

Critique de la pensée historique

Les premiers historiens français du mouvement ouvrier

Guy Massicotte

Volume 9, numéro 1, avril 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203182ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203182ar>

[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

Massicotte, G. (1982). Critique de la pensée historique : les premiers historiens français du mouvement ouvrier. *Philosophiques*, 9 (1), 3–39.
<https://doi.org/10.7202/203182ar>

Résumé de l'article

L'historien a pour fonction de reconstituer le passé de manière à conjuguer les exigences de rigueur méthodologique et de pertinence par rapport aux questions qui intéressent les hommes de son temps. Parmi les divers agencements méthodologiques et idéologiques mis en oeuvre par les historiens, soit l'histoire-récit, l'histoire-tableau, l'histoire philosophique, l'histoire-problème et l'histoire structurale ou sociologique, l'histoire-problème paraît la plus appropriée pour produire une représentation du passé historiquement pertinente et scientifiquement valide. Les conceptions méthodologiques et idéologiques des premiers historiens du mouvement ouvrier français sont explicitées et analysées dans la perspective de démontrer la valeur épistémologique de l'histoire-problème.

ARTICLES

CRITIQUE DE LA PENSÉE HISTORIQUE

Les premiers historiens français du mouvement ouvrier*

par Guy Massicotte

RÉSUMÉ. L'historien a pour fonction de reconstituer le passé de manière à conjuguer les exigences de rigueur méthodologique et de pertinence par rapport aux questions qui intéressent les hommes de son temps. Parmi les divers agencements méthodologiques et idéologiques mis en œuvre par les historiens, soit l'histoire-récit, l'histoire-tableau, l'histoire philosophique, l'histoire-problème et l'histoire structurale ou sociologique, l'histoire-problème paraît la plus appropriée pour produire une représentation du passé historiquement pertinente et scientifiquement valide. Les conceptions méthodologiques et idéologiques des premiers historiens du mouvement ouvrier français sont explicitées et analysées dans la perspective de démontrer la valeur épistémologique de l'histoire-problème.

ABSTRACT. Historians have to elaborate scientific representations of the past which are meaningful for the present. Among the various methodological and ideological conceptions used by them, that is narrative history, descriptive history, philosophical history, « problematic history » (histoire-problème) and structural or sociological history, « problematic history » seems to be the most appropriate. We intend in this study to explicate the conceptions underlying the first historiography of the French working movement, and to demonstrate the epistemological value of « problematic history » which combines scientific requirements and social relevance.

I. INTRODUCTION

L'historien réécrit le passé en fonction du présent. C'est là un lieu commun qu'un philosophe comme Adam Schaff a bien

* L'auteur remercie le Conseil des Arts du Canada pour son appui financier.

illustré en montrant comment l'histoire d'un même objet, en l'occurrence la Révolution française, s'est modifiée au cours des années, selon, justement, que telles ou telles préoccupations contemporaines nouvelles apparaissaient et commandaient une nouvelle représentation du passé.¹

L'historien part d'*a priori* méthodologiques et idéologiques que lui dictent le milieu dans lequel il vit et sa propre situation au sein de ce milieu. C'est même l'adéquation de sa vision du passé avec les préoccupations de ses contemporains qui fait toute la valeur et la pertinence d'une œuvre historique. Lucien Febvre l'a très bien démontré : cette condition propre au métier d'historien ne doit pas être considérée comme une faiblesse, elle donne au contraire toute sa valeur à l'histoire, dont la fonction, précisément, est de reconstituer le passé en fonction de problèmes qui se posent à l'homme dans son cheminement dans le temps.² Certes, à mesure que notre vision du monde devient de plus en plus scientifique, davantage imprégnée de conceptualisations et davantage exigeante en matière de rigueur méthodologique, l'historien doit analyser et interpréter le passé en tenant compte de ces nouvelles exigences, mais sans perdre de vue le sens profond de son activité : le retour sur le passé en fonction du présent et de l'avenir, d'un avenir qui en aucun cas ne saurait obéir à une vision pré-déterminée, fût-elle à prétention scientifique.

Cette double exigence d'objectivité, de scientificité, et d'articulation avec la vision du monde des hommes du temps présent, s'est le mieux réalisée avec l'histoire-problème. On peut le voir lorsqu'on examine dans un corpus historiographique donné, l'articulation des *a priori* méthodologiques et idéologiques découlant de l'existence historique propre des historiens, avec les objets de leurs études. La production des premiers historiens du mouvement ouvrier français paraît particulièrement indiquée pour analyser les modalités de cette articulation et pour montrer la pertinence de l'histoire-

1. Adam Schaff, *Histoire et vérité. Essai sur l'objectivité de la connaissance historique* (Paris : Anthropos (s.d.), 352 p.). On lira aussi pour le Québec : Serge Gagnon, *Le Québec et ses historiens de 1840 à 1920. La Nouvelle-France de Garneau à Groulx* (Québec : P.U.L., 1978. 474 p.).

2. Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire* (Paris : Colin, 1965 (1953). ix-458 p.).

problème comme genre historique capable de promouvoir l'objectivité sans trahir la mission propre de l'histoire. En effet, toute histoire qui s'écrit pour la première fois doit s'établir en marge, à l'encontre parfois, de la tradition, surtout si elle met en scène des mouvements historiques eux-mêmes marginaux ou en rupture de société. Comment croire, dès lors, qu'une telle histoire ne porte pas l'empreinte des préoccupations de ceux qui l'écrivent, ne traduise pas l'intense nécessité de se doter d'un passé, c'est-à-dire de racines capables de conférer un sens à la marche du temps, donc significatives pour l'avenir ? Si une historiographie bien constituée peut donner lieu à des démarches plus gratuites où l'historien a le loisir, à la limite, de se laisser prendre par des problèmes qui n'ont de sens qu'à l'intérieur du débat historiographique, il n'en est pas ainsi à la naissance d'un courant nouveau, où ceux qui écrivent sont des militants ou des hommes d'action à la retraite qui se donnent pour mission de consigner l'expérience vécue. En outre, l'époque qui a vu apparaître les premiers textes d'histoire ouvrière, soit la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, est aussi celle où toutes les forces de la culture cherchent à faire accéder l'histoire au statut de science, celle où l'on parle avec le plus d'abondance de méthode historique, et de rigueur, sinon d'objectivité, de la connaissance historique.³

Pour réaliser cette analyse, nous mettons en œuvre une typologie déjà utilisée pour l'œuvre de Febvre⁴ et pour celle des historiens plus récents du mouvement ouvrier français.⁵ Certes, les catégories d'histoire-récit et d'histoire-tableau, d'histoire-problème et d'histoire structurale, sont ici moins explicitement présentes que dans l'historiographie postérieure, mais le plus remarquable est de les retrouver dès cette époque, avec quelques variantes, sous-jacentes à l'organisation de la

3. La littérature sur l'histoire de l'histoire n'est pas très abondante. Et dans ce sens, notre étude n'est pas de celles qui illustrent sur un point précis des thèses générales qui seraient bien connues. Elle voudrait plutôt, par une étude de détail élaborée dans une perspective route particulière, contribuer à la constitution d'une interprétation d'ensemble de l'historiographie française. On verra tout de même pour la période en cause : William R. Keylor, *Academy and Community. The Foundation of the French Historical Profession* (Cambridge : Harvard University Press, 1875. x-286 p.).
4. *L'histoire-problème. La méthode de Lucien Febvre* (St-Hyacinthe : Edisem, 1981. 121 p.).
5. « Historiographie française de la question ouvrière : Réflexion de méthode. La théorie de la connaissance dans quelques ouvrages récents ». *Histoire sociale*, XI (21) (1978) (183-214).

production historique. Par ailleurs, nous essayons de pousser plus loin dans cette analyse l'explicitation des liens entre les aspects méthodologiques et plus proprement idéologiques qui existent à l'intérieur de ces catégories.

Nous avons ainsi identifié quatre (4) catégories d'agencement d'*a priori* méthodologiques et idéologiques structurant la matière historique concrète :

- 1) histoire-récit et histoire-tableau, assorties d'une vision positiviste et libérale de l'histoire. Les historiens qui pratiquent ce genre passent de l'histoire-récit à l'histoire-tableau pour décrire certains éléments qui ne se prêtent pas au mode narratif : contexte institutionnel, économique, social, culturel, mental. . . à l'intérieur duquel prennent place les événements du récit ; il s'agit d'une description de la réalité à un moment donné du temps, sans perspective évolutive, et qui se veut la plus factuelle possible ;
- 2) histoire-récit et histoire philosophique, où les personnages deviennent des entités collectives, idéologiques ou sociales ;
- 3) histoire-récit et histoire-problème, où le problème éclate au cœur du récit, et où la vision de la réalité est fonction du problème envisagé, ce qui laisse place à une très grande diversité d'options philosophiques au plan du choix et de l'importance relative des éléments historiques à mettre en lumière ;
- 4) histoire sociologique, ou quand la sociologie se met à l'école de l'histoire, ce qui annonce en fait l'histoire structurale et néo-positiviste ; le modèle y structure l'œuvre, ce qui laisse la possibilité de privilégier telle ou telle dimension du réel ou telle ou telle option philosophique.

Au lieu d'expliciter plus longtemps dans l'abstrait les propriétés de chacune de ces catégories, nous allons analyser la pensée des auteurs qui se rattachent à chacune d'elles à travers les textes qu'ils ont écrits et que nous avons étudiés.

II. HISTOIRE-RÉCIT, HISTOIRE-TABLEAU, HISTOIRE POSITIVISTE

Parmi les dix ouvrages que nous avons sélectionnés pour cet article, deux se rattachent sans conteste à cette catégorie et présentent par ailleurs des caractéristiques très intéressantes : le premier, parce qu'il incarne dans ce qu'elle a de plus pur la tradition érudite et positiviste ;⁶ l'autre, parce qu'il représente une tentative fort honnête d'appliquer la méthode de l'histoire-récit aux nouveaux objets mis en cause par l'histoire économique et sociale.⁷

Léon de Seilhac, dans son livre consacré aux Congrès ouvriers, affiche, dès le point de départ, sa préoccupation positiviste et érudite, pour ne pas dire son fétichisme du document :

Il nous eût été facile d'écrire une brève histoire du mouvement ouvrier de 1876 à 1898, mais combien de documents n'aurions-nous pas dû laisser de côté, par crainte d'alourdir la narration ! Il nous a semblé préférable de laisser la parole aux rédacteurs analytiques de ces assemblées souvent mal ordonnées, quitte à résumer plus tard en une courte brochure, les faits saillants de cette période d'organisation, en renvoyant le lecteur à ce recueil de documents authentiques.⁸

Il s'agit donc d'un recueil de documents, d'un résumé des « Protocoles » comme dit de Seilhac, et c'est bien là, en effet, que conduit une conception de l'histoire rivée à l'ordre chronologique et qui prétend reconstituer la totalité du réel à partir des sources documentaires.

De Seilhac, bien entendu, fait précéder sa publication de documents d'une introduction qui dénote plus de largeur de vue, lorsqu'il explique, par exemple, comment on en est venu à instituer des Congrès. Mais il ne s'agit là que de quelques pages, sorte de hors d'œuvre, avant la retranscription des morceaux choisis qu'il a tirés des archives. Est-ce à dire que cette forme d'histoire possède, sinon le mérite de l'intérêt et de la hauteur de vue, tout au moins l'avantage de l'impartialité et

6. Léon de Seilhac, *Les Congrès ouvriers en France (1876-1897)* (Paris : Colin, 1899. 364 p.).

7. Émile Levasseur, *Questions ouvrières et industrielles en France sous la Troisième République* (Paris : Rousseau, 1907. lxxii-968 p.).

