche, producteurs/consommateurs qui soient eux-mêmes producteurs qui pousse la société civile « au-delà d'elle-même » afin d'aller chercher des consommateurs. Il existe sans doute, pour Hegel, une connexion interne entre société capitaliste et impérialisme, mais dans les limites d'un article qui porte uniquement sur l'injustice sociale, il n'est pas important d'en discuter. Ce qui m'intéresse c'est que l'État moderne, à l'intérieur de ses propres limites, ne puisse apporter une solution à l'un des problèmes qu'il produit lui-même³⁷.

Par conséquent, la société moderne, bien qu'interprétée philosophiquement, ne peut procurer un *home* dans la communauté à certains de ses membres. L'analyse hégélienne de la dialectique conduisant la société civile à l'expansion de ses propres limites est de peu de réconfort pour le pauvre homme qui doit émigrer aux colonies. Ce qui jette un doute sur l'assertion des *Principes de la philosophie du droit* « le sujet est chez lui dans le monde (*zu Hause in der Welt*) quand il le connaît et davantage quand il l'a compris ». Cet énoncé contient une contradiction profonde qui ébranle le fondement de la théorie hégélienne de la réconciliation en une totalité communautaire. Aussi y a-t-il une contradiction entre l'exil dans les colonies et la réalisation de la communauté, contradiction qui va à l'encontre du règne de la raison et qui va aussi à l'encontre de la satisfaction (*Befriedigung*) de tous, dans et par l'État³⁸. En effet, la solution de l'expansionnisme proposée par la doctrine de l'économie poli-

36. Hegel envisage la solution de la colonisation premièrement afin de rechercher de nouveaux marchés pour les biens de consommation produits en surplus et deuxièmement afin de transporter à l'extérieur de la société civile une partie de la population sinon elle serait en chômage. Cf. PhD 245 et 246, cf. aussi E. Mandel, *Marxistische Wirtschaftstheorie*, Francfort (Suhrkamp), 1970, p. 190-208.

37. Stillman, *op. cit.*, p. 117, note 25 où l'auteur dit que Hegel propose la solution de l'impérialisme comme une solution à court terme, qui s'épuise à cause des limites géographiques évidentes.

38. Bien qu'il tente de résoudre le problème de la pauvreté par une politique impérialiste de l'État, Hegel ne réussit pas à montrer que la société civile intègre les hors-caste dans une totalité communautaire. Comme le souligne R. L. Perkins, "Remarks on the Papers of Avineri and Pöggeler", *The Legacy of Hegel*, p. 220 : « L'inhabileté manifeste de Hegel à trouver une solution au problème de la pauvreté n'indique-t-elle pas son échec en philosophie sociale selon les termes de sa propre philosophie, qui avait comme visée l'inclusion systémique en la totalité — ce qui voudrait dire le dépassement de toute contradiction et de l'aliénation.

Sur la satisfaction que l'État doit donner à tous, cf. PhD, p. 252, note 86.

tique met en cause l'axiologie de l'harmonisation et de l'intégration à partir de laquelle Hegel conçoit l'État moderne.

En somme, l'analyse hégélienne de la société civile démontre que le déterminant de l'injustice sociale est l'insatisfaction physique et morale, qui produit une classe en marge de la société, car elle n'a ni biens, ni droits. À cette insatisfaction, s'ajoute l'absence de reconnaissance sociale. Le concept d'injustice sociale fait ressortir, de façon incidente, « l'apparence de rationalité » des principes d'économie politique. En effet, le système économique-politique de la société civile est, par essence, « celui du *Bedürfnis* [besoin] et de la *Willkür* [libre arbitre] : la médiation du particulier et de l'universel y est fondamentalement liée à une nature qui, de soi, n'est pas intégralement rationalisable »³⁹.

De plus, il y a faille et problème car la société civile, fondée sur le système d'échange et de production, devrait, selon Hegel, intégrer ses membres par le biais du travail et de l'échange, ce que démentent les processus économiques. Pour les économistes classiques, la société civile vise, avant tout, la maximalisation des profits. Pour l'auteur des *Principes de la philosophie du droit*, la société civile tend à intégrer tous ses membres au système communautaire par la médiation du travail, de la propriété et de l'éducation.

Bien que, selon certains, l'injustice sociale soit un problème qui apparaisse en marge de la *Philosophie du droit*, le problème est toutefois important, car le paupérisme définit les limites de la société civile⁴⁰. En effet, les textes hégéliens loin d'indiquer que Hegel est demeuré indifférent à la question de la misère du travailleur moderne, « attestent que la société civile abandonnée à la « main invisible » comporte des risques d'inégalités sociales

39. Je cite ici une des remarques du professeur Laurent-Paul Luc, qui me réfère à l'*Encyclopédie*, paragraphe 283.

40. Selon K. Löwith par exemple (*De Hegel à Nietzsche*, Paris (Gallimard), 1969, p. 297) ce problème de « la pauvreté engendrée par la richesse » n'apparaît qu'en marge de la *Philosophie du droit*. Cependant, Avineri (*op. cit.*, p. 147-154) intitule son chapitre portant sur le sujet : "Poverty and the limits of civil society".

et de désordre »⁴¹. En ce contexte, l'étude de Hegel ne vaut pas tant pour les solutions apportées que par la perspicacité du diagnostic. Ce diagnostic révèle que le bourgeois (*Bürger*) n'assure le bien-être général, c'est-à-dire la satisfaction des besoins de tous les autres, que lorsque ceci satisfait ses propres fins égoïstes. Conscient des antagonismes de la société civile, Hegel conçoit alors la nécessité d'instaurer une instance supérieure, l'État.⁴²

En conclusion, l'injustice sociale est repérable dans la sphère de la société civile, car c'est là que s'opère la médiation du particulier et de l'universel. L'individu, qui n'est pas intégré à la société par la médiation d'une activité sociale, ne pourra jamais être membre de l'État à part entière. La classe formée par les hors-caste existera en marge de la Société et mettra en péril la vie de l'État.

Équipe de recherche « les théories de l'égalité et les problèmes philosophiques de la condition féminine ».

Département de philosophie
Université de Montréal

41. Je cite une des remarques du professeur Laurent-Paul Luc. À propos des textes hégéliens, les œuvres dans lesquelles Hegel traite de la pauvreté et de la misère sont le *Système de la vie éthique*, la *Realphilosophie* I et II et la *Philosophie du droit*.

42. Hegel considère toutefois la séparation de la société civile et de l'État comme une contradiction. Marx reconnaît la valeur de ce diagnostic (*Critique du droit politique hégélien*, p. 129). Selon ce dernier, il faudrait redonner à la société civile son autonomie pour qu'éclatent au grand jour les dissensions sociales que l'État hégélien ne peut résoudre.

Dialogue sur l'infinité et la réalité

Sam Labson

Le marxisme cent ans après Marx
Volume 10, numéro 2, octobre 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203235ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/203235ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Labson, S. (1983). Dialogue sur l'infinité et la réalité. *Philosophiques*, 10 (2), 377–402. <https://doi.org/10.7202/203235ar>

Résumé de l'article

Cet essai cherche à faire de la complémentarité entre énergie-idée, structure et fonction, et autres couples de concepts, la base d'une nouvelle ontologie qui puisse résoudre les conflits entre les pôles de description « mental » et « physique », entre la vérité mathématique et la vérité empirique et entre la mécanique quantique et la théorie de la relativité comme formes rivales d'explication scientifique. L'auteur y plaide en faveur de la fermeture déductive (finitude) de l'univers à la lumière de la relation logique entre le nombre (les mathématiques) et l'alphabet (le langage). Il y présente la réalité et l'autonomie conceptuelle des idées (auxquelles se réfèrent les symboles) comme une alternative au platonisme et à d'autres idéologies. Il dispose de fausses interprétations, malentendus, et objections au moyen du dialogue.

DIALOGUE SUR L'INFINITÉ ET LA RÉALITÉ

par Sam Labson

RÉSUMÉ. Cet essai cherche à faire de la complémentarité entre énergie-idée, structure et fonction, et autres couples de concepts, la base d'une nouvelle ontologie qui puisse résoudre les conflits entre les pôles de description « mental » et « physique », entre la vérité mathématique et la vérité empirique et entre la mécanique quantique et la théorie de la relativité comme formes rivales d'explication scientifique. L'auteur y plaide en faveur de la fermeture déductive (finitude) de l'univers à la lumière de la relation logique entre le nombre (les mathématiques) et l'alphabet (le langage). Il y présente la réalité et l'autonomie conceptuelle des idées (auxquelles se réfèrent les symboles) comme une alternative au platonisme et à d'autres idéologies. Il dispose de fausses interprétations, malentendus, et objections au moyen du dialogue.

ABSTRACT. Conjugacy between energy-idea, structure and function, and other concept pairs is made the basis for a new ontology which resolves the conflicts between "mental" and "physical" poles of description, between mathematical and empirical truth, and between quantum mechanics and relativity theory as rival forms of scientific explanation. The deductive closure (finiteness) of the universe is argued for, in light of the logical connection between number (mathematics) and the alphabet (language). The reality and the conceptual autonomy of ideas (the referents of symbols) are presented as an alternative to Platonism and other ideologies. Mistaken interpretations, misunderstandings and objections are handled through the medium of dialogue.

Je veux d'abord vous présenter mon ami, Sam. C'est un gars bizarre mais j'en prends pas mal de lui parce qu'il est amusant et qu'il vous apporte toujours un tas de livres intéressants. On veille, on parle, on discute jusqu'aux petites heures de la nuit mais avec Sam, on ne s'ennuie pas. Je dois dire que je n'ai jamais le dernier mot dans les discussions bien qu'il ne m'ait encore convaincu de quoi que ce soit. Nos conversations sont

tellement intéressantes que ce serait dommage que d'autres ne puissent pas en profiter. C'est pourquoi je me suis dit : Pourquoi ne pas leur communiquer l'essentiel de l'apport de chacun ? De cette façon, ils pourront juger. Ainsi, un jour Sam entra chez moi en brandissant un manuel d'algèbre. Voici, en autant que je puis m'en souvenir, l'entretien que nous avons eu.

Sam : Supposons que l'on a les trois variables (a,b,c). Combien de combinaisons peut-on en tirer ?

Moi : Tiens, j'ai appris cela au collège. Il y avait une formule ayant trait aux transformations et aux factoriels. Je ne me souviens pas exactement de cette formule mais quand on employait les trois variables à la fois on pouvait facilement arriver à trouver six arrangements différents.

Sam : C'est ça — cette formule est $N!$ qui dans le cas présent signifie 3, ce qui donne $3 \times 2 \times 1$, c'est-à-dire 6.

Moi : Alors quand on prenait 2 variables à la fois au lieu de les prendre toutes les 3 à la fois et qu'on multipliait simplement 3 par 2 on obtenait six autres combinaisons.

Sam : D'accord. Maintenant on peut aussi en avoir une seule et alors on a 3×1 ou trois de plus.

Moi : Donc le nombre total de combinaisons serait : $6 + 6 + 3$ c'est-à-dire 15 en les prenant 3 à la fois, 2 à la fois et 1 à la fois ce qui épuise le sujet, n'est-ce pas ?

Sam : Pas tout à fait. Pourrais-tu maintenant me dire combien 26 variables pourraient donner de combinaisons ?

Moi : Non, mais je puis te dire comment le trouver. On prendrait 26, comme point de départ, on aurait donc $26 \times 25 \times 24$, ou, pour s'exprimer en symboles, $n(n-1)(n-2) \dots$ en décroissant jusqu'à $\times 1$, ou selon le nombre que l'on décide de prendre à la fois. Ça me revient maintenant. Ensuite on recommence comme dans l'exemple précédent en arrêtant à $\times 2$ puis à $\times 3$, ainsi de suite.