8. De Seilhac, *op. cit.*, v.

de la vérité ? Elle le donne à penser en laissant la parole aux sources, mais s'il faut en croire Léon Blum, qui s'est lui-même livré à l'étude du même sujet, Seilhac errerait à plusieurs endroits dans le rapport des décisions et des notes.⁹ Et en outre, ce serait dans un sens bien particulier qui tendrait à diminuer l'importance de la tendance collectiviste au sein des Congrès ! Voilà qui montre bien que même l'effacement le plus total de l'historien ne le met pas à l'abri, sinon de la partialité, tout au moins des accusations de partisanerie.

Avec Émile Levasseur, nous avons affaire à un tout autre genre d'historien, de très haut calibre, et remarquable à plus d'un point de vue : (1) il fut l'un des pionniers de l'histoire économique et sociale en France ; (2) il pratique l'histoire-récit et l'histoire-tableau, dont il justifie la valeur tout en étant conscient de ses limites quant à la scientificité et à l'objectivité ; (3) tout en privilégiant l'exposé factuel, il ne craint pas les jugements de valeur dont il explicite et légitime la teneur.

Un historien économique. L'ouvrage que nous analysons ici vient au terme d'un demi siècle de recherche et fut précédé d'au moins deux autres ouvrages du même genre, l'un pour la période pré-révolutionnaire et l'autre pour la période allant de la Révolution à la III^e République.¹⁰ Celui-ci couvre la période 1870-1900.¹¹ La façon dont Levasseur explique l'avènement de l'histoire économique dans les préoccupations des historiens, mérite d'être citée :

Sous la Restauration et sous le gouvernement de Juillet, des historiens de renom, Guizot, Mignet, Augustin Thierry s'étaient attachés surtout à l'histoire politique et avaient décrit les institutions, les luttes, les progrès de la bourgeoisie dont l'avènement au pouvoir leur paraissait le couronnement de la civilisation. Déjà, cependant, les travaux des chartistes commençaient, avec Guérard et autres, à mettre au jour la vie populaire et tout d'abord la vie du paysan sous le régime

9. Léon Blum, *Les Congrès ouvriers et socialistes français* (Paris : Soc. nouvelle de librairie et d'édition, 1901. 4 vol.) : par exemple vol. I, p. 50.

10. Émile Levasseur, *Histoire des classes ouvrières en France depuis la conquête de Jules César jusqu'à la Révolution* (Paris : Librairie de Guillaumin, 1859. 2 vol.) ; *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France, de 1789 à 1870* (Paris : Rousseau, 1903-1904 (1867). 2 vol.).

11. Émile Levasseur, *Questions ouvrières et industrielles en France sous la Troisième République* (Paris : Rousseau, 1907. lxxii - 968 p.).

féodal. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, le suffrage universel et l'écllosion des théories sociales pendant la seconde République attirèrent davantage l'attention sur la condition des travailleurs dont les œuvres, pour modestes qu'elles soient, forment le fonds principal de la vie sociale. L'histoire économique fut plus étudiée. J'ai été du nombre de ceux qui se sont adonnés à cette étude. À toute époque, les historiens ont reflété plus ou moins les préoccupations de leur temps.¹²

Les études précédentes de Levasseur portaient spécifiquement le titre d'Histoire des *classes ouvrières*, mais traitaient en réalité de l'ensemble de l'économie industrielle. « Sous la dénomination de *Classes ouvrières*, nous dit Levasseur, je comprenais tous les travailleurs de l'industrie de quelque ordre et condition qu'ils fussent, patrons, artisans, employés, ouvriers, apprentis », et dans ces ouvrages « je m'étais appliqué à exposer non seulement l'organisation du travail et les rapports des travailleurs entre eux, mais aussi les résultats du travail, le produit à côté du producteur, parce que l'un explique en partie l'autre ». ¹³ Son troisième ouvrage, que nous examinons ici, est par contre davantage centré sur les questions du travail au sens contemporain du terme, et selon Levasseur, c'est la nature même de l'objet qui veut cette orientation. En effet, si « le privilège et la réglementation ont été la caractéristique dominante de l'organisation industrielle avant 1789 » et « la liberté secondée par la science. . . la caractéristique de la période 1789-1870. . . , la période contemporaine depuis 1870 sera plus particulièrement caractérisée par l'étude des problèmes concernant l'organisation des travailleurs et la répartition de la richesse ». ¹⁴

L'introduction du mot « étude » nous rappelle que nous avons de tout objet historique une vision qui découle d'une étude, ce qui pose le problème du genre de cette étude, du mode d'expression choisi par un historien pour s'exprimer.

Histoire-récit et histoire-tableau. Levasseur croit aux vertus de l'histoire-récit, genre qu'il a lui-même pratiqué dans ses œuvres antérieures : « Quand l'historien peut embrasser

12. Levasseur, *op. cit.*, v.

13. Levasseur, *op. cit.*, vi.

14. Levasseur, *op. cit.*, vi-vii.

dans la suite des temps une longue période, il aperçoit les faits dans une perspective qui l'aide à saisir le rapport des principales lignes ; le recul contribue à faire voir les choses à leur place et dans leurs proportions ; car les causes ont produit leurs effets qui déposent pour ou contre. Il appartient à la clairvoyance de l'écrivain de discerner les uns et les autres. »¹⁵ Pour les périodes plus récentes, « les conditions sont moins bien favorables. On est dans la mêlée, trop près des détails pour discerner nettement les traits dominants. Il faudra l'aide du temps pour que ceux-ci se dégagent de la multiplicité des traits secondaires, divergents et confus, et pour qu'ils apparaissent bien en lumière pendant que le reste s'estompera à distance. »¹⁶ Il ne faudrait pas croire, toutefois, que pour Levasseur la possibilité de l'objectivité soit liée à l'éloignement dans le temps de l'observateur et des faits observés. « Les écrivains qui traitent du passé sont-ils eux-mêmes toujours assez dégagés des préjugés du présent pour ne pas se laisser influencer par eux dans la manière de présenter les événements et dans les jugements qu'ils portent. . . Tel qui croit écrire l'histoire, voire même l'histoire grecque ou romaine, soutient, à son insu peut-être, une thèse fondée sur son interprétation personnelle des données documentaires. »¹⁷

C'est là, en fait, une condition inaltérable du métier d'historien que Levasseur énonce d'ailleurs très bien : « Je dois donc reconnaître que les historiens, quelque souci qu'ils aient de la vérité et quelque époque qu'ils envisagent, se placent, involontairement sans doute, mais conformément à la tendance de leur esprit, à des points de vue divers pour observer le champ historique et qu'ils aperçoivent ainsi sous des angles différents des images différentes du même objet. »¹⁸ Ce qui ne veut pas dire, naturellement, qu'il faille confondre l'histoire avec le pamphlet : « Le pamphlétaire soutient délibérément une thèse. L'historien fait profession d'impartialité ; mais il n'abdique pas pour cela sa personnalité. »¹⁹

15. Levasseur, *op. cit.*, vii.

16. Levasseur, *op. cit.*, vii.

17. Levasseur, *op. cit.*, vii.

18. Levasseur, *op. cit.*, viii.

19. Levasseur, *op. cit.*, viii ; l'auteur s'est très bien expliqué sur les rapports de l'histoire avec la science et plus précisément de l'histoire économique avec la science économique :

L'histoire doit rester sur le terrain des faits, qu'elle narre selon l'ordre chronologique. Ce n'est pas cet ordre, toutefois, que Levasseur a choisi, pour cette dernière période, estimant sans doute que la contemporanéité interdisait la perspective chronologique, « historique », dit-il, comme par un abus de langage. Son étude reste néanmoins purement descriptive et réalisée selon le même procédé, « qui est celui de l'érudition et qui consiste dans la recherche et l'étude consciencieuse des documents originaux ».

« Mais, ajoute-t-il, puisque je renonçais à disposer les choses dans la perspective historique, j'ai dû les faire entrer dans un autre cadre. »²⁰ La chronologie, en effet, est un support utile, pour l'historien metteur en scène de faits. Que se passe-t-il quand il y renonce ?

J'ai adopté un cadre à compartiments. Chaque matière est exposée l'une après l'autre dans une suite de chapitres dont l'ordre et l'enchaînement ne paraissent pas au premier abord rigoureux. C'est en quelque sorte une composition à tiroirs. Ce n'est pas pour cela une marqueterie placée au hasard.

Essayant de donner une image aussi complète que possible de l'état du travail industriel en France et de la condition légale, matérielle, morale des travailleurs, j'ai composé une image à facettes, reflétant les divers aspects de la vie économique.²¹

C'est ce qu'on appelle l'histoire-tableau qui s'inscrit dans la même logique que l'histoire-récit, mais en substituant au cadre chronologique un cadre formel établi *a priori*.²² Cette conception de l'histoire, derrière son souci d'exhaustivité, n'est pas exempte, comme le voit bien Levasseur, d'une certaine

« L'histoire économique qui expose des faits n'est pas la science économique qui démontre des principes. Étant narratrice et non dogmatique, elle ne saurait avoir la prétention de se substituer à la science dont le rôle est d'observer, d'analyser et de comparer des phénomènes pour en dégager des lois qui les régissent [. . .] Elle l'est aussi parce qu'elle éclaire la science économique en faisant apercevoir, par un exposé chronologique des événements et de leurs conséquences, l'évolution dont la notion élargit et assouplit les théorèmes abstraits. L'histoire économique et la science économique se donnent la main et se complètent l'une l'autre. . . ».

20. Levasseur, *op. cit.*, x.

21. Levasseur, *op. cit.*, x.

22. Pour une présentation théorique de cette conception, Charles V. Langlois et Charles Seignobos, *Introduction aux études historiques* (Paris : Hachette, 1898. xviii-303 p.) ; et pour une critique, Lucien Febvre, « Pour la synthèse contre l'histoire-tableau. Une histoire de la Russie moderne. Politique d'abord ? » *Combats pour l'histoire* (Paris : Colin, 1965 (1953). ix - 458 p.) (70-74).

conception des choses, puisqu'il faut bien les ordonner d'une certaine façon. Ce qui pose le problème de sa philosophie de l'histoire, des jugements qu'il porte sur la réalité, des choix qu'il fait quant aux aspects à mettre en lumière.

Philosophie de l'histoire et jugement de valeur. Les faits en histoire s'ordonnent selon une certaine conception du réel qui trahit l'importance que l'historien accorde à telle ou telle dimension, au rôle ou à la fonction qu'il leur assigne dans le déroulement de l'histoire. C'est ce que l'on pourrait appeler la structure logique d'une conception de l'histoire. Cette présentation des faits s'accompagne de prises de position quant aux enjeux, aux significations, aux valeurs qui tissent la trame de l'histoire. L'historien ne prend pas seulement parti en présentant les choses d'une certaine façon, en valorisant l'importance de certains éléments, il prend aussi parti en privilégiant des interprétations, en donnant tort ou raison à des acteurs et à des idéologies. C'est ce que l'on pourrait appeler l'axiologie d'une conception de l'histoire. On retrouve, chez Levasseur, dans sa manière même de présenter les faits, une certaine conception de l'histoire, et mêlée à cette présentation, des jugements de valeur.