Sam : Il y a même une formule pour effectuer ces calculs :

$\frac{n!}{n-r}$ où $n > r$ (voir Richardson, p. 249).

Moi : Pourquoi toutes ces questions ?

Sam : À cause de l'importance du nombre 26.

Moi : L'importance ! Mes enfants pourraient te répondre là-dessus. C'est le nombre de lettres dans l'alphabet romain. Et puis après ?

Sam : Tu vas voir. Dis-moi : qu'est-ce que la réalité ?

Moi : (en riant) J'aurais dû me douter que tu voulais parler philosophie : Pourquoi ne l'as-tu pas dit tout de suite au lieu de tourner autour du pot ?

Sam : Réponds seulement à ma question.

Moi : Puisque tu insistes, je vais te donner une belle réponse à la William James. Je suis un pluraliste invétéré. Les promenades dans un parc sont des réalités. Les orages électriques sont des réalités. La naissance et la mort sont des réalités. Les atomes et les protons sont des réalités. Les rêves en tant qu'expérience sont des réalités. Que veux-tu de plus ?

Sam : D'accord, ce sont toutes là des réalités et elles sont toutes différentes par surcroît. Mais, en plus d'être des réalités, elles ont autre chose en commun.

Moi : Et qu'est-ce que cela pourrait bien être ?

Sam : Elles reposent toutes sur la constante de Planck.

Moi : Tu veux dire, h ?

Sam : C'est exactement ça — 6.63×10^{-34} Joule-sec. Mon ami c'est h qui fait tourner le monde.

Moi : Pas vrai ! Si je ne m'abuse, les physiciens prétendent qu'il y a quelque 500 « constituants ultimes du monde », tous différents (Feinberg, p. 43).

Sam : Oui et non. Il y a environ 500 types de particules subatomiques, mais, par définition, une seule d'entre elles peut être ultime. Si ça n'est pas h ça doit nécessairement être autre chose. Cela n'a vraiment pas d'importance que ce soit h ou autre chose mais il y a au moins une autorité qui prétend que « . . . nous avons raison de considérer h comme l'atome d'action ». (d'Abro, Vol. II, p. 461), alors qu'une autre dit que l'équation $E = hv$ « est avérée la relation fondamentale de toute la

physique moderne », nous obligeant, par conséquent, « . . . à considérer les quanta d'action h comme les réalités physiques ultimes dont dépend tout notre monde de phénomènes » (Finkelburg, pp. 44, 205).

Moi : Oui, mais il y a une différence entre une propriété ou état et une action ou fonction.

Sam : D'accord ; donc, si tu veux considérer la fréquence de radiation (ν) des quanta d'énergie h comme la chose fondamentale, à ton goût !

Moi : Non, ce n'est pas ce que je veux dire : bien que $E = h\nu$ soit une relation, on ne peut pas réellement considérer h ou même $h\nu$ comme des entités. Dans l'équation, h n'est qu'une constante de proportionnalité.

Sam : Ça c'est très astucieux mais c'est aussi erroné. En effet, si je tenais ce raisonnement, je serais obligé de dire que la vitesse de la lumière, c , est une « constante de proportionnalité » dans la formule d'Einstein $E = mc^2$ puisque je peux diviser les deux parties de l'équation et obtenir $C = \sqrt{E/m}$. De la même manière, un écolier pourrait apprendre à considérer π comme une simple constante de proportionnalité dans l'équation de la surface du cercle. De cette manière la plupart des concepts fondamentaux n'auraient de sens qu'opérationnel et celui-ci serait sans fondement.

Moi : Je comprends. Cependant, il y a un instant tu disais qu'il n'est pas important que h soit fondamental ou non. Pourquoi le défends-tu avec tant de vigueur, alors ?

Sam : C'est parce que, à mon avis, h est la pierre d'assise de la nature, sans elle ou à défaut de tout ce qui est susceptible de la remplacer un jour — on ne saurait expliquer les transformations de l'énergie ; sans elle, la relation d'incertitude de Heisenberg, les équations de Schrodinger et tout le reste, disparaissent. Il est notoire qu'on ne peut bâtir un modèle visuel qui corresponde à nos intuitions mathématiques pour ce qui concerne le domaine subatomique (Blanpied, p. 607), mais on peut difficilement nier la réalité des quanta. On ne peut éluder le pouvoir d'une chose telle que le principe d'exclusion de Pauli, par exemple, principe dont on peut déduire la table périodique tout entière

(Kauzmann, pp. 315-20 ; Levine, pp. 220-23). Si h ne fonctionnait pas ça serait une autre histoire. Mais puisqu'il fonctionne, on doit prendre au sérieux la prétention à la réalité ultime (Levine pp. 244-46 ; Livesey, p. 219). Et cette prétention transcende l'importance provisionnelle de h dans la physique contemporaine, du moins, aussi longtemps qu'il y a des gens (comme Bohr et Einstein) qui s'engagent à élaborer des théories sur les implications de leurs formules et ne sont pas de ceux qui se contentent de les appliquer avec succès (MacKinnon, p. 390).

Moi : Disons que j'accepte tes prémisses. Tout ce que tu as réussi à faire c'est de rendre compte du domaine physique.

Sam : Mais il y a plus : L'énergie est dynamique, va sans dire. Or le dynamique et le statique sont complémentaires. J'appelle celui-ci *idée* et je prétends que dans une description complète de la réalité on doit respecter la conjugalité¹ entre énergie et idée.

Moi : Ça, ça me dépasse. Tu ferais mieux de t'expliquer.

Sam : Avec plaisir. Prends une chose quelconque — de l'eau, tout simplement. Pour deux molécules d'hydrogène, l'eau en renferme toujours une d'oxygène. Les transformations d'énergie qui donnent l'existence à l'eau ou qui la maintiennent en existence sont une chose ; le rapport fixe de 2 : 1 en est une autre. On ne trouve pas l'un sans l'autre. Les transformations sont l'aspect dynamique de la réalité : la relation numérique entre les éléments constitutifs en est l'aspect statique. Et ce qui rend cette paire inséparable sauf pour analyse logique ou autre, est ce qu'on peut appeler conjugalité.

Moi : Alors, en physique, position et moment ne sont-ils pas conjugués aussi bien en mécanique newtonienne, qu'en mécanique quantique ?

Sam : Absolument. Telles, par exemple, sont les racines imaginaires d'une équation algébrique (Richardson, p. 330). Tel

1. Ici l'auteur — à ce qu'il nous semble — a recours à un néologisme. Il emploie le terme "conjucacy" que nous avons rendu par « complémentarité » dans ce contexte. Mais par la suite nous créerons aussi un mot — pour les besoins de la cause — et nous traduirons "conjucacy" par « conjugalité ». Le mot « complémentarité » n'est pas employé dans le sens de Niels Bohr. N.D.T.

aussi est hv quoique cela ne nous permette pas de parler de *b* comme d'un simple facteur de *proportionnalité*.

Moi : H₂O peut cependant devenir H₂O₂ ou quelque autre substance.

Sam : D'accord, mais la relation entre 2 et 1 qui définit l'eau (en partie) est pour ainsi dire éternelle.

Moi : Comme une forme platonicienne ?

Sam : Plutôt comme une forme aristotélicienne, laquelle est inhérente à son sujet. Ceci fournit une explication plus correcte de la « *conjugalité* ».

Moi : Mais à ce compte, les idées seraient réelles.

Sam : (taquin) Oui, aussi réelles que les orages électriques et les promenades dans le parc. Les idées ont une portée ontologique, il le faut puisqu'elles sont reliées à l'énergie.

Moi : Cela fait penser un peu au « monde 3 » de Popper. (Popper, pp. 116, 300).

Sam : C'est ça, sauf que Popper ne peut rien affirmer au sujet de son troisième monde, à part une conviction vague mais ferme qu'il existe. Même Quine, dans sa critique désormais classique de la dichotomie analyse/synthèse admet que les « facteurs mentaux, comportementaux, ou culturels se rapportent à l'analyticité » (Quine, p. 36), et partant qu'il n'existe pas de vérité purement formelle (ni de fausseté).

Moi : Je me souviens vaguement avoir entendu un sémanticien émettre un énoncé à cet effet. On pourrait renforcer son assertion en citant la thèse de Church — la calculabilité efficace est en fin de compte (ultimement) une thèse empirique à propos des calculateurs, humains (ou électroniques), et puisque chaque formule (ou théorème) énumérative se base là-dessus il s'ensuit une conséquence : à savoir qu'on ne peut plus considérer les mathématiques comme une suite de tautologies. (De Long, p. 195). Mais aussi bien l'admettre, Sam, tout ce que tu as réussi à faire en amenant le terme « idée » dans la discussion c'est d'avoir élargi légèrement le champ d'investigation depuis la science naturelle jusqu'à la logique symbolique. Si tu te proposes de

décrire la réalité de façon exhaustive (ce qui, à mon avis, ne peut se faire), tu devras aller beaucoup plus loin que la discussion présente peut le permettre.

Sam : Très bien. Alors parlons du langage. Es-tu prêt à admettre que les mathématiques sont un symbolisme, que le symbolisme envahit le langage et que, par conséquent, les mathématiques font partie du langage ? Nous pourrions exprimer ceci timidement en disant que le domaine des idées mathématiques est un sous-ensemble du domaine des idées en général, en admettant que le langage est le moyen d'expression de toute espèce d'idées. Ça semble tout à fait inoffensif, n'est-ce pas ?

Moi : Oui, ce qui veut dire que comme Socrate, tu dois avoir un tour dans ton sac.

Sam : L'allusion est flatteuse. Maintenant, essayons d'effectuer une « gödelisation » à rebours. Gödel, tu t'en souviens, a assigné un nombre à chaque élément de syntaxe logique (arithmétisation). Nous pouvons faire l'opposé — c'est-à-dire, prendre chaque opération mathématique et, au risque d'y perdre en clarté et en stylistique (ce qui du point de vue qui nous occupe, n'a aucune importance), lui assigner un nom, ou un vocable. $\langle l \rangle$ devient $u - n$, $\langle + \rangle$ devient $p - l - u - s$; ainsi de suite. Ce que démontre cet exercice qu'il est inutile de poursuivre en détail, c'est que toute communication, par exemple, en mathématiques, en musique ou en quelque système formel que ce soit, doit pouvoir être complètement exprimable en termes discursifs. La série des nombres et l'alphabet seront les moyens employés à cet effet. Et c'est ici qu'il y a un détail intéressant. En sciences, toutes nos idées sont sujettes à erreur. Elles représentent plus ou moins la réalité, selon le résultat de la vérification de nos hypothèses. Mais, en mathématiques, il n'y a pas de coefficient d'erreur. C'est là le grain de sagesse qui se cache derrière la dichotomie analytique/synthétique même si l'ontologie qu'il sous-tend a été discréditée. Par définition il y a une relation $l - l$ exacte entre certaines idées (ex : le nombre 17) et notre manière de les représenter.

Moi : Ce n'est pas ce que dit la théorie des ensembles.

Sam : Nous ne parlons pas de la théorie des ensembles en ce moment. Les relations $l - l$, par exemple, entre les nombres

naturels et réels, dont Galilée, tout d'abord, puis Cantor ont parlé, n'ont rien à voir avec notre sujet. Si tu veux une analogie, je te propose la distinction ancienne entre le général (ou les universaux) et le particulier. Le nombre 17 en tant qu'abstraction est parfaitement général (bien que ce soit un nombre spécifique, bien sûr) ; le chiffre qui le représente, que ce soit dans le système décimal ou de notation binaire, est spécifique. Pourtant il y a parfaite corrélation entre eux. On ne peut dire la même chose des idées non mathématiques, où la relation aux faits est toujours quelque chose d'imparfait, et se résume toujours à une question de degrés.

Moi : J'admets l'isomorphisme, mais je ne vois pas où cela nous mène.

Sam : C'est ici qu'entre en ligne de compte mon « interprétation sémiotique de la réalité ». Prends la suite de raisonnements suivante :

1. toutes les idées peuvent être représentées par le langage ;
2. la représentabilité implique la conversion d'un ensemble de symboles en un autre ;
3. or, en termes de l'alphabet considéré comme cadre de tous les systèmes de symboles, toute conversion est possible (Théorie de Gödel inversée) ;
4. donc les mathématiques, comme toute sous-culture linguistique, sont complètement représentables en termes discursifs ;
5. et puisque l'alphabet a 26 lettres, le nombre total d'idées représentables ne peut comme nous l'avons indiqué au début de notre entretien, excéder $26! + 26! + \dots + \frac{26!}{(26 - r)!}$;
 . . . , puisque r augmente de 1 à 25 ; les idées mathématiques feront partie de ce tout ;
6. à la lumière de 5, on doit dire que le nombre d'idées est fini, quoique très grand, bien entendu ;
7. à la lumière de la « conjugalité » entre énergie et idée, la quantité d'énergie dans l'univers est également vaste mais finie. Et ceci concorde avec les lois de la thermodynamique (entropie). Maintenant tu vois pourquoi je t'ai demandé ce qu'était la réalité.

Moi : Maintenant, je vois pourquoi nous avons commencé par jongler avec l'algèbre. C'est très impressionnant, mais ta démonstration me semble tout à fait absurde.

Sam : Comment ça ?

Moi : D'abord l'alphabet ne se limite pas nécessairement à 26 lettres ; c'est quelque chose de local.

Sam : C'est vrai mais tout alphabet doit se limiter à un nombre quelconque. $27 > 26$, mais $27 ! +$ (etc.) demeure quelque chose de fini. Un alphabet infini impliquerait une contradiction dans les termes. Il ne pourrait y avoir de communication sans le recours à un cadre limité. Et cette communication ne pourrait être maintenue (efficacement sans ce cadre.)

Moi : Même si le nombre d'éléments est fini, qu'est-ce qui empêcherait de les employer pour obtenir des séries infinies d'expressions (bien formées) ou de phrases faites de mots ?

Sam : C'est l'entropie, encore une fois. La construction de phrases requiert une transformation d'énergie. La quantité d'énergie disponible est énorme mais non illimitée. Les transformations ont aussi des bornes supérieures et inférieures — la limite inférieure étant b , la supérieure, la quantité d'énergie dans le cosmos.

Moi : Cela n'a rien à voir avec le langage en soi. Ça ne se rapporte qu'à la matière, qu'au domaine physique.

Sam : La conjugalité montre que le langage (c.-à-d. les idées) et la matière (l'énergie) sont ontologiquement inséparables, ils forment une unité. Tu as toi-même mentionné la thèse de Church comme preuve qu'il n'y a pas de calculs sans implications ontologiques.

Moi : Mais Cantor a démontré que l'infini actuel doit exister et que, comme l'a prétendu un auteur, le problème philosophique de l'infini a été résolu (Thomson, Vol. IV, p. 190).

Sam : Cantor était un penseur brillant, mais « . . . bien qu'il crût à la réalité objective de ses nombres transfinitis . . . il ne croyait pas que les mathématiciens étaient tenus de considérer ou d'accepter de tels arguments . . . de telles lignes de pensée . . . n'étaient pas essentielles » (Dauben, p. 128). Pour lui

il suffisait qu'un programme ou une stratégie mathématique soit logique et qu'on puisse l'effectuer de façon déductive. Et, soit dit en passant, la même chose vaut pour les infinitésimaux : « la théorie modèle ne comporte pas d'engagement dans un sens ou dans l'autre sur des questions ontologiques de cette nature. Ce que les mathématiciens cherchent . . . ce n'est pas l'existence matérielle mais le droit d'user . . . de preuves » (Davis et Hersh, p. 252).

Moi : Cependant tu ne trouves pas cela adéquat, métaphysiquement parlant.

Sam : Non, ça ne l'est pas : mais ceci n'est pas du ressort du mathématicien.

Moi : Mais si tu as raison, il n'y a plus d'infini, nous l'avons perdu et nous sommes paralysés dans notre poursuite des mathématiques.

Sam : On ne peut perdre ce qu'on n'a jamais eu ! De plus, nous n'enlevons pas aux mathématiques la possibilité qu'elles offrent d'employer certains concepts de façon fonctionnelle, soit en arithmétique, soit en théorie des ensembles, en analyse non-standard ou en quoi que ce soit d'autre. Ce que nous nions, c'est que l'infini soit une structure. On peut continuer de constituer des séries en expansion et d'écrire (. . .) à la suite du dernier membre posé ; on peut continuer d'employer la coupure de Dedekind comme « supposition arbitraire » (Whittaker, p. 27) qui permet de distinguer les nombres rationnels des irrationnels dans le continuum ; aucun de nos procédés ne change ; seule change notre interprétation de leur importance.

Moi : On pourrait à juste titre t'appeler un finitiste mais non à titre constructif.

Sam : Exactement. Mes propres arguments causent suffisamment de problèmes aux autres sans que j'aie en emprunter à quiconque.

Moi : Il y a encore quelque chose qui m'embête là-dedans. Par exemple, le théorème de Cantor sur les ensembles de puissances — théorème qui veut que le nombre de sous-ensembles d'un ensemble donné est plus grand que l'ensemble original ou 2^n

> n . Cela montre, entre autres choses, qu'il ne peut y avoir de nombre cardinal plus grand. Est-ce que ça ne renverse pas tes prétentions à la finitude ?

Sam : Pas du tout, quoique ta question soit pertinente. Supposons que n représente l'alphabet comme tu sembles le suggérer. Alors 2^n va, bien sûr, excéder n mais, puisque n est fini, l'argument initial au sujet des permutations est inéluctable, même pour la *Mächtigkeit* cantorienne. J'aime bien l'idée que la portée de l'emploi de l'infini en mathématiques est « . . . tout à fait verbale et négative à l'effet qu'une expression quelconque ne s'applique pas » dans un contexte-de-preuve donné (Lazerowitz, p. 234).

Moi : Aristote, bien sûr, a nié un infini actuel mais il a quand même admis la légitimité d'un infini potentiel, pris comme façon de diviser une grandeur (Physique 207^b10-11), en tant que processus pouvant être poursuivi indéfiniment quoique jamais complété (ibid., 207^a8, 207^b14).

Sam : Dommage qu'Aristote n'ait pas vécu pour rencontrer Boltzmann. Aucun processus spécifique ne peut se poursuivre indéfiniment. Cependant, l'infini potentiel est un moyen légitime pour décrire les permutations et combinaisons d'éléments structurellement discontinus qu'ils soient b ou qu'ils soient des symboles linguistiques. Sur ce point, je suis d'accord avec le Stagirite.²

Moi : Il y a autre chose qui m'ennuie. Si ta dérivation en cinq étapes est valable, il n'y a plus de place pour la nouveauté ; l'univers est fermé. Sûrement quand on pense à Darwin et à ses disciples, cette conséquence-là doit faire réfléchir. Pas besoin d'être un partisan de l'émergence pour se rendre compte que l'indétermination de Heisenberg associée à l'apparition statistiquement improbable quoique historiquement décisive de la

2. Pour plus amples suggestions voir Le Corbeiller p. 875, où l'auteur développe l'élégante théorie d'un « piège mathématique », une matrice énumérable basée sur la crystallographie qui capte les caractères saillants et inaltérables de l'univers dans un cadre permanent unique. De plus, la disparition de « l'infini actuel » ne doit nullement nous attrister. Comme Koyré, Butterfield et d'autres l'ont judicieusement remarqué ; le monde tel que le voit l'homme moderne est incomparablement plus vaste que les imaginations les plus extravagantes (ou les plus disciplinées) des théologiens, des scientifiques, des philosophes et poètes éminents des temps pré-modernes ont pu le concevoir. Voir aussi la note 3.

mutation des organismes, favorisée (retenue) par la sélection naturelle, est fondamentale à l'histoire de la planète.

Sam : Tu as parfaitement raison. Les règles du jeu d'échecs, elles aussi prévoient des coups et des configurations nouvelles psychologiquement imprévues en dépit du fait que ces règles spécifient de façon exhaustive le nombre de stratégies possibles. L'évolution se trouve dans une situation analogue par rapport à la complexité des lois de la nature et des événements qui se produisirent au cours des quelques millièmes de secondes après le « Big Bang ». Aucun intellect fini (*sic*) ne peut connaître ces choses dans leur totalité, même si tout est déterminé d'avance. De là vient que la « nouveauté » est réelle et qu'elle est une concession faite à notre ignorance insurmontable.

Moi : Mais la relation d'incertitude nous dit que le hasard fait partie de la nature ; qu'en principe, nos explications sont incomplètes. Tu as l'air de te rabattre sur une version rajeunie du démon de Laplace.

Sam : Ton objection mérite une réponse, mais ça sera long. Rappelle-toi ce que nous avons dit plus tôt en parlant de fonction et de structure. Montrer la structure d'une chose c'est faire voir ce qu'elle est, ce que sont ses parties ; décrire sa fonction c'est spécifier comment ces parties sont reliées entre elles ou ce qu'elles font. Un atome, par exemple, a une structure — il est fait d'électrons, de protons et de neutrons ; et il fonctionne comme l'hydrogène, l'oxygène, l'uranium, le plutonium, ou tout autre chose.

Moi : Je suppose que tu vas maintenant me dire que structure et fonction sont des éléments conjugués d'une même réalité.

Sam : C'est exact ! Bien trouvé ! On peut en discuter séparément mais elles forment une unité. Il y a des fonctions qui ne sont reliées à aucune structure — on pense à l'infinité et aussi au zéro.

Moi : Le zéro ? Tu ne vas pas balancer ça aussi !

Sam : Seulement du point de vue de la structure — du point de vue de la fonction, rien de changé. On peut employer le zéro comme moyen heuristique mais c'est tout. Puisque le tandem

énergie-idée est complémentaire, l'unité ontologique fondamentale est $1b$. Pour des raisons évidentes, on ne peut avoir $0b$, à moins de vouloir entreprendre une discussion avec Parménide ou Heidegger au sujet du néant. Je préfère reléguer le zéro au statut de fonction garantissant la continuité entre nombres entiers négatifs et positifs.

Moi : Les Hindous te sauront gré de cela.

Sam : C'est à espérer. Après tout, ils voulaient que le zéro soit « . . . une notation pour une position manquante » (Boyer, p. 235), c'est tout. Peano lui-même a commencé son axiomatisation de l'arithmétique en employant le nombre un comme postulat de base (Peano, p. 94).

Moi : Ça se comprend. On peut définir «un» d'une façon rigoureuse.

Sam : Pas vrai ! Prends l'approche de Russell-Whitehead qui définit le nombre (cardinal) un comme « . . . la classe de toutes les classes d'unités » (Whitehead and Russell, *52, p. 345). Est-ce qu'il n'y a pas là un relent de circularité (cf. Poincaré, p. 458 ; d'Abro, pp. 192-93) ?

Moi : Ce n'est qu'une façon de parler. On peut considérer cette définition comme une façon abrégée de décrire «la classe de toutes les classes x telle que quelque z est un élément de x , et pour tout y , si y est un élément de x , $y = z$.» Bon, qu'est-ce que tu dis de cela ?