La première option de Levasseur à propos de la réalité historique concerne l'importance de l'économie :

Plus on étudie cette partie de l'histoire générale, plus on reconnaît non seulement qu'elle en est une partie considérable, mais qu'elle est étroitement liée aux autres par des relations de cause à effet, que les intérêts économiques exercent une puissante action sur l'ensemble des phénomènes sociaux et politiques d'une nation et que partant il est nécessaire de les connaître pour mieux comprendre l'histoire générale. Cette remarque, qui est vraie de tous les peuples et de tous les temps, l'est pour l'époque contemporaine plus que pour toute autre.²³

Il opte ensuite en faveur d'une conception libérale de l'économie, dont la légitimité lui viendrait de son efficacité à développer les forces productives. Nous sommes ici sans aucun doute à la frontière de l'axiologie dans la mesure où la science et la liberté sont érigées en instruments de prospérité, et

23. Levasseur, *op. cit.*, ix.

hautement valorisées, de concert avec l'accroissement de la richesse, qui en est une conséquence :

Toutefois des inductions et déductions de la science, il ressort, entre autres vérités théoriques généralement reconnues, que la force productive de l'homme étant la source première de la création de la richesse, il importe au bien public que les forces productives humaines d'une nation soient le plus nombreuses et le plus développées possible, qu'elles soient le mieux secondées par l'abondance des capitaux fixes et circulants et par l'étendue et la précision de la technique et qu'elles jouissent par la concurrence de la plus grande liberté d'action compatible avec l'ordre social afin de produire tous leurs effets. Or, l'histoire économique du XIX^e siècle confirme sur ce point la théorie en montrant par l'évidence des faits la grande influence qu'ont exercé sur l'accroissement de la richesse et par suite sur le bien-être des travailleurs, la liberté du travail, la plénitude de la propriété, l'invention dans les sciences mécaniques et physiques, le progrès de l'instruction, l'accroissement des capitaux, lesquels sont à la fois les produits, les soutiens et les stimulants de l'énergie humaine.²⁴

De 1789 à 1870, il ressort donc que « la liberté et la science ont été les deux grands principes générateurs du progrès » et que « l'accroissement du capital et l'importance des établissements industriels en ont été la conséquence et que ces diverses causes ont puissamment contribué à accroître la richesse ». Après 1871, les mêmes causes continuent d'agir, mais à celles-là s'en ajoutent d'autres : le suffrage universel et ses conséquences. « Il est aujourd'hui le souverain de la France, donnant aux masses populaires et particulièrement à la classe ouvrière des villes [. . .] une influence toujours croissante et désormais très puissante sur la direction des affaires, à côté de l'influence de l'argent. » Les relations entre le capital et le travail, la solidarité sociale au profit des classes défavorisées, et le socialisme qui pousse, en même temps que le syndicalisme, à la lutte des classes, sont devenus des questions de prime importance.²⁵

On voit donc quelle conception de l'histoire anime Levasseur. Elle fait orchestrer les faits de la façon suivante.

24. Levasseur, *op. cit.*, x.

25. Levasseur, *op. cit.*, x-xi.

Tout d'abord, les choses : la production et la circulation des biens, le rôle joué par la science, les capitaux et les entreprises. Ensuite, les personnes : il parle « de leurs groupements professionnels, des idées économiques et sociales qui les dirigent, des lois destinées à régler leurs rapports comme travailleurs, des changements survenus dans la somme de leurs richesses et de leur condition matérielle et morale ». ²⁶

Cet exposé de la matière historique qui traduit une certaine conception du réel ne comprend pas seulement des faits exhibés et mis en valeur selon les conceptions de l'auteur, il comporte également des jugements de valeur au sens strict, qui suggèrent des lignes de conduite, des préférences quant à ce que devrait être l'avenir. Levasseur ne s'en cache pas, d'ailleurs. L'historien, dit-il, « s'il n'est pas simplement éditeur de textes, doit, après avoir mis en scène les faits et s'être en quelque sorte dissimulé derrière le théâtre, se faire, sobrement mais résolument, le juge de ces faits afin d'éclairer son lecteur et de l'inviter ainsi à penser par lui-même ». ²⁷ Dans sa préface, Levasseur expose les grandes lignes de sa philosophie basée essentiellement sur le libéralisme (liberté de penser et d'agir comme valeur intrinsèque et comme facteur créateur de richesse et de bien-être) et le rationalisme (recherche de la vérité, dans la mesure où la vérité scientifique concourt à la liberté et au bien-être).

Toutefois, c'est peut-être dans la manière dont il aborde les problèmes historiques proprement dits que l'on peut apercevoir avec le plus d'éclat quelle est sa philosophie sociale. Prenons par exemple les syndicats et les grèves. Pour Levasseur, « les syndicats ouvriers ayant pour objet la défense des intérêts ouvriers, il est naturel qu'ils s'en soient servis pour défendre ces intérêts par la coalition quand ils se sont trouvés en conflit avec les intérêts des patrons et que ces syndicats aient en conséquence provoqué, organisé, soutenu des grèves ». Ce qui ne l'empêche pas d'estimer qu'elles « sont des agitations qui troublent sur le moment l'industrie et qui causent au patron et à l'ouvrier des pertes lentement recou-

26. Levasseur, *op. cit.*, xii.

27. Levasseur, *op. cit.*, viii.

vrables, et dont le mal devient parfois irréparable quand la clientèle se déplace ou quand l'industrie s'atrophie ». ²⁸ Comme il le dira dans l'épilogue : on ne pourra jamais répartir plus de richesses que l'on en crée ; et en sous-entendu, les luttes pour le partage de la richesse nuisent à la croissance de celle-ci et desservent par conséquent ceux qu'elles prétendent servir. ²⁹ Mais ce qu'il déplore le plus, « c'est qu'aux intérêts réellement professionnels, pacifiquement discutés, se mêlent des préoccupations révolutionnaires et des haines systématiques de classe [. . .] ». « Pour mainte grève, ajoute-t-il, la revendication professionnelle est une occasion de s'insurger contre l'organisation sociale, contre l'existence du patronat et de préparer par un bouleversement l'avènement d'une organisation socialiste du travail. C'est surtout dans ce cas que sont fréquents les désordres matériels, propriétés saccagées, personnes violentées, dont on cite tant d'exemples. » ³⁰ Comme on le voit, c'est là une conception toute libérale qui postule la valeur intrinsèque et universelle d'un système où se discute librement et pacifiquement la poursuite des intérêts de tous et de chacun, intérêts qui cohabitent d'ailleurs en toute solidarité ; cette conception est aussi empreinte de rationalisme, dans la mesure où la raison, c'est-à-dire l'atteinte du consensus par la convergence rationnelle des intérêts, est érigée en valeur suprême.

Levasseur est un historien de tendance positiviste. Certes, il ne croit pas que l'objectivité soit totalement possible, ni même souhaitable. Il estime que les conceptions propres de l'historien marquent sinon la description proprement dite des faits tout au moins le choix des aspects qu'il décide de mettre de l'avant, et que ces conceptions doivent même s'exprimer ouvertement sous forme de jugement de valeur une fois la description terminée. Néanmoins, il croit à la vérité et à la science en privilégiant au plus haut point le factuel et l'exhaustivité : son tableau de l'économie française en est un exemple éloquent. En outre, sa philosophie sociale éminemment libérale s'accorde avec son rationalisme scientifique, dans la

28. Levasseur, *op. cit.*, 944.

29. Levasseur, *op. cit.*, 960-961.

30. Levasseur, *op. cit.*, 944.

mesure où l'importance qu'il accorde à la science et à la recherche de la vérité se justifie par leur apport décisif à la réalisation de la société idéale.

III. HISTOIRE-RÉCIT ET HISTOIRE PHILOSOPHIQUE

Levasseur ne raconte pas une histoire. Il décrit un système, en montrant ses fondements (liberté, science, capital, entreprises) et ses caractéristiques, et prend parti en faveur de certaines valeurs liées à ce système : la liberté d'agir et de penser, la recherche rationnelle de la vérité et de l'intérêt. D'autres historiens préfèrent raconter l'histoire, c'est-à-dire décrire l'évolution, la métamorphose, de groupes d'hommes, d'institutions ou de questions qui se sont posées dans l'histoire.

L'idéal de l'histoire-récit dans la conception positiviste est la description des faits, la mise en scène du réel à l'état pur, en prenant parti çà et là selon les conceptions propres de l'auteur, qui se reflètent en outre inévitablement dans le choix des objets mis en scène, dans les types de relations fonctionnelles ou causales privilégiées et dans les modulations d'emphase ou d'insistance au sein du récit. Alors que certains poussent la volonté d'effacement de l'historien et le souci d'exhaustivité jusqu'à réduire l'histoire à la publication de textes, d'autres acceptent plus volontiers la synthèse personnelle et l'immixtion du jugement de valeur. Les libéraux, naturellement, qui considèrent le système économique et social comme un donné, pratiquent plus volontiers l'histoire politique où les partis et les hommes publics sont perçus comme les acteurs uniques de la destinée humaine. Même quand ils abordent l'histoire économique et sociale — Levasseur en est un exemple —, ils ne discernent pas de perspective historique, sinon pour anticiper plus de richesse et plus de connaissances : la société libérale et bourgeoise est pour eux définitivement installée.

La tradition de l'histoire-récit fut cependant prise en charge par le socialisme, pour qui, sur le plan de l'histoire économique et sociale, la classe ouvrière et le socialisme relayent la bourgeoisie et le libéralisme comme acteurs principaux. Et comme les premiers historiens bourgeois l'avaient fait (Guizot, Michelet, Tocqueville), les premiers

historiens socialistes, ou socialisants, pratiquèrent volontiers une histoire plus philosophique et interprétative que descriptive et factuelle.³¹

Pour illustrer l'histoire-récit, philosophique et interprétative, du mouvement ouvrier français, nous avons retenu trois historiens qui représentent trois orientations de la philosophie de l'histoire à l'intérieur du même mode d'expression.

Kritsky, la thèse marxiste. L'ouvrage de Kritsky, *L'évolution du syndicalisme en France*,³² est un exemple typique de l'historiographie marxiste traditionnelle : un récit dont les personnages sont les classes, mues par leurs intérêts, un récit dont la structure et la trame, générées par les structures économiques, prévoient la victoire, c'est-à-dire la domination, du prolétariat sur la bourgeoisie.

Le récit s'amorce avec « Les origines du Prolétariat et ses premiers groupements » qui laisse peu de doutes sur la philosophie de l'histoire de l'auteur. Avec la Révolution française, « le vieux monde disparut, balayé par la tempête révolutionnaire, ouvrant une ère nouvelle du capitalisme, de la société moderne basée sur les intérêts bourgeois et non plus nobiliaires. Ce fut l'avènement de nouvelles couches sociales. »³³ Voilà pour la structure de classes. Pour ce qui est de la lutte de classes qui va conduire au syndicalisme :

Le prolétariat, c'est cette classe d'individus juridiquement libres, qui n'ont pour ressource unique ou essentielle que le louage possible de leur travail aux propriétaires des moyens de production. Si donc en droit l'homme a cessé d'être soumis à l'homme, il ne cesse pas de l'être en fait.

Inaliénable en droit, le salarié devient une chose, un outil ; il est obligé de subir les conditions de crédit ou de travail qui lui sont offertes quelles qu'elles soient, sans même que la

31. Ce fut sous l'effet d'un positivisme qui niait à la connaissance historique la possibilité de la formalisation théorique, trahissant ainsi en quelque sorte sa conviction que l'évolution historique était parvenue à son terme, que l'histoire-récit dégénéra en un respect du fait concret, dévotieux, artificiel et bien souvent faux, dans la mesure où il justifiait une philosophie implicite de l'histoire (Lavis, Rambaud, Langlois, Seignobos, . . .)

32. *Mlle Kritsky, L'évolution du syndicalisme en France* (Paris : Giard et Brière, 1908. iv - 426 p.). L'ouvrage porte comme nom d'auteur « Mlle Kritsky » sans identification de prénom. Des recherches dans des guides bibliographiques n'ont pas permis de retrouver l'identité complète de l'auteur.

33. Kritsky, *op. cit.*, 1-2.

subsistance lui soit garantie par les détenteurs actuels des moyens de vivre.