Sam : C'est ridicule. Employer des expressions telles que : « quelque z », « élément de x », et l'idée d'identité entre y et z équivaut à faire une pétition de principe car cela présuppose la notion même que tu es en train d'essayer d'expliquer. Ne vaudrait-il pas mieux admettre avec Poincaré qu'on ne peut expliquer le nombre un ? Pourquoi vouloir jouer les esprits rigoureux quand on ne réussit qu'à usurper les concepts qui font l'objet même de la discussion et ainsi créer un cercle vicieux ?

Moi : Si on t'écoutait, le «un» équivaldrait au «point» en géométrie.

Sam : C'est bel et bien ça. Il existe une correspondance bi-univoque 1-1 entre les soi-disant « n-tuples ordonnées » de

l'analyse mathématique et les notions fondamentales de la géométrie analytique. Une autre façon, toute simple, d'aborder le sujet serait de dire que l'idée est indéfinissable ; que le nombre un est un aspect de l'idée et donc que le nombre un est indéfinissable.

Moi : Si on adopte cette ligne de pensée, à la longue, tout devient un terme primitif et se trouve dépouillé de sens.

Sam : Au contraire. Mon optique restitue leur sens au concepts en leur donnant la portée ontologique qu'ils méritent. Déjà les pythagoriciens se rendaient compte qu'il y avait quelque chose d'étrange dans la progression de la série des nombres. C'est qu'ils ne savaient pas exprimer ce qu'ils avaient découvert (au sujet des incommensurables).

Moi : Et toi, comment l'exprimerais-tu ?

Sam : Très simplement. Le système des nombres est intégral quant à la structure mais illimité du point de vue de la fonction. Cela veut dire que tandis que les nombres eux-mêmes sont des unités *discontinues*, les lois qui régissent leurs interrelations sont *continues*. C'est ce dernier fait qui explique la vérité métaphorique cachée sous la notion d'expansion décimale « sans fin » puisque, comme nous l'avons déjà dit, aucune transformation réelle ne peut se poursuivre indéfiniment.

Moi : Tout ça est beaucoup trop abstrait. Ça ne résout aucun problème concret, même pas une interprétation défendable de quelque théorie obscure.

Sam : Je ne peux laisser passer un tel défi. Songe à Einstein. Il passa toute sa vie à essayer de surmonter la mécanique quantique pour arriver à un compte rendu de la nature qui excluait le singulier. Il ne s'est pas aperçu qu'il avait la solution devant lui sous forme de *conjugalité* entre quanta *discontinus* et relations de (champ) *continues*. On ne peut trouver les uns sans les autres. Si Bohr ne s'était approprié le terme de « complémentarité » en parlant d'autre chose, j'en proposerais l'emploi dans le cas présent. Songe à la quête d'Einstein pour une « description complète » de la nature. Il était loin de se douter que les outils pour y arriver étaient là devant ses yeux. Tout ce qui lui manquait pour voir que continuité et discontinuité sont également fondamen-

tales à la réalité et que l'invariance (de la loi physique) ne peut se passer ni de l'une ni de l'autre, c'était d'ajuster ses lentilles conceptuelles. Il était incapable de ce « gestalt switch », comme dirait Kuhn. (Kuhn, p. 115)

Moi : Est-ce que les physiciens ne sont pas justement en train de se pencher là-dessus ? Est-ce qu'ils n'essaient pas d'unir les petites et grandes forces, soit, électromagnétisme et gravité en une « grande théorie unifiée » (Wilkinson, p. 5) ?

Sam : Oui et Hawking et d'autres ont accompli beaucoup de travail admirable dans ce sens. Mais tout cela est subtilement entaché de la présupposition que la réalité « objective » est physique et que les concepts sont purement « subjectifs ». On dit souvent, par exemple, qu'« en relativité générale, . . . les quatre co-ordonnées . . . n'ont plus aucune signification physique immédiate qu'elles ne sont que des symboles mathématiques . . . » (Rosenthal-Schneider, p. 139), comme si le fait d'être « seulement » un symbole était quelque chose dont il faille rougir et comme si sa relation à la nature était un accident ou un caprice quelconque.

Moi : Dans ce cas, nous ferions mieux de discuter les « formes symboliques » selon l'optique de Cassirer.

Sam : Une attitude kantienne comme la sienne ne fait que renforcer la dichotomie subjectif/objectif que je déplore. Mon optique tient d'avantage de De Broglie avec ses « ondes de matière » et de Born, qui a été le premier à soutenir que l'onde, ou l'aspect symbolique d'une particule est ce qui guide celle-ci sur sa trajectoire. Tu vas peut-être dire que je suis en train d'essayer de ressusciter certaines de leurs meilleures idées, de leur donner de la dignité, et de les généraliser philosophiquement.

Moi : Mais Sam, tu dois admettre que certaines de tes hypothèses sont plutôt ténues. Par exemple, si h et le principe de conservation de l'énergie sont si fondamentaux alors pourquoi ne pas mesurer l'énergie directement ? On ne le peut pas, bien sûr. On ne peut que mesurer les « sauts » et les différences de niveaux d'énergie. Ces intervalles exprimés en termes symboliques, sont purement relatifs, or toi tu les considères comme des absolus.³

3. Comme la seconde citation tirée de Wheeler à la page 20 le démontre clairement, nous avons toutes les raisons de considérer les « niveaux » d'existence macroscopiques et micro-

Sam : La qualité du mouvement est absolue ; sa quantité mesurable ne l'est pas. Qualité et quantité . . .

Moi : Tu vas encore me parler de leur conjugalité !

Sam : Précisément. La notion d'« intervalle » est un moyen heuristique — comme tous les moyens de ce genre elle appartient au domaine des idées. Mais tu soulèves là un problème réel ; problème analogue à celui que constituait l'objection de Whitehead aux vues d'Einstein sur l'espace (Singh, p. 302). Il nous faut une unité minimale, h comme étalon pour juger des transformations. Sans une telle uniformité l'univers devient intelligible. Pourtant on ne peut pas nier que les exposés courants sur le paradigme de la particule élémentaire sont notoirement nébuleux et embrouillés, que ceci est dû, en partie, à l'imprécision philosophique en tant qu'opposée à l'imprécision scientifique (Shrader-Fréchette, p. 434).

Moi : En dépit de ton dernier énoncé, j'éprouve un curieux de sentiment : j'ai l'impression que tu vas te mettre à en remonter aux physiciens.

Sam : Pas précisément, je vais simplement leur dire comment interpréter. Mais revenons à Einstein. Il se référait constamment à la « Structure espace-temps », et ne s'apercevait pas, tout ce temps, que l'espace ne peut en aucune façon être considéré comme une structure en tant qu'opposé à une fonction. Ceci n'invalide pas ses équations ; ça ne fait que nous forcer à les réinterpréter.

Moi : Alors, d'après toi, tous les continus, qu'ils soient mathématiques ou autres — jouissent d'une importance égale avec les éléments discontinus qui les composent. Aucun n'est supérieur à l'autre ? (De Broglie, p. 221.)

Sam : Il doit en effet en être ainsi. Une fonction est la fonction d'une structure, elle établit les lois des transformations qui régissent la structure — et, puisque toutes les fonctions appartiennent au domaine des idées, elles sont, comme elles, mutuel-

scopiques comme égaux. Pourtant les dimensions et l'âge de l'univers jouissent encore d'un préjugé favorable. C'est qu'ils posent un dilemme conceptuellement plus grand, que l'organisation de l'énergie dans un électron ou une molécule d'ADN. Notre optique élimine cette distorsion.

lement isomorphes sous leurs aspects les plus cruciaux. Ceci est réellement tout à fait tautologique et partant inoffensif.

Moi : Et puisque les symboles appartiennent au langage ; que le langage sert à exprimer des idées et, puisqu'idée et énergie sont nécessairement liées de façon complémentaire, l'idée est forcément réelle ?

Sam : Exact. Tu commences à y voir clair. Souviens-toi également qu'aussi longtemps qu'on jongle avec l'« absolu » et le « relatif », le contexte de l'investigation détermine souvent la réponse (provisoire) à ces questions. Par exemple, en biologie, les cellules sont (encore) atomiques tandis qu'en physique ce sont les électrons qui le sont. Une unité structurale dans une discipline peut, sans qu'il y ait contradiction, être considérée comme fonction continue dans une autre. Il y a cependant une base stable sans laquelle toutes ces distinctions seraient dépourvues de sens. L'ignorer ou le nier serait désastreux.

Moi : Je conserve encore des doutes. S'il faut t'en croire, Einstein a fait erreur pour n'avoir pas intégré TRG (la théorie de la relativité générale) à la MQ (la mécanique quantique) uniquement par aveuglement d'esprit. C'est comme s'il ne voyait pas qu'une telle synthèse puisse rencontrer des difficultés empiriques.

Sam : Des difficultés empiriques, il y en aura toujours. Par exemple, dans un vain effort de compensation pour n'avoir pas su s'attaquer au côté structural de la réalité, on emploie des théories de la supergravitation qui supposent l'existence de gravitons analogues au quanta.

Moi : Un effort vain ?

Sam : Oui, en dépit d'espoirs longtemps entretenus, de pouvoir confirmer l'existence d'ondes gravitationnelles, on n'y est pas parvenu (Whittaker, p. 119). On a déduit l'existence d'une particule appelée graviton mais on n'a jamais réussi à l'« isoler » ou à la détecter (Klein, p. 143). Il y a ici un problème plus vaste : celui de l'« observabilité » qui a fait dire à un savant que, « en l'absence de méthodes de détection, les physiciens émettent tout simplement des hypothèses sur les séries de désintégration, et font des conjectures au sujet des propriétés des

particules élémentaires de courte durée qui en résultent » (Shrader-Fréchette, p. 419). Ces coups en l'air sont tout simplement inutiles.

Moi : Mais comment éviter cela ? Est-ce qu'on ne doit pas pouvoir se fier à des théories vraisemblables, des théories qui réussissent à rendre compte de phénomènes même lorsqu'elles viennent en conflit avec d'autres paradigmes (Hanson, Vol. 7, p. 45) ?

Sam : Bien sûr qu'on le doit — mais quand le conflit repose sur une illusion, il faut pouvoir supprimer les obstacles qui empêchent de solutionner les problèmes et éliminer les « crises » proclamées qui troublent les sciences naturelles.

Moi : Mais comment y arriver ?

Sam : Dans le cas de gravitons, c'est très simple. Te souviens-tu comment Einstein concevait la gravité ?

Moi : Oui, vaguement. Est-ce que, d'après lui elle ne consistait pas, en fait, en la « densité de l'espace dans une région donnée » ou quelque chose du genre ? C'est ce qui lui permit de faire entrer en ligne de compte la géométrie de Riemann et ainsi « . . . trouver des équations du champ de gravitation en l'absence de matière » (Einstein, p. 143).

Sam : C'est juste ! Maintenant réfléchis un peu aux conséquences de cette définition. Comment l'espace peut-il être « dense » ou comporter une « métrique » dans un milieu vide de matière ?

Moi : Je crois que c'est impossible, mais . . .

Sam : Mais Einstein savait ce qu'il disait, d'accord ? Alors, puisque je ne m'immisce pas dans le domaine de la science mais que j'essaie seulement d'attribuer à celle-ci des fondements logiques solides, force m'est de dire qu'il faut réviser l'interprétation de la gravité, y compris les diagrammes de Minkowski, les lignes de l'univers et tout le reste à la faveur d'un nouvel éclairage.

Moi : En quoi cela peut-il bien consister ?

Sam : Prends les points suivants (i) la gravité se mesure au moyen d'un tenseur ; l'inertie, au moyen d'un scalaire. Pourtant, nous

savons, (d'après le principe d'équivalences), que gravité et inertie sont interchangeable (cf. la fameuse expérience théorique de l'ascenseur telle que décrite dans Einstein et Infeld, p. 226). Puisqu'un tenseur représente la généralisation d'une échelle et puisque « général » et « particulier » sont encore un exemple de conjugalité ontologique, . . .⁴

Moi : Je vois où tu veux en venir ; tu veux me dire que la gravité est une *idée*. Les formes diverses de l'énergie lui sont complémentaires.

Sam : Tu me suis à merveille ! Je peux renforcer cette conclusion d'autres manières. (ii) L'équation atemporelle de Schrödinger nous force à conclure que la notion espace-temps constitue une relation dérivative : h , qui joue un rôle fondamental dans cette équation, est une constante dépourvue de dimensions (cf. Finkelburg, p. 163). Mais la gravité est tenue, avec raison, pour une propriété universelle de la nature. Comment cela se peut-il si elle est soumise à la « métricisation » qui en fait quelque chose de dérivatif ? L'unique solution consiste à rejeter l'explication compliquée d'Einstein en faveur de la seule qui soit compatible avec le statut universel de la gravité.

Moi : Mais alors, que deviennent les équations quadridimensionnelles d'Einstein ?

Sam : Rien ! On retient les calculs, mais on change la façon de les interpréter. Cependant, ta question est intéressante car il se trouve que (iii) la « mesure » des interactions gravitationnelles donne une puissance relative de 10^{-76} cm (Gaillard, p. 507) qui est bien en deçà du seuil de la dite physicalité. Pas étonnant que la recherche des gravitons ait été infructueuse. Ceux-ci n'existent pas et ne servent à rien comme postulats.⁵

-
4. La substance d'universaux sans particuliers dépend du sort de conditions contraires aux faits, dont la destinée sémantique à son tour dépend du statut accordé à \emptyset comme simple moyen procédural dénué de signification ontologique ; ceci pour des raisons déjà apportées en relation avec le zéro aux pages 12 et 13.
 5. Pourtant une quatrième raison qui nous porte à rejeter les gravitons c'est l'impossibilité (e.g.) de réduire l'attraction de la gravitation terrestre par l'entremêlement de matière supplémentaire. La conclusion inexorable qui découle d'expériences répétées c'est que, parmi les forces universelles, seule la gravité ne peut être abritée (Klein, p. 86). Comment cela, sinon que la gravité est non-dynamique et que partant (encore une fois), elle relève du domaine de l'idée ?

Moi : Alors tu serais d'accord avec les physiciens qui parlent d'ondicules ?

Sam : Oui et non. Eux badinent, moi, pas. Ils persistent à voir un clivage entre la réalité physique et la réalité intellectuelle et à exalter la première aux dépens de la dernière. Leurs efforts d'intégration ne sont tous que du placage. Wheeler est la seule grande exception. Lui seul a vu la nécessité d'une « pré-géométrie », et que « . . . la physique doit se bâtir à partir de fondations dépourvues de physique », où l'on résout le dilemme de l'organisation de « . . . milliards et de milliards d' . . . actes élémentaires de construction » (Wheeler, p. 6). Il ne donne aucune réponse mais il a réussi à faire une percée pour arriver à poser toutes les questions pertinentes. J'ajouterais que le fait de ne pas prendre au sérieux l'ontologie sous-jacente à ces questions ou de ne pas voir au-delà de la sagesse conventionnelle gouvernant la recherche en cours est loin d'être l'apanage d'une seule spécialité. Et il y a aussi des philosophes qui admettent le besoin de reformuler les principes qui gouvernent notre connaissance de l'univers de manière à mettre en évidence la « . . . relation profonde et intime qui existe entre la structure mathématique d'une théorie, sa structure conceptuelle — nécessaire à la description physique — et son ontologie fondamentale » (Hooker, p. 208 ; cf. *ibid.*, p. 261 pour une comparaison entre des ontologies opposées).

Moi : Et c'est toi qui pourvois à ce besoin de façon plutôt insidieuse ?

Sam : Je ne fais qu'attirer l'attention sur ce qui est déjà là. *lb* est une structure de base ; les lois de la nature sont des fonctions de base. Le monde s'effondrerait si ces deux choses n'étaient pas mutuellement compatibles. Est-ce que ça peut être plus simple ?

Moi : Mais il y a sûrement une pierre d'achoppement dans le fait de vouloir réconcilier explication statistique et explication causale. Tu escamotes ce point avec une rare aisance.

Sam : Pas du tout. Tu te souviens ? Le langage est fini ; par conséquent, les idées, en tant qu'exprimées par des moyens linguistiques (et il n'y en a pas d'autres) sont nécessairement finies. Puisque énergie-idée forment un tandem inséparable, (les

niveaux) d'énergie sont nécessairement finis. Ceci concorde avec le principe qui veut que l'énergie ne puisse être créée ni détruite. Tout ce qui arrive repose sur les permutations d'un ensemble strictement limité de relations ordinatrices comprises dans une série compréhensive de postulats de base. C'est là le véritable sens du « déterminisme ». L'explication statistique n'est qu'un type de relation ordinatrice ; ainsi en est-il de la causalité. Il n'y a aucune opposition ou rivalité entre elles (Voir Bunge, pp. 14, 26, 351 ; et les pages 11-12 ci-dessus).

Moi : Alors, un conflit illusoire de plus disparaît quand on en comprend bien les termes.

Sam : Beaucoup de problèmes se trouvent résolus une fois qu'on a adopté ce nouveau cadre d'interprétation.

Moi : Un exemple, s'il te plaît.

Sam : Certaines gens disent que la gravité a une portée infinie (Gaillard, p. 507). Ce sont des paroles en l'air, étant donné la faiblesse de la constante gravitationnelle. Mais, il y a pis. Si la gravité était infinie, elle « dépasserait » les autres forces puisque l'énergie avec laquelle elle est associée augmente en proportion du carré des masses impliquées tandis que (e.g.) l'énergie nucléaire et électromagnétique augmente seulement en proportion de la masse (Klein, pp. 108-09). Le résultat ? L'univers serait un trou noir — c'est dire que nous ne serions pas assis ici à discuter des fondements de la science et des mathématiques.⁶ Ou bien encore, prends ceux qui entretiennent l'idée oiseuse d'un b qui changerait avec le temps. S'il en était ainsi, b ne serait plus une constante ou, du moins, pas la plus fondamentale. De plus, si b était sans dimensions, une telle supposition ne tiendrait pas. Ou bien encore, considère la prétention, qui a largement cours, selon laquelle le continuum espace-temps peut « . . . avoir des effets physiques » (d'Abro, p. 112) en dépit du fait que ce continuum espace-temps est indépendant de toutes conditions physiques. Comment peut-on soutenir un

6. Voir Singh, p. 203. On y trouve la condamnation de la « conclusion ridicule » concernant le soi-disant infini de la poussée gravitationnelle. Comme le dit l'auteur, cela entraînerait la réduction de l'univers à un point. Même ceux qui soutiennent que la constante de Hubble sera un jour inversée pour freiner la vitesse de fuite des galaxies et ainsi reconstituer l'univers petit à petit, même ces gens là n'osent aller à cet extrême et avec raison.

tel paradoxe sinon parce qu'on admet ce que tout non-platonicien répugne à admettre : à savoir que les idées sont *réelles*, mais que leur réalité est conceptuellement, mais non entitativement distincte de toute autre chose. Comme Russell l'exprime si bien :

La plupart des philosophes ont pensé que le philosophique et le mental ont épuisé à eux seuls, le monde de l'être. Certains ont émis l'opinion que les choses qui font l'objet des mathématiques ne sont évidemment pas subjectives et que, par conséquent, elles sont, de toute nécessité, physiques et empiriques. D'autres ont affirmé qu'elles n'étaient évidemment pas physiques et, que, par conséquent, elles sont nécessairement physiques et mentales. Les deux partis avaient raison quand à ce qu'ils niaient mais ils se trompaient quant à ce qu'ils affirmaient . . .

(Russell, p. 156)

Moi : Alors, selon toi, il n'y a qu'une troisième espèce de réalité, au delà de la polarité de l'esprit et de la matière ?

Sam : Non ! Il n'y a qu'une seule espèce de réalité : la réalité énergie-matière. Mon ontologie est moniste. Certains aspects de cette réalité peuvent être subdivisés (mais seulement pour des raisons linguistiques). Les relations entre les unités fondamentales (1h) sont polarisées, exactement comme les molécules magnétisées qui se mettent en ligne, ou comme l'électron en rotation. Les unités elles-mêmes sont indestructibles, asymétriques (l'énergie est dynamique, tandis que l'idée est statique) et sont des fonctions intégrales.

Moi : On dirait du Spinoza.

Sam : C'est un peu ça. Il y a aussi du Leibnitz là-dedans puisque 1h « actif » correspond de façon assez vague aux monades. Et, bien que l'ontologie de Platon soit incorrecte, il avait raison d'insister sur la réalité des idées, quelles que soient les fausses interprétations qui en ont résulté dans la suite. On ne peut jamais faire fi des intuitions du génie.

Moi : Toi-même tu es peut-être un génie, mais il y a une chose qui t'a échappé.

Sam : Qu'est-ce que c'est ?

Moi : Dans ton désir de vouloir offrir une description complète qui supplanterait Einstein et tous les autres, tu as oublié le

théorème de Gödel sur l'incomplétude. Tu ne saurais sûrement pas en éviter les implications accablantes.

Sam : Quelles sont ces implications ?

Moi : (1) En principe, il y aura toujours des problèmes insolubles — ceci va à l'encontre de certaines de tes principales affirmations.

(2) Puisque cette insolubilité peut être démontrée *à priori*, tes efforts pour unir les mathématiques et la nature sont voués à l'échec.

Sam : Un instant ! L'« insolubilité » à laquelle tu fais allusion repose sur le célèbre emploi que Gödel fait de la méthode diagonale de Cantor. L'« arithmétisation de la syntaxe » permet simplement à Gödel de substituer des étiquettes numériques (à des formules faites) dans l'arrangement diagonal de Cantor.

Moi : À quoi veux-tu en venir ?

Sam : Rien qu'à ceci : La formule auto-référentielle de Gödel — formule irrésoluble G (« G n'est pas prouvable en S ») est tellement brillante qu'elle a obscurci ce simple fait : la preuve repose sur l'habileté à générer (construire, énumérer de façon récurrente) une telle formule à volonté. Ce n'est pas seulement le caractère d'indécidabilité de G dans le système S qui compte mais la possibilité de répéter la même démarche à volonté, de sorte que « . . . tout le processus répété et . . . entretenu, un nombre infini de fois . . . [pour] construire un nombre infini de phrases-à-nombre-théorique qui sont toutes vraies mais toutes improuvables . . . » (Rogers, p. 203 ; parenthèses ajoutées).

Moi : Ici on entre en conflit avec l'infinité. Ce n'est qu'une fonction, ce n'est pas une structure.

Sam : (Tout excité) Tu as compris ! Une autre manière de s'exprimer serait de dire que puisque $1b$ est intégral, et que les transformations requièrent de l'énergie, le caractère de réitération perpétuelle de l'indécidabilité gödélienne doit éventuellement s'épuiser. On escamote ce point quand on a allègrement recours à une formule contenant une ellipse ou qu'on emploie des mots à cet effet.⁷

7. Les implications de cette remarque s'étendent à des analyses non-standard (Robinson, pp. 247-48), et à des développements post-gödéliens tels que les ensembles créateurs (M. Davis, p. 91). Les infiniment petits et les infiniment grands sont également affectés.

Moi : Mais, est-ce que tu ne présupposes pas l'existence d'un univers fini et, par conséquent, ne fais-tu pas là une pétition de principe ?