Nous voyons d'un côté surgir l'autorité, les richesses, les jouissances, le luxe, les plaisirs ; de l'autre, toutes les charges de la société, l'incertitude du lendemain.³⁴

À ce point d'ailleurs, la référence à Marx est explicite : « La société moderne, la société bourgeoise, née de l'écroulement de la société féodale, n'a pas aboli les antagonismes de classe. Elle n'a fait que substituer des classes nouvelles, de nouvelles possibilités d'oppression, de nouvelles formes de luttes à celles d'autrefois [. . .] De plus en plus la société entière se partage en deux grands camps ennemis, en deux grandes classes directement opposées : la bourgeoisie et le prolétariat. »³⁵ « Mais, ajoute Kritsky, cet antagonisme n'apparaît pas nettement au commencement. »³⁶ C'est au récit du développement de cet antagonisme qu'elle procède dans les pages qui suivent.

Les passages qu'elle consacre aux racines économiques de ce conflit sont particulièrement brillantes : l'essor de la production, le machinisme, la division et la dégradation du travail, les bas salaires, l'insécurité d'emploi en période de haute concurrence, la concentration industrielle . . .

Mais la société capitaliste, engendrant ces maux portait le remède en son sein. Le capitalisme, plaçant les ouvriers sur le même terrain économique, établissait une cohésion naturelle, mécanique d'abord, un lien plus étroit entre les milliers de salariés, agglomérés sur un espace restreint.

La même durée du travail, les mêmes souffrances, les mêmes inéquités éveillaient peu à peu chez les travailleurs leur conscience et les poussaient vers l'organisation.³⁷

C'est ainsi que naissent les syndicats dont l'auteur retrace l'histoire dans les chapitres subséquents. Dans cette histoire plutôt institutionnelle, le lien reste vivant avec la société et sa structure de classes :

34. Kritsky, *op. cit.*, 3-4.

35. Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste du parti communiste*, 21-22, cité par Kritsky, *op. cit.*, 4.

36. Kritsky, *op. cit.*, 4.

37. Kritsky, *op. cit.*, 34.

Cependant, le prolétariat, en dépit de toutes ces vexations, se réveille, quelques corporations se réorganisent pour pouvoir résister aux organisations patronales.

Découragés par l'échec formidable des révolutionnaires, intimidés par la répression sauvage, les travailleurs tournent leur espoir vers l'organisation sur le terrain pacifique, voyant dans l'association le remède à tous les maux.³⁸

De même, la dimension téléologique de cette histoire reste toujours présente. Après la Commune, « le rôle de la bourgeoisie comme dépositaire du progrès fut moralement anéanti. Dès lors, c'est le prolétariat qui portera le drapeau du progrès et de l'émancipation de l'humanité. »³⁹ Sur le terrain de l'histoire concrète, la montée du syndicalisme et son effort de radicalisation et de concentration sont hautement prisés.

L'histoire-récit prétend jaillir du cœur même de l'histoire-vécue, surtout quand elle renonce à ses apparences d'objectivité factice qui consistent à ne retenir de la matière vivante de l'histoire que des traces scrupuleusement examinées jusqu'à leur complet dessèchement, pour reconstituer le passé en fonction d'une idéologie profondément enracinée dans une fraction importante de l'esprit public, ou même d'une croyance empreinte d'émotions.

À mesure que l'histoire devient sociale, même quand elle demeure construite sur le modèle de l'histoire-récit, de nouveaux personnages font leur apparition : le syndicat, l'idéologie. Et comme, même à l'intérieur de l'histoire-récit, certains historiens assument très bien leur philosophie de l'histoire, nous avons droit à une interprétation explicite de la genèse et de l'évolution de ces institutions, de ces personnages de l'histoire sociale. Alors que Kritsky s'attachait au syndicalisme dans la perspective d'une interprétation rigidement marxiste, les deux historiens que nous allons maintenant considérer ont reconstitué le passé d'autres institutions de l'histoire sociale, en fonction de systèmes interprétatifs plus ouverts et plus critiques, qui les amènent dans la proximité même de l'histoire-problème.

38. Kritsky, *op. cit.*, 118.

39. Kritsky, *op. cit.*, 115.

Paul Louis, genèse et nature du socialisme français.
 Dans son *Histoire du socialisme français*, Paul Louis traite du socialisme français, « qu'il ne faut pas confondre, dit-il, avec l'histoire des ouvriers en France ». ⁴⁰ Il veut montrer comment s'est constitué le prolétariat. « Comment est née l'idée d'une classe prolétarienne distincte, comment cette classe s'est comportée à travers les vicissitudes politiques et sociales survenues depuis la Révolution. » Mais surtout, selon les dires de sa préface, il désire avant tout s'attarder à « ce qui distingue le prolétariat de toutes les classes opprimées, qui l'ont précédé et qui se sont affranchies avant lui », c'est-à-dire le fait « qu'il professe des théories tellement arrêtées que d'aucuns, par ironie, les ont qualifiées de dogmes [. . .] L'historien a pour mission de rechercher l'origine de ces thèses, leur expansion à travers le siècle, leurs relations avec le milieu économique, où elles évoluaient. » ⁴¹

Une telle façon de présenter l'ouvrage l'apparente à l'histoire-problème, mais ce n'est qu'une apparence : Paul Louis ne veut pas montrer comment et pourquoi le prolétariat en est venu à se doter d'une doctrine particulière, mais plutôt raconter la genèse et l'évolution de cette doctrine qui constitue le trait distinctif et une caractéristique essentielle du prolétariat. Telle est bien, en effet, la substance de l'ouvrage, qui n'est pas dépourvu par ailleurs d'intentions prosélytiques : « Il y a tout profit à ramasser, en un court écrit, les idées et les actes de trois ou quatre générations de socialistes. À ceux qui l'ignorent, cette histoire apprendra que le prolétariat possède une tradition déjà vieille ; à ceux qui affectent de l'ignorer, elle le rappellera. » ⁴²

Ce qui frappe le plus dans l'ouvrage de Louis, c'est une philosophie de l'histoire synthétique, où pourtant le monde des idées ne perd pas son autonomie relative. Les principaux courants de la pensée socialiste sont décrits en fonction des hommes qui les ont animés, des événements qui les ont vu naître et se propager, des structures auxquelles ils sont liés. Les

40. Paul Louis, *Histoire du socialisme français* (Paris : Éd. de la Revue Blanche, 1901. 313 p.) : v.

41. Louis, *op. cit.*, v-vi.

42. Louis, *op. cit.*, vi.

penseurs et les idées socialistes s'insèrent dans tous les plis et replis de la société, sans perdre, toutefois, leur spécificité et leur autonomie. Les passages qui suivent montrent bien que Louis veut intégrer les idées dans le contexte des structures, des hommes et des événements, au demeurant, aussi bien politiques, économiques que culturels ou sociaux :

C'est dans cette étape de notre histoire, alors qu'entre le régime économique et le régime politique, le divorce se creusait chaque jour, qu'apparurent les précurseurs du socialisme, les écrivains que depuis lors, on appela les « utopistes ».⁴³

Plus on avance vers 1840, et plus l'entente paraît étroite entre la petite bourgeoisie et le prolétariat : celle-là appelle celui-ci dans les sociétés secrètes, qui finissent par ne plus compter qu'une minorité de républicains politiques, et dont les manifestes se compliquent de plus en plus de déclarations à tendances socialistes.⁴⁴

Or, la bourgeoisie gouvernante avait assez d'armes pour enrayer ce courant, dès sa naissance. La conquête des pouvoirs publics que nous attendons, plus ou moins, du rayonnement de nos théories, de l'activité de nos orateurs et de nos écrivains, et de la formation toujours plus disciplinée du prolétariat, était interdite aux hommes du règne de Louis-Philippe, s'ils s'en tenaient aux moyens strictement légaux. La légalité les tuait [. . .]⁴⁵

Il reste à dire pourquoi cette littérature [marxiste] est intervenue de préférence à l'étape où nous sommes arrivés. Elle a été déterminée comme il était naturel par l'état de l'évolution économique, par le relief même que les phénomènes nouveaux de la production acquéraient de jour en jour. C'est alors que sur toute la surface de l'Europe Occidentale, le machinisme déploie ses effets en toute leur plénitude [. . .]⁴⁶

Il ne faudrait pas prendre cette dernière phrase au pied de la lettre et croire que selon Paul Louis, les idées sont totalement déterminées par les infrastructures économiques :

L'évolution industrielle issue de la diffusion du machinisme, a pu renforcer d'arguments précis et prépondérants la dialectique communiste ; elle n'a pas créé le communisme et cette seule

43. Louis, *op. cit.*, 60.

44. Louis, *op. cit.*, 105.

45. Louis, *op. cit.*, 110.

46. Louis, *op. cit.*, 116.

constatation a sa portée. Elle n'affaiblit pas, à coup sûr, la thèse matérialiste, mais elle suffit à montrer que le socialisme ne surgit pas tout entier de la transformation des modes de production, qu'il a été seulement corroboré et stimulé par elle, et qu'il répond tout aussi bien à des pures conceptions de l'esprit, aux catégories philosophiques d'équité et d'égalité sociale. Ainsi l'idéologie, en ce qu'elle offre de solide, se conciliera forcément, et à la lumière des faits historiques mêmes, avec le matérialisme. Celui-ci servira en quelque sorte de justification à celle-là, qui ne sera plus qu'une façon d'intuition et de prescience.⁴⁷

Ainsi le monde des idées puise à ses propres sources, ce qui lui confère une certaine noblesse, une certaine force aussi, dans la mesure où, pertinent, il sait s'articuler au monde de la matière. Cette distanciation par rapport au matérialisme historique qui laisse une plus grande place à la pensée libre et critique, et qui s'enracine, par-delà sa vérité intrinsèque, dans l'incapacité de l'homme à se river sans espoir aux rivages de la matérialité, sert de matrice à l'histoire-problème. C'est dans le double refus du libéralisme qui idéalise le système économique et social dans son état naturel, en permettant tout au plus, dans le cadre des finalités mêmes du système, des interventions humaines gouvernées par la science et la raison, et du matérialisme historique où l'esprit devient un produit de la matière, elle-même orientée dans un sens historique précis, que prend racine la possibilité même de l'histoire-problème. Mais avant d'examiner cette manière d'écrire l'histoire chez des historiens particuliers, il nous faut considérer un autre ouvrage dont la philosophie de l'histoire se déploie aux frontières de l'histoire-problème.

Daniel Halévy et ses Essais sur le mouvement ouvrier. Avec Daniel Halévy, nous restons toujours sur le terrain de l'histoire-récit, puisque c'est bien l'histoire des origines et de la croissance du mouvement ouvrier, de ses institutions, de ses manifestations, qu'il nous raconte dans ses *Essais*. Mais comme l'indique ce titre d'« Essais », il s'agit d'une œuvre interprétative, philosophique dans la mesure où c'est une conception de la réalité sociale qui est mise en œuvre à travers la description de son émergence dans le temps :

47. Louis, *op. cit.*, 4.

depuis la naissance sociale de l'ouvrier jusqu'à l'œuvre du militant qui prend en charge l'organisation ouvrière en vue d'influencer le déroulement de l'histoire.

« Ils ne savaient à fond aucun métier, et gagnaient leur vie en servant les machines. Ils étaient un embarras administratif. »⁴⁸ C'est le point de départ, le point zéro de l'histoire ouvrière. Plongés dans la misère que leur imposent les règles du jeu de la société industrielle naissante, les ouvriers doivent prendre en main leur propre destinée. « Les patrons n'entendirent pas l'appel que Robert Owen leur avait adressé. Il appartenait aux ouvriers anglais eux-mêmes de prendre en mains leur propre cause. Dès 1824, ils obtenaient le droit syndical, et pouvaient s'imposer à leurs maîtres par la force de l'organisation. »⁴⁹ Cette organisation qui s'incarnera tout d'abord dans le syndicat et ensuite dans le parti politique, est impossible sans le travail du militant. Halévy décrit la naissance sociale de ce personnage : « un homme mûr, de sens solide, et de caractère ferme, qui accepta de se mettre en avant, parce que, désigné par tous, il ne pouvait sans lâcheté se récuser. Il agit avec résolution, et sans joie : car il sait quel avenir inquiétant le guette, la mise à pied, l'inscription sur les listes noires [. . .] »⁵⁰ La mobilisation des ouvriers autour de leur intérêt commun, l'œuvre du militant et la croissance de l'organisation syndicale s'épanouissent au sein d'une force qui les englobe : le socialisme. « Certes les syndicats sont loin d'être tous socialistes et ils se tiennent en dehors du mouvement politique, mais les ouvriers syndiqués subissent, parfois sans même le savoir, l'influence des révolutionnaires. C'est parmi eux que les militants du Parti vont chercher le public de leurs réunions, les recrues de leurs groupes : le syndicat est l'école primaire du socialisme. »⁵¹

Le récit de ce processus particulier de la naissance du mouvement ouvrier s'élève tout de même à un certain niveau de généralisation quand Halévy décrit des scénarios types qui

48. Daniel Halévy, *Essais sur le mouvement ouvrier en France* (Paris : Société nouvelle de librairie et d'édition, 1901. 300 p.) : 3.

49. Halévy, *op. cit.*, 33.

50. Halévy, *op. cit.*, 58.

51. Halévy, *op. cit.*, 75-76.

se reproduisent ici ou là dans le temps ou l'espace. Quand il parle, par exemple, de la transformation du métier de militant ou de meneur :

Par métiers et par régions les syndicats vont s'unir, et, riches de leurs cotisations additionnées, ils pourront salarier un des leurs qui deviendra secrétaire et représentant d'une fédération. Jadis ouvrier, il aura été choisi entre dix ou vingt concurrents, et la sélection se fera nécessairement dans le sens le plus sage, car il ne s'agit plus, pour administrer une organisation permanente, d'avoir ces dons de véhémence qui peuvent un instant égayer une foule. Il faut savoir écrire, compter, discuter ; il faut connaître à fond un métier, ses machines, ses matières premières, c'est-à-dire posséder une véritable science, et les vertus les plus opposées à la démagogie.⁵²

Ce genre de constatations que nous retrouvons à plusieurs endroits dans l'œuvre d'Halévy élève le récit au-dessus du niveau de la poussière du fait unique et concret où prétendaient vouloir le maintenir les historiens positivistes, même quand ils admettaient comme Levasseur l'immixtion du jugement personnel de l'historien. Celui-ci devient un fait historique, et non plus seulement le fait de l'historien greffé sur la trame de l'histoire.

La différence la plus importante, toutefois, entre l'histoire-récit des positivistes et celle plus philosophique de ces historiens réside précisément dans la nature même de leur philosophie de l'histoire : marxiste (Kritsky), socialiste (P. Louis), social-démocrate (D. Halévy). Alors que les premiers finiront par tenter désespérément de dissimuler leur philosophie de l'histoire, conservatrice et desséchante, car elle souhaite au fond voir l'histoire mourir plutôt que continuer sa marche dans un sens qu'elle réprouve, les seconds prennent pour objet de leur préoccupation la réalité sociale dans son devenir et se la représentent selon une conception qui donne corps au récit de l'avènement de ce devenir. Chez Daniel Halévy, nous retrouvons une philosophie de l'histoire synthétique, qui intègre plusieurs dimensions de la vie collective, et indéterministe, parce qu'elle laisse l'homme responsable et libre de son avenir. C'est ainsi que la trame de la naissance des

52. Halévy, *op. cit.*, 59.

institutions sociales est constamment mise en relation avec la vie économique et politique. À titre d'exemple, ce commentaire :

L'essor industriel qui marque la décade 1780-1790 précipita le mouvement. Les inventions de procédés, la mobilité des prix accrue par l'extension du marché international, achevèrent d'ébranler les vieux règlements, que la constituante abolit d'un vote.

La désorganisation est alors accomplie. La machine a triomphé des petites barrières qui limitaient son action, et c'est elle qui va profiter de la crise qu'elle a déterminée, enrichissant ceux qui la possèdent, et réduisant le peuple au métier de manœuvre.⁵³

Mais c'est quand le récit d'Halévy devient normatif qu'il met en relief de la façon la plus manifeste la spécificité de sa philosophie de l'histoire, ouverte et indéterministe. Halévy blâme les conservateurs pour leur opposition au mouvement syndical, opposition qu'il estime dangereuse : « L'humanité est une lourde masse, souvent brutale et déplaisante ; mais sa lourdeur même est une garantie de bon sens. Elle ne se met en branle que rarement et pesamment, sous l'action d'un extrême besoin. Façonnée par la misère, elle est peu exigeante, et quand elle se plaint, il faut l'écouter : le danger est dans les obstacles qu'on lui oppose et qu'elle doit ensuite briser pour se frayer un passage. »⁵⁴ Il est nécessaire, cependant, que ces revendications soient réfléchies et réalistes : « Or, aucune institution ne saurait, mieux que le syndicat, guérir les militants révolutionnaires du mal démagogique [. . .] Le syndicat mène au socialisme les ouvriers modérés ; et il mène les socialistes à la modération, ou, pour mieux dire, à la réflexion. »⁵⁵ Rien n'est donné d'une façon absolue : l'ouvrier se façonne au gré des attitudes et des décisions et plus elles sont éclairées et réfléchies, plus l'avenir sera harmonieux et civilisé. Nous voici dès lors tout proche de la philosophie de l'histoire qui s'exprime dans l'histoire-problème.

53. Halévy, *op. cit.*, 4-5.

54. Halévy, *op. cit.*, 76.

55. Halévy, *op. cit.*, 76.

IV. HISTOIRE-RÉCIT ET HISTOIRE-PROBLÈME

Avant 1914, il serait illusoire de chercher des historiens qui auraient pratiqué l'histoire-problème, genre qui ne fleurira que plus tard et dont Lucien Febvre sera le théoricien et sans doute le plus grand praticien. Ce que nous apercevons pour l'heure, c'est une métamorphose du récit qui s'élève au questionnement, embrassant le réel dans sa diversité tout en restant le plus ouvert possible par rapport aux options philosophiques susceptibles d'intervenir dans le choix et l'interprétation d'un phénomène historique. Nous avons retenu quatre ouvrages qui illustrent chacun à sa manière cette façon d'écrire l'histoire.⁵⁶

A. Souchon et la crise de la main d'œuvre agricole.⁵⁷

La France s'est débattue pendant les 20 dernières années du XIX^{ième} siècle avec une crise agricole qui paraît s'être résorbée depuis le début du XX^{ième} siècle. Mais ce ne sont là que des apparences : « Et de redoutables difficultés se dressent [. . .] dont on peut dire sans exagération qu'elles sont une crise nouvelle. C'est une crise de main d'œuvre. Elle est constituée par deux ordres de fait » : d'une part les campagnes se vident, de l'autre, les rapports entre employeurs et salariés s'enveniment. « La preuve en est dans l'éclosion sur bien des points du territoire de syndicats rouges résolument hostiles au patronat, et derrière ces syndicats dans la multiplication des grèves agricoles. » Jusqu'ici, selon Souchon, on a beaucoup étudié le dépeuplement des campagnes. « Par contre, les syndicats et les grèves d'ouvriers agricoles [. . .] n'ont donné lieu qu'à des travaux fragmentaires, et d'ailleurs relativement peu nombreux. » Le but de l'auteur est donc de « reprendre, dans son ensemble, l'étude de la main d'œuvre agricole en France », en insistant davantage « sur les syndicats et les grèves ».⁵⁸

C'est là une des caractéristiques les plus importantes de l'histoire-problème que de bien camper le sujet, un sujet qui

56. Un autre ouvrage aurait pu être analysé sous cette rubrique : Hubert Lagardelle, *L'évolution des syndicats ouvriers en France. De l'interdiction à l'obligation* (Thèse soutenue à la Sorbonne, le 9 novembre 1901).

57. A. Souchon, *La crise de la main d'œuvre agricole en France* (Paris : Rousseau, 1914. 552 p.).

58. Souchon, *op. cit.*, 1-2.

doit répondre par ailleurs à des préoccupations qui s'enracinent de quelque façon dans l'esprit du temps. Mais il n'y a pas que le choix du sujet, il y a la façon de le traiter aussi. À cet égard également, le travail de Souchon annonce l'histoire-problème. En examinant la situation dans les diverses provinces, écrit-il, « nous apprendrons à connaître une unité de doctrine et presque d'action avec les efforts qui aspirent à grouper tout notre prolétariat agricole en une vaste fédération, filiale terrienne de la C.G.T. ». « Mais, ajoute-t-il, tout ne saurait être dans l'examen des faits. Nous aurons à en chercher les causes. »⁵⁹

Déjà en choisissant d'étudier une « crise », Souchon ouvrait la voie vers un récit plus problématique que s'il eût décrit une institution dans son devenir ; en voulant, en outre, chercher les causes de cette crise, il fait un pas de plus, dans la mesure où le principe d'organisation de son texte ne sera plus seulement descriptif, mais aussi, explicatif, par rapport à l'objet qu'il veut décrire. Non sans réticence, il va jusqu'à énoncer en introduction l'hypothèse qui le guidera. « Le moment n'est pas, dans une introduction, d'indiquer les conclusions auxquelles nous serons conduits, le chemin une fois parcouru. Mais une remarque d'ordre général s'impose dès maintenant. »⁶⁰ Quelle est cette considération ? Il introduit tout d'abord une distinction entre la crise de mévente de la fin du XIX^{ème} siècle et la présente crise de main d'œuvre. Contrairement à la première, dit-il, celle-ci ne s'explique pas par des seules causes économiques. Les difficultés de main d'œuvre ont des causes économiques bien sûr, l'augmentation du bien-être matériel fait baisser la natalité et les salaires plus élevés dans les villes attirent les agriculteurs. « Mais, par ailleurs, dans l'ensemble des questions que nous allons étudier, nous trouverons au premier plan, des éléments d'ordre social et par conséquent d'ordre moral. » Si les ruraux se laissent si facilement séduire par les salaires industriels, c'est que rien ne les retient, « toutes les forces de tradition et de moralité capables de leur faire aimer la vie rurale ayant été volontairement détruites ». Ce facteur joue également dans la baisse de

59. Souchon, *op. cit.*, 2-3.

60. Souchon, *op. cit.*, 3.

la natalité et, ajoute-t-il, « ce n'est pas davantage dans l'ordre matériel qu'il faut chercher les raisons des moins bons rapports entre le prolétariat agricole et ses patrons. »⁶¹

Comme on le voit, les explications sont recherchées à tous les niveaux de la réalité sociale et l'interprétation joue sur plusieurs registres sans privilégier d'emblée le déterminisme économique ou le leadership politique ou moral. Il s'agit bien là d'une caractéristique propre à l'histoire-problème et qu'il faut relier à cette autre particularité : que l'histoire doit servir à éclairer notre compréhension et à prendre parti d'une manière plus pertinente dans les problèmes de l'existence. Et c'est là une préoccupation qui anime Souchon. Parce que la crise n'est pas seulement économique, dit-il, elle ne se résorbera pas d'elle-même : ses causes sont tellement générales qu'elle risque même d'aller en s'aggravant. Dans cette perspective, « notre étude, estime-t-il, nous montrera ce qu'on peut espérer, ne fût-ce qu'en s'engageant résolument dans la voie qui améliorera les logements des domestiques [. . .] Nous verrons aussi tout ce qu'il est permis d'attendre des syndicats où les ouvriers seront avec leurs patrons réunis pour la défense d'intérêts communs, de bien d'autres mesures encore. C'est assez pour ne pas vouloir et ne pas mériter le reproche d'un pessimisme systématique. »⁶²

L'étude de Souchon n'est pas l'œuvre d'un historien, même si son sujet et sa démarche sont essentiellement historiques. Les historiens reconnus comme tels à cette époque se sont de toute façon assez peu préoccupés de la question ouvrière, comme il est d'ailleurs dans l'habitude des historiens professionnels de négliger les phénomènes récents. Et quand ils l'ont fait, c'est par le biais d'une approche plus traditionnelle : à preuve, cette biographie de P.J. Proudhon par Édouard Droz, professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Besançon.⁶³

Proudhon vu par E. Droz. Même si cet ouvrage est une biographie et encore celle d'un théoricien et d'un militant

61. Souchon, *op. cit.*, 3-4.

62. Souchon, *op. cit.*, 5.

63. Édouard Droz, *P.J. Proudhon 1809-1865* (Paris : Pages libres, 1909. 284 p.).

politique plus que d'un militant ouvrier comme tel, il méritait d'être signalé car c'est un livre à thèse qui ne paraît pas s'inspirer d'une philosophie de l'histoire bien déterminée. Certes, il n'est pas question ici d'une hypothèse qui se transforme en conclusion. La démonstration est tout entière construite sur le mode affirmatif. Néanmoins, parce que l'auteur veut démontrer un point relatif au personnage étudié et qu'il organise en conséquence son récit, son livre se situe aux frontières de l'histoire-problème.