Sam : Non. Nous avons déjà établi la finitude sur une base indépendante. Ne te souviens-tu pas de notre discussion de la thermodynamique (Voir plus haut pp. 8-9) ?

Moi : (désespéré) Mais tu n'as tout de même pas encore répondu à ma deuxième objection. Tous tes procédés dialectiques dépendent de la fusion des mathématiques avec la réalité non-mathématique.

Sam : Tu as toi-même répondu à cette objection depuis longtemps.

Moi : (sourcillant) Moi, j'ai fait ça ?

Sam : Pense à ce que tu m'as dit à propos de la thèse de Church (p. 6). Est-ce que cela ne tranche pas la question ? Les mathématiciens, les physiciens, et même les philosophes ont eu en main les bons outils depuis quelque temps déjà. Il ne s'en sont tout simplement pas servis. Il va nous falloir un nouvel appareil mental pour traiter équitablement à la fois la pluralité des choses, et l'unité sous-jacente qui les traverse. Tout ce que je fais c'est de tirer les conséquences logiques des connaissances courantes et de les intégrer de la façon la plus précise et la plus claire possible. Nos divers spécialistes intellectuels manquent de volonté, ou bien, ils sont trop ancrés dans leurs vieilles habitudes pour s'y mettre.

Moi : (excédé) Eh bien ! Tu peux toujours réussir à me convaincre — ou à me réfuter — mais il se pourrait que ça ne soit pas aussi facile avec les gros bonnets !

Sam : (innocemment) Je me demande pourquoi. Après tout, le système tout entier est basé sur la compréhension du nombre et de l'alphabet. (souriant) Saisir les liens de conjugalité qui constituent la réalité devrait s'avérer aussi facile que d'apprendre l'a,b,c.

Je ne me souviens plus très bien ce que nous avons dit après cela. Nous avons continué de causer un moment puis Sam s'en est allé prendre son bus pour retourner chez lui. Vous admet-

trez qu'il est un peu bizarre. Dans mes meilleurs moments, je me prends à penser qu'il est toqué, mais toqué à la manière du renard. Il devrait bien écrire une monographie pour procurer au public la chance de l'entendre. Quand je parle de cela à Sam, il me répond : « Ça se peut — peut-être un jour ». En attendant, jugez vous-mêmes.*

Department of Philosophy,
University of San Diego, California 92110

BIBLIOGRAPHIE

- Blanpied, W.A. *Physics : Its Structure and Evolution*. Waltham, MA, 1969.
- Boyer, C.B. *A History of Mathematics*. New York, 1968.
- Bunge, M. *Causality : The Place of the Causal Principle in Modern Science*. Cambridge, MA, 1959.
- d'Abro, A. *The Rise of the New Physics*. 2 Vols. New York, 1951.
- Dauben, J.W. *Georg Cantor : His Mathematics and Philosophy of the Infinite*. Cambridge, MA, 1979.
- Davis, M. "Recursive Function Theory." In P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967), Vol. 7, 89-95.
- Davis, P.J., and R. Hersh. *The Mathematical Experience* (introd. G.C. Rota). Boston, 1980.
- DeBroglie, L. *Matter and Light : The New Physics*. Trans. W.H. Johnston. New York, 1939.
- DeLong, H. *A Profile of Mathematical Logic*. Reading, MA, 1970.
- Einstein, A. (with H.A. Lorentz, H. Minkowski and H. Weyl). *The Principle of Relativity* (notes A. Sommerfeld). Trans. W. Perrett and G.B. Jeffery. London, 1923.
- Einstein, A., and L. Infeld. *The Evolution of Physics*. New York, 1938.
- Feinberg, G. "Philosophical Implications of Contemporary Particle Physics." In R.G. Colodny (ed.), *Paradigms and Paradoxes*. Pittsburgh, 1972. 33-46.
- Finkelburg, W. *Structure of Matter*. 10th éd., trans. O. Matossi-Riechmeier. New York, 1964.
- Gaillard, M.K. "Toward a Unified Picture of Elementary Particle Interactions." *American Scientist*, Vol. 70 (1982), 506 ff.
- Hanson, N.R. "Quantum Mechanics, Problems of," in P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, s.v., Vol. 7, 41-49.
- Hooker, C.A. "Metaphysics and Modern Physics." In C.A. Hooker (ed.), *Contemporary Research in the Foundations and Philosophy of Quantum Theory*. Dordrecht-Holland, 1973.

* Je dois des remerciements aux auteurs anonymes d'un grand nombre de commentaires faits sur une première version de ce texte ainsi qu'à la traductrice, Mme Juliette Veilleux, pour son travail soigneux.

- Kauzmann, W. *Quantum Chemistry*. New York, 1957.
- Klein, H.A. *The New Gravitation : Key to Incredible Energies*. Philadelphia, 1971.
- Kuhn, T.S. *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. Chicago, 1970.
- Lazerowitz, M. "The Infinite." In G.W. Roberts (ed.), *Bertrand Russell Memorial Volume*. London and New York, 1979, 222-41.
- LeCorbeiller, P. "Crystals and the Future of Physics." In J.R. Newman (ed.), *The World of Mathematics* (New York, 1956), Vol. 2, 871-81.
- Levine, I.N. *Quantum Chemistry*, 2nd ed. Boston, 1974.
- Livesey, D.L. *Atomic and Nuclear Physics*. Waltham, MA, 1966.
- MacKinnon, E. *Scientific Explanation and Atomic Physics*. Chicago, 1982.
- Peano, G. "The principles of arithmetic, presented by a new method," trans. J. van Heijenoort. In J. van Heijenoort (ed.), *From Frege to Goedel : A Source Book in Mathematical Logic 1879-1931*. Cambridge, MA, 1967.
- Poincaré, H. "Science and Method," in *The Foundations of Science*. Trans. G.B. Halsted (introd. J. Royce). Lancaster, PA, 1913.
- Popper, K.R. "Epistemology without a Knowing Subject" and "A Realist View of Logic, Physics, and History." Both in *Objective Knowledge : an Evolutionary Approach*. Oxford, 1972.
- Quine, W.V.O. "Two Dogmas of Empiricism." In *From a Logical Point of View*, 2nd ed. New York, 1961.
- Richardson, M. *College Algebra*, 3rd ed. Englewood Cliffs, NJ, 1966.
- Robinson, A. *Introduction to Model Theory and the Metamathematics of Algebra*. Amsterdam, 1963.
- Rogers, R. *Mathematical Logic and Formalized Theories*. Amsterdam, 1971.
- Rosenthal-Schneider, I. "Presuppositions and Anticipations in Einstein's Physics." In P.A. Schilpp (ed.), *Albert Einstein : Philosopher-Scientist*, 3rd ed. (LaSalle, IL, 1969), Vol. I, 131-46.
- Russell, B. *Our Knowledge of the External World*. New York, 1929.
- Shrader-Frechette, K. "Atomism in Crisis : An Analysis of the Current High-Energy Paradigm." *Philosophy of Science*, Vol. 44 (1977), 409-40.
- Singh, J. *Great Ideas of Modern Mathematics : Their Nature and Use*. New York, 1959.
- Thomson, J. "Infinity in Mathematics and Logic." In P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, s.v., Vol. 4, 183-90.
- Wheeler, J.A. "Pregeometry : Motivations and Prospects." In A.R. Marlow (ed.), *Quantum Theory and Gravitation*. New York, 1980, 1-11.
- Whitehead, A.N. and B. Russell. *Principia Mathematica* to *56. Cambridge, 1967.
- Whittaker, E. *From Euclid to Eddington : A Study of Conceptions of the External World*. Cambridge, 1947.
- Wilkinson, D. "The Organization of the Universe." In J.H. Mulvey (ed.), *The Nature of Matter*. Oxford, 1981, 1-28.

Genres et tendances **L'essai : sous-ensemble d'un ensemble**

Roland Houde

Le marxisme cent ans après Marx
Volume 10, numéro 2, octobre 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203236ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203236ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Houde, R. (1983). Genres et tendances : l'essai : sous-ensemble d'un ensemble. *Philosophiques*, 10 (2), 403–407. <https://doi.org/10.7202/203236ar>

INTERVENTION

GENRES ET TENDANCES

L'essai : sous-ensemble d'un ensemble¹

par Roland Houde

Nous devons à un philosophe-érudit du 17^e siècle une attachante « Lettre » ou « Traité » sur l'*Origine des romans*, opuscule édité au moins neuf fois entre 1666 ou 1669 et 1699. (Cf. Fabienne Gégou : *Lettre-traité de Pierre-Daniel Huet sur l'origine des romans*, édition du tricentenaire 1669-1969, Paris, Nizet, 1971). Et il faut bien le constater, depuis Huet (1630-1721),

1. Les présupposés historiques, théoriques et méthodiques à la lecture de ce texte écrit pour la S.P.Q. (48^e congrès, ACFAS, U. Laval, 13-16 mai 1980) sont les suivants : (a) l'important essai de notre collègue Louise Marcil-Lacoste, « Hypothèses sur l'historicité du savoir philosophique », lu à Chicago lors de la réunion annuelle de l'ACPA et maintenant publié dans les *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* (vol. 52, 1978, p. 204-12) dont il nous faut reprendre quelques lignes pour le bénéfice de l'auditeur/lecteur (p. 209-10) :

Mon hypothèse ici est la suivante : le savoir philosophique tend à se rapporter au savoir qui se fait en occultant sa propre historicité. La négligence des dictionnaires et encyclopédies philosophiques comme sources à partir desquelles étudier l'histoire de la philosophie correspondrait à un partage des tâches grâce auquel on pourrait occulter ou nier la thérapie par laquelle advient cette historicité. Laisée aux auteurs de dictionnaires et d'encyclopédies, la mise en perspective historique est par ailleurs rejetée comme artificielle, c'est-à-dire synthétique, et sans intérêt, c'est-à-dire périssable.

- (b) également important et déterminant sur un autre plan à mon avis son « essai sur l'essai » à paraître dans les *Archives des Lettres Canadiennes* (Ottawa), travail qu'elle a eu la gentillesse de m'offrir à lire ; (c) une pratique méthodique connue sous le nom d'architecture ; l'architecteur étant celui qui s'efforce avec plaisir de constituer le corpus de tout ce qui a été écrit sur une œuvre ou un texte par les lecteurs/critiques. Ce corpus sert alors de matériau sur lequel peut s'exercer une analyse (vérification objective) permettant de cerner tous les éléments de l'œuvre et toutes les tendances (désirs) d'interprétation dans leurs divergences et convergences, d'apercevoir les invariants et les variables, de découvrir le noyau du consensus qui perdure à travers l'exténuation historique (Cf. aussi M. Foucault, *Archéologie du savoir*, 1969, p. 138) ; (d) en résumé, finalement, mon activité ici sera de réfléchir sur l'énoncé de Bacon prononcé après la parution des *Essais* de Montaigne (1580) : « Le mot

les études sur les rapports entre philosophie et littérature ne semblent pas avoir trouvé leur développement nécessaire. Les domaines, petits ou grands, ont leurs clôtures. Pourquoi « ceci est à moi » plutôt que « ceci est à nous » ? Une partie de ces études pourrait fort bien aller dans le sens de la distinction entre « genres » et « espèces », entre formes et fonds. Informations et formations des rapports de l'humain au langage, à la science et au monde².