La thèse de Droz est simple. Si les ouvriers français de cette époque se méfient des institutions politiques tout en combattant le gouvernement, c'est à cause de l'influence de Proudhon :

Cette transformation prodigieuse d'une mentalité nationale est la plus forte marque de l'ascendant de Proudhon et de son génie, un des effets les plus étonnants que jamais ait produits un homme. La recherche des causes en histoire est décevante. Cette fois, cependant, il semble qu'on ne peut attribuer ce changement d'un peuple, ou mieux d'une classe de ce peuple, représentée par son élite, que par les enseignements anarchistes de Proudhon. Et si les sentiments nouveaux, que Proudhon lui a comme imposés, subsistent, on pourra mesurer l'influence de l'instituteur à la vitalité de ce qu'il a su inspirer.⁶⁴

Cette thèse, manifestement outrancière, fut critiquée par Lucien Febvre dans l'un de ses tout premiers textes. Dans un compte rendu, il reprochait à Droz d'établir des relations de cause à effet entre l'action des individus et le mouvement des institutions. Il s'agit là de deux ordres de réalité qui évoluent en étroite symbiose sans que l'on puisse attribuer à l'un la paternité de l'autre.⁶⁵ Mais ce qu'il faut retenir du livre de Droz, ce n'est pas la thèse, c'est plutôt le fait que son récit est construit en fonction de cette thèse, qui repose elle-même sur une question implicite, mais quand même efficace, puisqu'elle préside à l'organisation de la matière historique : comment s'explique l'attitude politique du mouvement ouvrier français ?

64. Droz, *op. cit.*, 47-48.

65. Lucien Febvre, « Proudhon et le syndicalisme contemporain », *Revue de synthèse historique*, XIX (1909) (179-193) reproduit dans *Pour une histoire à part entière* (Paris : SEVPEN, 1962. 859 p.) (772-786) : 783-786.

Léon Blum et les Congrès ouvriers et socialistes. Une question du même type sous-tend l'histoire des Congrès ouvriers et socialistes que nous présente Léon Blum.⁶⁶ Dans cet ouvrage d'un militant à la recherche de ses origines, il n'y a pas de problème, ou d'hypothèse, explicitement formulé. Néanmoins le récit, tout affirmatif et positif qu'il soit, ne se dissimule pas derrière une absence d'interprétation. Il ne se prétend pas linéaire, sans relief et sans parti-pris, mais il est au contraire aménagé de façon à démontrer la vérité de la thèse suivante : que le socialisme collectiviste s'est progressivement imposé dans l'idéologie ouvrière sous l'effet de l'activité discursive des militants ouvriers eux-mêmes. Il utilise, pour effectuer cette démonstration, les débats qui eurent lieu à l'occasion des congrès ouvriers. Mais au lieu de résumer les débats d'une façon soi-disant impartiale, il les interprète en les situant dans leur contexte politique du moment et dans une perspective évolutive, historique.

Au premier congrès ouvrier de Paris en 1876, les organisateurs voulaient, affirme Blum, que « le Congrès gardât un caractère exclusivement ouvrier. Ils se méfiaient des politiciens. » « C'était là, dit-il, l'ancien esprit syndicaliste, et sa méfiance de l'action politique. Toutes les précautions furent donc prises pour que la représentation au Congrès fût purement ouvrière. »⁶⁷ Après avoir résumé et commenté les débats de ce Congrès, Blum en dégage le sens. « Il est manifeste, conclut-il, par tous ces faits, bien que peu cohérents, par ces formules encore vagues, que les congressistes de 1876 concevaient vraiment le parti ouvrier comme un parti de classe, son action comme une action de classe. *Si ces quelques points n'étaient pas mis en lumière, l'histoire des Congrès qui ont suivi celui de Paris deviendrait inintelligible.* »⁶⁸ L'ouvrage de Blum fourmille de ces remarques et de ces commentaires qui permettent de comprendre les Congrès ouvriers, qui leur restituent en réalité une logique et une unité. À propos du Congrès de 1878 : « Dans les discussions purement économiques, on sentait aussi le Congrès rapprocher peu à peu son

66. Léon Blum, *Les Congrès ouvriers et socialistes français* (Paris : Société nouvelle de librairie et d'édition, 1901. 4 vol.).

67. Blum, *op. cit.*, 7.

68. Blum, *op. cit.*, 17.

langage et sa pensée de la doctrine révolutionnaire [. . .] On sentait chaque jour se dégager et s'éclaircir la notion du collectivisme. »⁶⁹

C'est le propre de l'histoire-problème de s'élever au-dessus du magma confus des mots et des choses pour en dégager un sens, une interprétation, qui sans être l'application intégrale d'une philosophie de l'histoire pensée sans référence particulière aux faits étudiés, porte en elle-même une conception du monde qui, appliquée à la compréhension d'un phénomène particulier, permet une compréhension significative de ce dernier. Blum ne résume pas platement les débats des Congrès ouvriers, il ne cherche pas non plus à montrer qu'ils sont le signe manifeste de la montée dans l'histoire de la classe ouvrière, il nous dit simplement, en nous le démontrant par des faits tirés de la réalité étudiée, qu'un fil conducteur, une logique interne se dégage de l'organisation et des travaux des Congrès : l'adhésion progressive des ouvriers français à la doctrine socialiste.

Une histoire des Bourses du travail. À l'instar de Léon Blum, Fernand Pelloutier, auteur d'une histoire des Bourses du travail,⁷⁰ est un militant⁷¹ qui effectue un retour sur le passé, mais contrairement à Blum, qui réalisait une mise au point destinée sans doute à guider et à justifier son action future, Pelloutier livre ici une sorte de testament. Ayant été le principal animateur des Bourses du travail, il entend à la fin de sa vie — l'ouvrage est posthume — donner sa version de cette histoire. Comme le dit très bien Georges Sorel dans sa Préface : « Il est très facile de voir que Pelloutier n'a pas cherché à dissimuler un seul instant l'influence que sa conception personnelle du *devenir* a exercé sur ses jugements. » De toute façon, comme le dit aussi Sorel, « il est impossible d'échapper à cette nécessité du relativisme ».⁷² Les socialistes n'essaient pas de dissimuler cette contrainte, au contraire, ils l'exploitent à leur profit.

69. Blum, *op. cit.*, 25.

70. Fernand Pelloutier, *Histoire des Bourses du travail. Origine, Institutions, Avenir* (Paris : Gordon & Breach, 1971) (Paris : Costes, 1946) (1901). 340 p.).

71. A sa mort, Pelloutier était Secrétaire général de la Fédération des Bourses du Travail de France et des Colonies.

72. Pelloutier, *op. cit.*, 29.

Quand les socialistes parlent des institutions ouvrières, ils ne séparent jamais leurs appréciations de trois ordres de considérations : tendances qu'ils croient découvrir dans la société capitaliste, conditions dans lesquelles s'opérera d'après eux la rupture mettant fin au monde actuel, conjectures sur l'avenir.⁷³

C'est donc un témoignage que nous apporte Pelloutier, un témoignage dont Sorel a lui-même spécifié les diverses finalités :

- faire profiter ses camarades de la grande expérience qu'il avait acquise dans sa pratique des organisations ouvrières
- montrer ce qu'elles peuvent quand elles sont bien pénétrées de la portée de leur véritable mission
- convaincre les travailleurs qu'ils trouveront facilement parmi eux les hommes capables de diriger leurs institutions, le jour où ils cesseront d'être hypnotisés par les utopies politiques
- apprendre au prolétariat à vouloir, l'instruire par l'action et lui révéler sa propre capacité.⁷⁴

Ces considérations du préfacier sont importantes car elles explicitent très bien la nature profonde de cette manière d'écrire l'histoire qui interprète le passé en fonction du présent et de l'avenir, qui structure le récit en fonction de problèmes significatifs pour le présent. Telle est bien la caractéristique dominante de cette œuvre dont la majeure partie est consacrée à décrire le fonctionnement des Bourses, mais qui comporte une longue première partie où elles sont situées par rapport à l'évolution historique du mouvement ouvrier. Celui-ci est analysé sous le double point de vue de sa constitution au sein de la société et du maintien de son autonomie par rapport au mouvement politique. À propos du premier Congrès ouvrier de 1876, qui marqua l'institutionnalisation d'un mouvement syndical intégralement ouvrier, après l'hécatombe de la Commune, Pelloutier écrit :

N'était-ce pas que l'intuition populaire perçut dans l'association par classes l'unique moyen de transformation sociale et que, malgré ses sentiments de conciliation économique, malgré son apparente indifférence politique, sous l'empire, en quelque sorte, d'une clairvoyance irraisonnée, l'ouvrier devinât dans le

73. Pelloutier, *op. cit.*, 29.

74. Pelloutier, *op. cit.*, 27.

communisme des idées et des intérêts à la fois l'instrument de destruction du despotisme et l'instrument d'édification de l'harmonie économique ?⁷⁵

Naturellement, le mouvement syndical qui se développe assez rapidement par la suite fut sollicité par le socialisme, les politiques des partis ouvriers. Malheureusement, les militants politiques voulurent aller trop vite et se subordonner les syndicats :

En conséquence de cette faute, le fossé se creuse de plus en plus entre le Parti et les associations ouvrières. De temps à autre, quelque socialiste avisé préconisait l'entente ; mais la faillite chaque jour plus évidente des sectes politiques et les dissentiments qu'introduisaient dans les syndicats les discussions sur l'action électorale détournaient ceux-ci d'un rapprochement dont ils pressentaient confusément qu'ils seraient les victimes.⁷⁶

L'histoire de Pelloutier est donc agencée selon une problématique bien particulière. Elle ne prétend pas à l'exhaustivité, à l'impartialité. Au contraire, elle entend démontrer quelles sont les raisons, les motifs, les circonstances, qui ont amené les ouvriers français à se constituer en un mouvement syndical autonome, voué, à la limite, à la destruction du capitalisme et conservant par ailleurs son indépendance face au courant proprement politique du mouvement ouvrier. Ce n'est pas la philosophie marxiste de l'histoire que Pelloutier applique à la connaissance du mouvement ouvrier français, mais c'est une interprétation qui prend son sens dans la vie même de l'auteur et qui dépasse de loin la simple description des faits. Pelloutier, qui s'est battu toute sa vie pour le mouvement syndical dont l'avenir le préoccupe profondément, en a reconstitué l'histoire à partir de sa problématique de militant. Voilà une œuvre, qui sans avoir toute la rigueur de celle d'un historien de métier, porte en elle les principes même de la méthodologie de l'histoire-problème.