En attendant, de toute façon, il me semble que la préparation d'un texte, quel qu'il soit, dépend d'abord du contrat de lecture/écriture proposé ou décidé³. Ceci sera une brève communication sur l'essai. Un essai sur l'essai. Dans l'attente qu'un jour un(e) ou des philosophe(s) d'ici ou d'ailleurs décide(nt) de se pencher sur cette question des « formes » littéraires ou de ces contrats qui indiquent les règles de déchiffrement du texte, les attitudes de lecture, le type d'attente qui sera satisfait, en un mot le « genre » dans lequel le texte s'inscrit (fiction/non

(essai) est nouveau mais la chose est ancienne ». Les mots et les choses toujours. La question se pose, il me semble. Que peut être cette ancienne chose ? Cette ancienne forme ? Serait-ce le paradoxe ? Mon hypothèse donc : Montaigne ne fait que manifester, dans le domaine français, le style, la forme « épidémique » « épigrammatique » (« Measure for Measure », morsure pour morsure) de la Renaissance. De fait, c'est plus qu'une hypothèse. Cf. A.E. Malloch, "The Technique and Function of the Renaissance Paradox", *SP*, LIII, 1956, p. 191-203 ; Frances A. Yates, *John Florio*, Cambridge U. Press, 1933 ou son *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, Kegan, 1964 ; et Augustus de Morgan, *A Budget of Paradoxes* (London, 1872 pour la 1^{ère} édition).

2. Ce programme de recherches, parmi d'autres, élargirait sensiblement et positivement l'univers ordonné et clôturé de A.J. Ayer (*The Revolution in Philosophy*, London, MacMillan, 1957, p. 78-8 : "It is science that gives us our knowledge of the world ; there is not, there cannot be, a philosophical brand of knowledge which would compete with science in this field. But where in that case does the philosopher come in ? One thing he can do, of course, is to act as a sort of intellectual policeman, seeing that nobody trespasses into metaphysics". !
3. Le contrat qui gouverne la lecture est plus ou moins explicite. Mais il s'exprime toujours — bien que partiellement par l'apparat de la couverture d'un imprimé : nom d'auteur, titre et sous-titre, titre de collection, nom d'éditeur, lieu, illustrations, préface et tout ce qui figure ou ne figure pas au dos du livre. Exemples : Alexis Mailloux, *Essai sur le luxe et la vanité des parures*, Québec, Hardy, 1882 ; Albertine Ferland-Angers, *Essai sur la poésie religieuse canadienne*, Montréal, L'auteur, 1923 ; C.-Roméo Guimont, *Droit familial, essai philosophique*, Québec, L'Action Sociale, 1921 (2 tomes) ; Édouard Montpetit, *Propos sur la montagne, Essais*, Montréal, L'Arbre, 1946 ; Jean Simard, *Répertoire, Essai*, Montréal, C.L.P., 1961 ; Anne de Nantes, *Essai sur le féminisme*, préf. du R.P. Y. De La Brière, Avignon, Aubanel, 1926 ; Gilles Deleuze, « Description de la femme », *Poésie*, no 28, 1945, p. 28-39.

fiction, objectif/subjectif, vraisemblable/non vraisemblable). Tout est possible. Mais il me semble peu probable que ce soit le romancier ou le poète qui se charge de cette tâche. Alors pourquoi pas le critique ou philosophe-en-fonction ? Conséquent, je me demande si la philosophie-critique ne s'y retrouverait pas dans son genre et dans sa forme propres ? Essai-paradoxal. Paradoxe du paradoxe. Le désordre se lit dans l'ordre. « Le paradoxe est le pathos ou la passion de la philosophie », rappelle Gilles Deleuze dans *Différence et répétition* (p. 293). Walter Pater dit que Platon écrivait des essais et que c'était la deuxième manière d'écrire en philosophie après les poèmes plus inspirés de Pythagore, Parménide, Empédocle. Ironie créatrice, méthode de résolution des antinomies. « Il se peut qu'il en soit ainsi », nous dira peut-être un jour Luc Brisson. Sans différence, la répétition est surprenante ! Voici donc la différence que j'essaie ici sur l'essai. L'ambivalence du terme est agréablement parfaite, extrêmement riche. L'essai est à la fois une forme littéraire et une manière de penser. C.Q.F.F. et non pas C.Q.F.D. Car la seule conclusion ou démonstration de l'essai est l'essai lui-même. Le mouvement et le repos du mouvement, de ce mouvement. Sa forme propre : le « paradoxe » ou rencontre des contraires dans un message auto-réflexif. Historiquement constant. En ceci seulement qu'il n'est, qu'il ne vit que s'il se transforme. Et c'est peut-être par et à cause de cette transformation constante qu'historiquement on ne sait que faire de l'essai [tentative, tentation, premier geste ; collectif ; recueil ; titre d'ouvrages, de collection ; expérience à la manière de Robert Lenoble dans son *Essai sur la notion d'expérience*, Paris, Vrin, 1943 ; traité, fragments, études, mélanges ; le compte rendu, la revue et le « reviewer » ou l'essayeur dans le sens de l'ouvrage de polémique de Galilée (*il Saggiatore*)] ou plutôt des essayistes qui osent se soumettre à l'insécurité de l'insécurité pour espérer y trouver une jouissance paradoxique. Saisie et dessaisie. Car c'est bien de ça qu'il s'agit. Le cheminement de la pensée. Écriture de pensées ou de fragments (sur tout ou sur rien) ; propositions inouïes, surprenantes, difficiles à croire parce qu'elles choquent les opinions communes.

« Essai », le mot naît avec Montaigne (1580), mais la chose est ancienne remarquera Bacon en 1597. De quelle « chose »

s'agit-il ? De cette ancienne « forme » littéraire désignée, exposée par Pétrarque, Cicéron, Sénèque, les essais bibliques, les « stoïques » surtout qui ne furent point des « paradoxes » au sens également ancien du nom représentant « une espèce de farceurs » ou « diseurs de bagatelles » ou les « ordinaires »⁴. Dans l'essai, l'extraordinaire peut toujours se démarquer de l'ordinaire. Le contenu est plus grand que le contenant. Le mot long est court. L'ensemble de tous les ensembles n'a pas beaucoup de sens. L'essai/paradoxe, un rapport de transparence entre l'essayiste et le sujet traité ; rapport bref, économique, fragmenté, elliptique, aphoristique, implosif, un tour de phrase à court de traité. Les paradoxes philosophiques réveillent le corps jusque là insensible aux contradictions de son discours, aux contrariétés de la réalité. La même chose est tantôt égale, tantôt inégale. L'assertion généralisée qu'il n'y a pas d'îlot ou d'arche est elle-même un îlot ou une arche. La philosophie commence avec le paradoxe et elle s'achève en lui. Le paradoxe est l'épreuve du philosophe. Pascal, 443, éd. Brunschvicg : « Les philosophes, ils étonnent le commun des hommes ; les chrétiens, ils étonnent les philosophes »⁵.

Pour le genre comme pour la forme, pour l'essai comme pour le paradoxe, on ne saurait se contenter de définir ou de répéter à la façon d'un dictionnaire, d'un dictionneur. Il faudrait puiser dans un ensemble donné. De dictionnaires ou d'essais. D'un côté comme de l'autre, le « corpus » est constituable puisque déjà constitué. Constituer un « corpus » au sens de Roland Barthes, c'est se payer une traite. « Ensemble hétéroclite

4. Selon le *Dictionnaire universel* . . . , de Trévoux, t. 4, p. 520, Paris : 1732.

5. À mon humble avis, il y aurait deux sortes de paradoxes. Ceux qui relèvent d'une recette, qu'en fait on fabrique comme jeux de langage et ceux qui, à y réfléchir, remettent en question ou qui ont une portée. Le fini *versus* l'infini. Dans ce grand florilège paradoxal du jésuite Marius Bettinus, *Apiaria universæ philosophiæ mathematicæ, in quibus paradoxa* . . . , 1642. Chez Heidegger dans *L'Être et le temps* (paradoxe de l'un et de l'autre), p. 150 et 159. Chez Blanchot, « écrire mal, c'est bien écrire » dans « Grève désolée, obscur malaise », *Les Cahiers de la Pléiade*, 2, p. 134-7. Chez Baudrillard, *À l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, Paris, Utopie, 1978, p. 36 : « Tel est le sens de leur silence. Mais ce silence est paradoxal — ce n'est pas un silence qui ne parle pas, c'est un silence qui *interdit qu'il soit parlé en son nom*. Et dans ce sens, loin d'être une forme d'aliénation, c'est une arme absolue ». À comparer avec « L'Infiniment petit mathématique du moyen âge au XIX^e siècle » et « Les nouveaux infinis mathématiques » dans *L'infini et le réel* (18^e semaine de Synthèse), Paris, Albin Michel, 1955, p. 63-80 et 81-122 respectivement. « Enténébrant la logique/Par la clarté des paradoxes » (Alexis Klimov, *Des Arcanes et des jeux*, T.-R., Éd. du Bien Public, 1976, p. 147).

de faits qu'il faudra «traiter» pour en connaître la structure ; cet ensemble doit être défini par le chercheur antérieurement à la recherche : c'est le corpus. Le corpus est une collection finie de matériaux, déterminée à l'avance par l'analyste, selon un certain arbitraire (inévitabile) et sur laquelle il va travailler ». (*Communications*, 4, 1964, p. 133 ou p. 170, *Le degré zéro de l'écriture . . .*, Éd. Gonthier, 1964). Sans répétition, la différence est également surprenante. L'essai d'aujourd'hui n'est pas celui d'hier. Sans conclusion, je médite l'avant-dernier texte sur l'essai au Québec de 1900-39, sous la signature du littéraire Maurice Lemire (*Dictionnaire des œuvres . . .*, t. II, Montréal, Fides, 1980, p. XXIX) :

C'est surtout en essai que se révèle le véritable sens du régionalisme canadien-français. Si vraiment on avait été d'abord et avant tout attaché aux divers particularismes, on aurait poussé les études ethnographiques tant pour la cueillette que pour l'interprétation. Mais Marius Barbeau fut seul à œuvrer dans ce sens. Les régionalistes furent surtout intéressés par la question nationale. Sauf quelques exceptions, comme l'essai de Louis Lachance, *Nationalisme et Religion* (1936), il ne s'agit pas d'écrits spéculatifs qui cherchent à élucider une question à partir de théories ou de principes. L'essai, comme les autres genres littéraires, est également un écrit de combat qui a pour but d'aguerir les troupes et de maintenir leur moral.

Et le dernier texte à cette date, celui de Jean Royer (*Le Devoir*, 17 mai 1980, p. 21) :

« Les poètes ont nommé le pays . . . les romanciers ont exploré le territoire de notre imaginaire. Les essayistes ont défini les fondements de nos libertés ! »

Voilà. J'ai essayé de sonder l'essai. Articulation d'un articulet. Mais à quoi l'exigence du retour ou du repli correspond-elle ? Roland Barthes avait une réponse de son point de vue : « Rien n'est plus essentiel à une société que le *classement* de ses langages ». Mais comment les classer sans, d'abord, les analyser ?

Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières

Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, traduction française de Mgr Albertus Martin, coll. « Les Pères dans la foi », Paris, Desclée de Brouwer, 1981, trois tomes.

Claude Gagnon

Le marxisme cent ans après Marx
Volume 10, numéro 2, octobre 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203237ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/203237ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gagnon, C. (1983). Compte rendu de [Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, traduction française de Mgr Albertus Martin, coll. « Les Pères dans la foi », Paris, Desclée de Brouwer, 1981, trois tomes.] *Philosophiques*, 10 (2), 409–411.
<https://doi.org/10.7202/203237ar>

COMPTES RENDUS

Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, traduction française de Mgr Albertus Martin, coll. « Les Pères dans la foi », Paris, Desclée de Brouwer, 1981, trois tomes.

par Claude Gagnon

Cette édition française du *De Trinitate*, événement littéraire d'importance mondiale, mérite d'être décrite dans ses objectifs et la qualité de sa réalisation, car cet ouvrage s'imposera comme une grande production de l'érudition québécoise en matière religieuse.