V. HISTOIRE ET SCIENCES SOCIALES

Le discours historique a connu depuis le XIX^{ième} siècle des mutations importantes au plan de son organisation

75. Pelloutier, *op. cit.*, 73-74.

76. Pelloutier, *op. cit.*, 101-102.

formelle. L'histoire-problème et l'histoire structurale ont successivement contesté à l'histoire-récit la place quasi exclusive qu'elle détenait à la fin du siècle dernier au sein de la communauté des historiens. On a vu cependant qu'à l'intérieur de l'histoire-récit cohabitaient des manières différentes de composer le récit historique, liées à des philosophies de l'histoire particulières, et annonciatrices d'une autre forme de représentation historique, l'histoire-problème. Dès avant 1914, on voit également apparaître l'esquisse de ce qui deviendra l'histoire structurale, soit la forme que prendra l'histoire-problème quand elle aura davantage intégré le contenu et les méthodes des sciences sociales, dont elle s'inspire.

À la fin du XIX^{ème} siècle, le positivisme alors florissant offre deux possibilités à l'historien : ou bien prétendre que l'histoire ne pourra jamais être une science sinon par la reconstitution érudite des faits ; ou bien vouloir analyser le passé avec la même rigueur et des schèmes de même nature que ceux des sciences naturelles, ou tout au moins des sciences sociales naissantes. Dans les deux cas, l'histoire était condamnée, soit à disparaître de par l'inanité de ses prétentions, soit à être dévorée par les nouvelles sciences de l'homme, notamment par la sociologie.

Dans les deux cas, ce positivisme réagissait contre la philosophie de l'histoire et si la réaction anti-positiviste atténua cet anathème,⁷⁷ ce qui permit à l'histoire-problème de s'instituer et de dépasser l'érudition sans être à la remorque des sciences sociales, le problème des rapports de l'histoire avec ces dernières reste entier.⁷⁸ L'historien doit étudier le passé à la lumière des questions que soulève, que pose le présent, mais ne peut-il pas utiliser les grilles, les méthodes, les outils conceptuels des sciences sociales ? Il s'agit en réalité d'un problème identique à celui du rapport entre les visions du

77. H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930* (Toronto : Random House, 1958. xi-433-xv p.).

78. Voir le livre de Paul Veyne, et le débat qu'il a suscité, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique* (Paris : Seuil, 1976. 799 p.) ; Jean Andreau, Pauline Schmitt et Alain Schnapp, « Paul Veyne et l'évergétisme », *Annales E.S.C.*, XXXIII (1978) (307-325) ; François Hartog ; « Paul Veyne naturaliste : l'histoire est un herbier », *Annales E.S.C.*, XXXIII (1978) (326-330).

monde propres à la philosophie de l'histoire et la connaissance des faits concrets, sauf qu'il faut maintenant articuler les visions du monde propres aux sciences sociales avec la connaissance des faits concrets du passé.

Un bel exemple de cette problématique épistémologique à son état d'émergence nous est donné avec l'ouvrage de Maxime Leroy, consacré à *La coutume ouvrière*.⁷⁹ Leroy tient la science en haute estime. Si Levasseur croyait à la science comme facteur de productivité économique, il pense pour sa part que les conflits sociaux pourraient se résorber si les classes sociales avaient une meilleure connaissance de leurs positions respectives :

Les classes s'ignorent réciproquement parce que chacune agit dans la dépendance de sa situation économique et politique. Diverses, antagonistes, elles pensent diversement, antagoniquement. Séparées les unes des autres par des croyances et des intérêts, elles marquent, d'un camp à l'autre, ces intérêts et ces croyances du signe de mauvaise foi et les appellent des préjugés : si elles se connaissaient, elles s'apprécieraient, et elles seraient presque confondues ; si elles discutaient, elles seraient bien près de s'entendre.⁸⁰

Leroy reconnaît que la pensée sociale s'articule aux structures économiques, mais il conserve un préjugé favorable envers la science et la raison, capables jusqu'à un certain point de réconcilier des positions antagonistes et de suggérer des voies d'issue. Il ne va pas, cependant, à l'instar de Levasseur ou des marxistes les plus orthodoxes, jusqu'à postuler l'existence d'une vérité objective. D'une part, il exprime très clairement sa position personnelle : « nous dirons donc que nous avons écrit ce livre avec sympathie pour le régime d'égalité et de liberté, basé sur le travail, que les syndicats préparent patiemment depuis la scission qui s'est produite entre producteurs et bénéficiaires de la production ».⁸¹ D'autre part, il énonce un point de vue général sur cette question de l'objectivité. « Un auteur, un savant rapportant ses expériences, un observateur, un historien, un sociologue ne peuvent à vrai dire échapper à leurs préférences de philosophe

79. Maxime Leroy, *La coutume ouvrière* (Paris : Giard et Brière, 1913. 2 vol.).

80. Leroy, *op. cit.*, 5.

81. Leroy, *op. cit.*, 7.

ou de citoyen. On ne doit exiger d'eux, à ce point de vue, que d'avoir voulu être sincères, documentés avec probité. »⁸² Et encore, n'est-ce pas là non plus une condition particulière aux sciences humaines. « Le chimiste croit ne voir que des corps en fusion ; en réalité, une hypothèse bouillonne devant ses yeux ; particulière, elle se relie à une hypothèse plus étendue, enfin à un système cosmogonique qui, par sa généralité, est moins une explication technique qu'une véritable philosophie, incertaine et tendancieuse. »⁸³

C'est là une position bien proche de celle de Lucien Febvre, qui essaie de réconcilier l'adhésion à une vision du monde avec la poursuite de l'objectivité, et par-delà, avec la scientificité, en démystifiant le caractère absolu du postulat d'objectivité, sur lequel reposait l'épistémologie scientifique positiviste.⁸⁴ Certes, cette position est doublement ambiguë, dans la mesure où elle implique une certaine distanciation par rapport à certaines conceptions particulières de l'histoire qui s'approprient la vérité, qu'elles soient libérale ou marxiste, et aussi une démarcation par rapport à une conception proprement idéalisée de la scientificité — ou alors, dans le cas de l'histoire, exclusivement érudite. Mais c'est la seule attitude possible si l'on veut pratiquer une science utile, enracinée dans le présent, et ouverte sur le futur, qui ne postule pas un univers clos et entièrement déterminé.

Cette difficulté n'est pas liée à la discipline historique, même si l'historien qui s'identifie à des pratiques et à des savoirs la vit avec intensité. Dans l'esprit de Leroy, elle est propre à toute connaissance qui interfère de près ou de loin avec une conception du monde. Néanmoins, Leroy pousse plus loin sa réflexion épistémologique et nous amène cette fois sur la frontière entre histoire et sciences sociales. « Écrit par un juriste, dit-il, ce livre n'est pas une histoire du mouvement ouvrier : il ne faut donc pas y chercher les renseignements complets sur l'évolution syndicale. L'histoire de cette évolution a été faite déjà, plusieurs fois, à un point de vue général et interprofessionnel [. . .] »⁸⁵ Cette observation est fort signifi-

82. Leroy, *op. cit.*, 7. 8.

83. Leroy, *op. cit.*, 7. 8.

84. Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire* (Paris : Colin, 1965 (1953). ix-458 p.).

85. Leroy, *op. cit.*, 9.

cative, car elle identifie l'histoire à l'information et à l'exhaustivité. Plutôt qu'un travail historique, il a « voulu tenter l'œuvre nouvelle d'une systématisation de la pratique syndicale actuelle ». « Toutefois, poursuit-il, chaque chapitre de ce répertoire du droit prolétarien est précédé d'une note historique dont l'objet est de situer dans le temps les règles et les institutions ouvrières. »⁸⁶ C'est ainsi que l'histoire devient, de par sa méthode et son matériau, un complément, un renforcement à l'approche sociologique. On le voit plus nettement encore dans le passage suivant :

Il y a quelques années, au temps où les sociologues cherchaient leurs principes, leur méthode et leurs comparaisons dans les sciences naturelles, nous aurions écrit, pour bien faire comprendre ce dessein, que notre livre était un essai tout à la fois d'embryogénie et de morphologie sociales. Aujourd'hui, loin des anciennes disciplines, nous dirons simplement que nous avons tenté une explication descriptive de la coutume ouvrière, selon la méthode générale proposée par la nouvelle sociologie qui s'est mise à l'école de l'histoire.⁸⁷

Dans cet ouvrage de Leroy, le problème des rapports entre histoire et sciences sociales est posé du point de vue de la sociologie. Mais quel que soit le point de vue, le problème est posé et restera au cœur de l'épistémologie de la discipline historique jusqu'à nos jours. Jusqu'à quel point l'histoire peut-elle se faire « systématisation », pour reprendre l'expression de Leroy, sans trahir son objet ou se trahir elle-même ? Ce problème très actuel s'esquissait déjà au début du siècle dans l'historiographie ouvrière.

Cette situation mitoyenne d'une sociologie qui s'est mise à l'école de l'histoire, qui fait appel au complément historique permettant de situer les réalités dans leur contexte temporel, se reflète dans la définition de l'objet mis en cause dans cette œuvre. Leroy indique au début de son étude l'analogie qui existe entre le droit bourgeois, c'est-à-dire les règles inventées par la bourgeoisie en marge du droit d'ancien régime, et l'organisation ouvrière et sa doctrine qui se sont développées en marge du droit civil, les deux mouvements étant le fait, à des époques différentes, « de la classe la plus proche du travail ».

86. Leroy, *op. cit.*, 10.

87. Leroy, *op. cit.*, 10.

Pour l'heure, « cette doctrine est connue, c'est le communisme, le collectivisme ; dans sa dernière forme, le syndicalisme. On a étudié cette doctrine, la valeur des Syndicats, leur force de résistance, leur nombre ; on a enregistré leurs défaites, leurs victoires. Ce qui a été laissé de côté, c'est tout ce qui concerne leur vie intérieure, leur vie juridique autonome. »⁸⁸

Le plus remarquable est que Leroy invoque à l'appui de sa constatation l'étude de Philippe Sagnac sur *La législation civile de la Révolution française*,⁸⁹ ainsi que l'œuvre de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*.⁹⁰ Ce sont là deux historiens qui ont étudié pour d'autres temps la même réalité que Leroy. Or, Sagnac, dans ce travail particulier, et Tocqueville peuvent être considérés, à l'exemple de Leroy, comme des historiens sociologues, ou des sociologues historiens. Comme quoi, à moins de reléguer l'histoire dans l'érudition pure et simple, l'histoire et les sciences sociales se côtoient et se mêlent aisément. Ce qui ne doit pas nous faire oublier le problème de fond : la systématisation, la conceptualisation qu'implique la jonction avec les sciences sociales sont-elles compatibles avec la mise en valeur de l'historicité ? Autrement dit : l'histoire a-t-elle un lieu et une fonction propres entre la description exhaustive de la réalité et l'imitation des sciences humaines ?

CONCLUSION

L'organisation du discours et la représentation du contenu de la matière historique, s'articulent et constituent des types de pratique historique que nous avons analysés à travers les premiers écrits de l'historiographie ouvrière française. La typologie générale, histoire-récit, histoire-problème, histoire structurale, se retrouve, à l'état embryonnaire tout au moins, dès cette époque, et nous permet de mettre en relief la position irrémédiablement équivoque du discours historique. Entre le présent et le passé, il risque de n'être qu'un catalogue informatif, faussement impartial, ou une sociologie qui s'en

88. Leroy, *op. cit.*, 26.

89. Philippe Sagnac, *La législation civile de la Révolution française (1789-1904). Essai d'histoire sociale* (Paris : Hachette, 1898. xx-446 p.).

90. Alexis De Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (Paris : Gallimard, 1967. 378 p.).

refuse le nom, ou alors il assume pleinement son rôle de réécrire sans cesse le passé en fonction du présent, mais dans ce cas, il lui faut éviter de n'être que le complément d'une philosophie déterministe de l'histoire qui enlève à l'historicité toute raison d'être. Il ne lui reste, en définitive, que l'histoire ouverte, indéterminée dans son organisation et son déroulement, mais non dénuée ni de sens, ni de logique, appelant sans cesse à de nouveaux questionnements sur les causes et les significations. Seule l'histoire-problème, et ce qui s'en approche, permet d'assumer cette position difficile, qui est celle-là même de la liberté.