En effet, Monseigneur Albertus Martin, évêque de Nicolet, nous offre aujourd'hui la première traduction française du traité de *La Trinité* rédigé au cours du IV^{ème} siècle de notre ère par St-Hilaire, évêque de Poitiers, l'un des premiers évêques de l'histoire de France. L'évêque de Nicolet rend accessible au vaste public des lecteurs francophones l'énorme traité latin en 12 livres rédigé il y a plus de 1 600 ans par le théologien Hilaire. Et nous avons bien droit aux expressions superlatives pour exprimer notre admiration devant une telle entreprise littéraire.

Le traité sur la Trinité fut rédigé, nous disent les biographes, dans le but polémique de combattre l'hérésie de l'arianisme, doctrine qui niait la divinité du Christ et qui déchira l'Église d'Orient. L'évêque de Poitiers entreprend de réfuter les arguments de l'arianisme, point par point, référence par référence ; le ton de l'auteur est celui d'un habile orateur dialecticien et sa démarche, celle d'un théologien qui se tient collé aux textes sacrés galvaudés par les adversaires et dont l'interprétation doit être révisée dans le détail. Le théologien en profite pour définir au passage les paradigmes des autres hérésies de l'époque : le sabellianisme qui proposait de réduire le mystère de l'incarnation à une simple « extension » de Dieu le Père sans naissance véritable d'un Fils, le courant gnostique des valentiniens projetant la division sexiste sur la substance divine, le manichéisme prônant le dualisme théologique. Mais la première victime d'Hilaire est l'arianisme dont l'ensemble de la doctrine constitue le matériau principal de la réfutation ; « Dieu, né de Dieu » répète sans cesse Hilaire, afin de substituer une formule positive aux dénégations des ariens. Le premier écrivain latin de l'Église occidentale brille par la souplesse de son intelligence. L'arianisme réduit l'engendrement du Christ à une « création » faisant évidemment que la créature ne peut en aucune façon revendiquer la consubstantialité avec son créateur. Le théologien

répond en reprenant la définition du concept de naissance et montre que l'Évangile et les apôtres enseignent qu'il y a toujours eu un Père et qu'il y a toujours eu un Fils (Éd. Martin, p. 54) ; l'inexistence du Fils, les ariens se sont-ils aperçus de ce vice de forme dans leur raisonnement, entraînerait l'inexistence du Père puisque ce dernier ne pourrait, sans fils, être père. À cet effet, Hilaire énonce dès le livre II : « Voyons, peut-on falsifier la Vérité lorsqu'on entend le nom de Père ? La nature du Fils n'est-elle pas incluse dans ce nom ? » (Éd. Martin, p. 63).

Cette considération d'ordre linguistique n'est qu'un exemple du type de méditation qu'Hilaire entreprend sur les textes sacrés et sur les textes qui s'y opposent. Nous avons en effet affaire à une réflexion authentiquement philosophique sur le langage ; à mon avis, il s'agit de l'apport principal de cet auteur à l'histoire de la philosophie patristique qui constituera, pour les intellectuels du Moyen Âge, l'horizon théorique du questionnement de ces derniers. Les considérations et remarques d'Hilaire sur le langage abondent ; il y voit une perspective riche et positive pour le croyant dans la défense de sa foi : il dit « celui qui poursuit l'infini de sa foi aimante, même s'il ne l'atteint jamais, profitera pourtant de sa recherche. Il y aura gagné d'avoir approfondi le sens des mots ». (Éd. Martin, p. 72). Son intuition de l'importance du langage dans l'écriture aussi bien que dans la lecture déborde cependant les effets d'une influence et annonce les assises de la très lointaine philosophie moderne. À preuve cet énoncé qu'on croirait échappé de la bouche d'un anthropologue whorfien de notre siècle : « Oui, tout autre est ce que l'on comprend, tout autre est ce que l'on voit ! » (Éd. Martin, p. 85). C'est pourtant un évêque de l'Antiquité qui parle et qui explique, par le langage, tout le problème de l'hérésie ; Hilaire écrit : « Il en est en effet, qui interprètent la simplicité des paroles divines selon le sens qui leur plaît (. . .) attribuant aux mots une signification différente de celle qu'ils expriment. Car l'hérésie ne vient pas de l'Écriture, mais de la manière dont on l'entend » (Éd. Martin, p. 63). Tout le déploiement de la démonstration du théologien contre les adversaires respire cette modernité dans l'argumentation et la perfection pointilliste de son entreprise nous transmet l'atmosphère bouillonnante du débat en nous proposant une méthode de lecture qu'on pourrait qualifier aujourd'hui de scientifique.

Le traité d'Hilaire est devenu une pièce d'archives de premier plan pour l'histoire du christianisme antique. Mais aucun des continuateurs de cet évêque de la France chrétienne primitive n'avait eu le courage de s'attaquer à ce monument spéculatif pour en donner une traduction française. Albertus Martin, notre contemporain, pasteur du diocèse de Nicolet et professeur de patristique, releva le défi il y a quelques années. Je dis quelques années par rapport au temps d'Hilaire mais je devrais dire plusieurs années puisque dès 1955, il avait achevé la traduction de l'ouvrage qui totalise, une fois imprimé, trois tomes de 200 pages chacun. Hélas, le manuscrit, comme le rapporte le père A.G. Hamman, devait sombrer avec toute la bibliothèque de l'évêque canadien dans l'éboulement de la ville riveraine de Nicolet. Un hasard, qui, à mon avis, relève davantage de la nécessité, permit de retrouver une copie à l'Université Laval et d'achever, avec l'aide du frère Luc Brésard de l'abbaye de Cîteaux, la publication du traité d'Hilaire en langue française.

Cette publication, sans être une édition critique, comporte suffisamment d'appareils pour guider le lecteur dans le fil de la démonstration d'Hilaire. Notamment l'Introduction qui comporte un résumé synoptique des 12 livres est un petit bijou de clarté et montre à quel point le traducteur a circonscrit le propos du théologien. En bref, nous avons un bel outil de travail pour enseigner à nos étudiants de niveau universitaire la place du *De Trinitate* dans l'élaboration de la spéculation qui constituera l'un des discours-types de la philosophie scolastique médiévale : beaucoup d'intellectuels médiévaux écriront à leur tour un *De Trinitate*.

St-Hilaire a été précédemment mis en rapport avec le Québec, non pas seulement par la municipalité de la rive-sud de Montréal qui porte son nom mais notamment lors de la proclamation de la famille Boily de Chicoutimi comme famille terrienne de l'année pour 1974. Dans son allocution adressée à la famille Boily, Monseigneur Cimichella, archevêque auxiliaire à Montréal, soulignait la souche poitevine de l'ancêtre des Boily et mettait en parallèle la ferveur religieuse de cette famille et l'influence séculaire de St-Hilaire. Qu'il nous soit permis aujourd'hui de mettre en rapport l'ampleur de l'enseignement magistral de l'évêque de Poitiers et l'ampleur de la transmission de cet enseignement par l'évêque de Nicolet qui nous offre aujourd'hui la traduction de ce texte profond et radical, dont l'intérêt historique n'a d'égal que la préoccupation pédagogique soutenue.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Analytical Philosophy of Religion in Canada, Mostafa Faghfoury ed., Ottawa, University of Ottawa Press, 1982.

Robert Hébert

Le marxisme cent ans après Marx
Volume 10, numéro 2, octobre 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203238ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/203238ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Hébert, R. (1983). Compte rendu de [*Analytical Philosophy of Religion in Canada*, Mostafa Faghfoury ed., Ottawa, University of Ottawa Press, 1982.] *Philosophiques*, 10 (2), 411–412. <https://doi.org/10.7202/203238ar>

Analytical Philosophy of Religion in Canada, Mostafa Faghfoury ed., Ottawa, University of Ottawa Press, 1982.

par Robert Hébert

Lorsque John Wisdom explore à la fin de la deuxième Guerre Mondiale les multiples sources d'une question « La croyance aux dieux est-elle raisonnable ? » — avec des inimitables commentaires sur Proust, Wordsworth, Chirico, la "Monte Carlo Fallacy", le regard ornithologue de Miss Gertrud Stein, mais aussi une belle conclusion sur un verset de l'Évangile de Saint-Jean —, il développe à l'intérieur du *wit* argumentatif des penseurs britanniques ce que j'appellerais une théologie naturelle (ou une philosophie spontanée) des humeurs (cf. "Gods", *Logic and Language* : 1st series, ed. A. Flew, London, Blackwell, 1952, pp. 187-206). Peu à peu, avec d'autres problématiques inéluctables comme celle de la vérification/falsification des énoncés de langage issus de l'expérience religieuse et de la théologie, s'est formé un mode de penser et d'écriture extrêmement vivant qui se maintient toujours dans l'analyse du "God-talk" et que l'on retrouve ailleurs dans le "Whatever-topic-talk" de l'épistémologie, de la philosophie des sciences, de la philosophie morale.

Cette anthologie canadienne s'inscrit dans ce courant. Son intérêt pour le lecteur contemporain réside dans le prétexte de sa composition : demander à 4 philosophes anglophones reconnus de choisir 3 textes qu'ils croient représentatifs de leur travail en philosophie de la religion, les introduire (au besoin commenter leur choix) et demander à 4 autres philosophes de commenter à leur tour leur cheminement, débattre et prendre position. Ce qui donne dans l'ordre du livre : Terence Penelhum (1956, 1970, 1977) avec les commentaires de John King-Farlow, Kai Nielsen (1962, 1967, 1981) avec les commentaires en anglais de Benoît Garceau o.m.i., Alastair McKinnon (1960, 1967, 1972) avec les commentaires de Leslie Armour (et quelques remarques intéressantes en ce lieu sur les traditions de la théologie négative (pp. 180-183), Donald Evans (1968, 1980, un inédit important intitulé "Towards a Philosophy of Openness") avec un article en français de Jacques Poulain, professeur aux Universités de Montréal et de Picardie, qui développe les justifications nouvelles de la pragmatique judéo-chrétienne de la Révélation.

L'ensemble offre donc une perspective étonnante et variée, parfois polémique, enfermée dans un réseau géographique et précis de citations. Quant aux attitudes qui supportent le déploiement rationnel de l'analyse, beaucoup serait à dire sur les commentaires justificatifs plus ou moins autobiographiques des auteurs — en ce sens, les remarques d'un Evans qui raconte comment il a survécu aux sortilèges de Austin à Oxford pour retrouver la signification existentielle et le bien-être des métaphores organiques ("to be in tune") donnent le ton. S'il y a une qualité du livre, c'est bien l'effet d'ensemble qui déborde la spécificité flottante du titre : il y a autant de philosophies analytiques que de *signatures* et celles-ci nous révèlent autant de styles d'écriture brillants et hautement colorés (à faire mourir d'envie le philosophe continental à qui on impute d'habitude le plaisir de la rhétorique) qui reviennent à leur point de départ, maintiennent des *croyances de fond* rationalisées dans la marge de l'opposition à la rationalité scientifique (comme le fidéisme, le théisme, diverses formes de scepticisme convivial) ; où la clarification des énoncés issus de l'« expérience religieuse » et de la théologie atteint rarement l'autre problème des enjeux sociaux et historiques que le "God-talk" a institué tout au long de la civilisation et dont il faudrait bien un jour mesurer le degré réel de désaliénation.

Je ne sais pas si cette anthologie est appelée à devenir un *textbook* pour les étudiants canadiens et québécois. Je l'espère, mais un index des noms et des matières aurait été bienvenu. Quant à l'ambiguïté de la maquette de couverture, peut-être y aurait-il eu moyen de dissiper ces naïves ombres chinoises qui symbolisent le dialogue entre les humains ? entre les religions ? ou la rencontre de deux solitudes ?

Département de philosophie
Collège de Maisonneuve