Université du Québec à Rimouski

Le trop dit, le dit, le mal dit et le non dit dans le discours althusserien sur l'idéologie

Danièle Letocha

Volume 9, numéro 1, avril 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203183ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203183ar>

[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

Letocha, D. (1982). Le trop dit, le dit, le mal dit et le non dit dans le discours althusserien sur l'idéologie. *Philosophiques*, 9 (1), 41–94.
<https://doi.org/10.7202/203183ar>

Résumé de l'article

Ce texte vise à établir, au-delà des excès de la mode, le bilan des apports althusseriens à la théorie des idéologies. Nous opposons d'abord le marxisme épistémologique à ses propres exigences de scientificité. Le bilan est négatif quant au recours à la théorie, au matérialisme, à la dialectique et à la structure. Nous proposons de résoudre certains des problèmes en substituant la dichotomie culture/idéologie à l'opposition althusserienne science/idéologie.

LE TROP DIT, LE DIT, LE MAL DIT ET LE NON DIT DANS LE DISCOURS ALTHUSSERIEN SUR L'IDÉOLOGIE

par Danièle Letocha

RÉSUMÉ. Ce texte vise à établir, au-delà des excès de la mode, le bilan des apports althussériens à la théorie des idéologies. Nous opposons d'abord le marxisme épistémologique à ses propres exigences de scientificité. Le bilan est négatif quant au recours à la théorie, au matérialisme, à la dialectique et à la structure. Nous proposons de résoudre certains des problèmes en substituant la dichotomie culture/idéologie à l'opposition althussérienne science/idéologie.

ABSTRACT. This paper presents a North American criticism of a Parisian variety of marxism which « made a hit » during the sixties : Louis Althusser's epistemological marxism. It does not yield what it promised, mainly a scientific philosophy. It is analysed here on a specific point : the theory of ideology. In our view, Althusser fails to define science as the rational counterpart of ideology.

« Ma malignité s'en allait ; je me plaisais à ce cas-là, après tant d'autres. J'admets tout. Si je condamrais les hommes, les connaîtrais-je ? »

Drieu La Rochelle *Le lieutenant de tirailleurs.*

Comment circonscrire en quelques pages les ravages d'une mode ? Les malheurs qui recouvrent la personne privée de Louis Althusser imposent-ils un moratoire pudique sur toute discussion concernant son enseignement et ses écrits ? Je ne le crois pas. Pourquoi ajouter le poids d'un silence embarrassé à la désaffection passive qui touchait déjà la doctrine althusserienne depuis quelques années ? Ce vide laisse libre cours à l'opportunisme paresseux et bavard de la prétendue nouvelle droite. Les héros parisiens sont fatigués, semble-t-il.

En effet, l'âge d'or d'un certain type de gauche paraît aujourd'hui définitivement révolu. Il aura duré environ quinze ans. Plutôt que de s'en détourner, la critique peut empêcher qu'on évacue le bébé avec l'eau de la baignoire, comme disent les Américains. Quoiqu'il y ait un peu du charognard chez tout philosophe, il ne s'agit pas de s'acharner sur un vaincu, mais plutôt d'opérer une mise en perspective. Maintenant que la poussière retombe sur le chemin, comment faire la part du feu et distinguer le programme de la doctrine, les concepts des méthodes, les échecs des acquis ? Peut-être une telle démarche sera-t-elle le fait de quelques penseurs situés à la « périphérie » chère à Althusser. Ici, du moins, ceux qui se montrèrent rétifs à l'engouement hexagonal refusent, pour cette raison même, d'en porter le deuil. Dès 1973, en effet, au sommet de l'arrogance des althussériens, des objections précises leur étaient faites. Pour en nommer quelques-unes : celles de Maurice Lagueur (in *Culture et société*, 1973), de Claude Savary (au congrès de Varna, 1973) et de Fernand Dumont (*Les idéologies*, 1974). Le débat sur le fond ne put s'engager, l'adversaire étant assourdi par les cris enthousiastes de ses disciples. Le bilan servile d'un Saül Karsz (*Théorie et politique : Louis Althusser*, 1974) ne pourra pourtant servir d'apologie finale aux yeux de personne. Or, le climat s'étant assaini, il devient possible de rouvrir le dossier : que les interprètes soient marxistes ou non ne sera sans doute pas décisif, pourvu qu'ils pensent au lieu de prêcher. C'était là trop demander, il y a seulement dix ans, alors que Raymond Aron se résignait mal à poursuivre « un dialogue sans espoir et sans issue » (*D'une sainte famille à l'autre*, 1969, dont les deux cents pages sur Althusser ne sont pas retenues dans la bibliographie partielle de Karsz).

Ces quelques pages ne marquent évidemment pas l'envol de la chouette au soir des épisodes dramatiques du devenir de la conscience de soi. Elles visent plus modestement à dépouiller la thématique originelle d'Althusser de quelques oripeaux qui ont lancé la vogue de l'althussérisme dans les coterie universitaires et journalistiques au début des années soixante. Il a paru intéressant de s'interroger sur les rapports entre l'habit et le moine pour voir dans quelle mesure les textes

théoriques d'Althusser se prêtent effectivement à ces extrapolations et à ces simplifications. La définition scientifique de l'idéologie, thèse centrale, sera abordée sous les angles suivants : l'image de l'opposition vérité/erreur dont elle est tributaire ainsi que l'insuffisance du travail fondationnel et analytique qui empêche la notion d'idéologie d'accéder au statut de concept. Première constatation épistémologique : en dépit du « théoricisme » qu'on lui a reproché, Althusser n'a pas suivi le programme de scientificité qu'il s'était lui-même fixé. Seconde constatation : cet échec a hypothéqué l'entreprise de clarification des superstructures, dans le sens annoncé par ses prolégomènes. L'opposition fameuse entre science et idéologie constitue, à nos yeux, un obstacle épistémologique dans le sens suivant : elle rend la théorie aveugle aux phénomènes appartenant au registre symbolique du donné, de l'*a priori*. Rattachant tout élément à ses conditions de production, ce discours éminemment réducteur reste, en première comme en dernière instance, unidimensionnel. Il devient discours-problème par sa prétention à l'exhaustivité et à l'universalité, en quoi il ne fait que reproduire Marx, sans les excuses historiques de ce dernier. On montrera comment le recours à la structure, comme discours secondaire, isole l'instance idéologique dans un modèle inconciliable avec le marxisme. On voudrait ensuite ouvrir quelques avenues barrées par le « généticisme » althussérien. En effet, l'ordre symbolique a ses raisons que la raison dialectique ne connaît point. Et dans une perspective élargie, il apparaît que le modèle d'Althusser peut efficacement rendre compte de certaines configurations conflictuelles de l'objet-société tandis que l'objet-culture y échappe. On tentera d'établir que les sciences de la culture sont fécondes dans la mesure où elles ont recours au modèle analytique.

Est-il bien utile de revenir aujourd'hui sur des thèmes tellement ratisés qu'ils en sont devenus des poncifs ? Qu'en est-il des questions adressées à ces thèses depuis quinze ans, tant sur le plan externe qu'interne ? Au pire, elles ont été ignorées ; au mieux, anathématisées. Car c'est le propre de la mode de marquer les bornes de son exclusive par des mouvements d'humeur plutôt que par des arguments.

Commençons donc par traverser ce brouillard séducteur. On voudrait contribuer à le dissiper entièrement pour qu'au delà de ces propos, le débat passe enfin du poncif à la question, de la thèse à l'hypothèse.

I. LA GAUCHE TRIOMPHANTE : LA TACTIQUE DU DISCOURS ET LE DISCOURS À LA MODE

L'événement peut se situer entre deux suicides : celui de Sebag, en 1965, et celui de Poulantzas, en 1979. Bien que le maître ait cessé d'enseigner dès 1975, l'aura s'est prolongée par une sorte de « rétention académique » (analogue à la rétention rétinienne). Conformément aux lois du décalage, le sommet d'intensité polémique se repère entre 1969 et 1972.

C'est l'audience quasi immédiate des premiers articles du maître qui est remarquable. Comme Althusser l'a noté, les théoriciens du marxisme sont rares dans la tradition française. Grâce à lui, le début des années soixante (période de prospérité économique, ouverte par les accords d'Évian) voit la rencontre d'un projet théorique avec des volontés, des convictions et des engagements pratiques, lesquels croient trouver, dans cette quête du Graal, la légitimité et le prestige universitaire (et non des moindres) garantissant leur action politique. D'où un mouvement d'identification et de ralliement des intellectuels marxistes parisiens d'abord, français ensuite, enchantés de se débarrasser des déchirements réactionnaires des Sartre, Garaudy ou Lefebvre. Car chez Althusser, la théorie se donne comme « praxis théorique » ; la science est une pratique différentielle à caractère théorique. Subordonné à la lutte des classes, ce discours se présente explicitement comme un instrument au service du prolétariat et plus précisément de son avant-garde : le parti communiste français. Comme l'a noté Althusser lui-même, c'est là une formule qui a permis aux « intellectuels de gauche » de dédouaner leur conscience malheureuse : les uns se consolant de n'être pas nés ouvriers, les autres d'être fils d'ouvriers sans avoir à trahir. Cette réconciliation superficielle n'a duré qu'un temps. La crise de mai 68 fit resurgir plus tard les démons du soupçon. Les tanks soviétiques, entrant à Prague quelques mois après, produisirent moins de tensions internes, ce qui reste significatif de l'ethnocentrisme hexago-

nal. Néanmoins, au début des années soixante, les positions d'Althusser suscitent une rare unanimité que la mode institue trop rapidement en discours du marxisme dominant. En effet, les premiers articles d'Althusser, qui se présentaient comme lieux d'interrogation et jalons d'une démarche à peine initiée, servent aussitôt de normes d'allégeance à la seule ligne correcte et rédemptrice. Une même assurance cinglante envahit tous les adeptes. Le mécanisme du cénacle rassemble et clôt d'un même mouvement : il faut se prononcer pour ou contre le prophète. Ainsi, des notions à peine ébauchées (et souvent prometteuses) se figent et son invoquées comme catégories définitives par les zélés impatients : science, champ idéologique, appareils idéologiques d'État (réduits au sigle AIE pour les familiers), autonomie relative, coupure épistémologique, surdétermination, instance, symptôme, etc., sont élevés à la dignité de « concepts critiques ».

L'alignement sur l'orthodoxie fait barrage à la considération des postulats et des limites de la doctrine. On passe aux applications, rigides, multiples et souvent hâtives, d'autant plus dogmatiques que leur fondement est incertain. On ne s'embarrasse guère de procédures de vérification/falsification du modèle théorique. Les seules objections tolérées portent sur des nuances poliment suggérées, à usage interne : par exemple, Poulantzas se demande si Bourdieu n'infléchirait pas un peu trop le concept de classe vers celui, plus mécanique, de caste.

Les grands disciples sont nombreux dans cette première phase. Pour identifier quelques voix dans ce courant, citons en sociologie : Bourdieu, Passeron, Darbel, Baudelot, Establet ; en épistémologie : Balibar, Badiou, Lecourt ; en politicologie : Poulantzas, Rancière (jusqu'à la rupture de 1968). Les compétences scientifiques qu'Althusser juge pourtant fondamentales (« Problèmes étudiants », 1964) n'empêchent pas les uns de se mêler des affaires des autres : tous sont historiens socio-politicologues. Mais aucun n'est économiste. Voilà des marxistes qu'on ne peut taxer d'économisme. Entre eux, peu de confrontations théoriques. Le faible degré d'appropriation personnelle de la théorie empruntée illustre peut-être le thème de la mort du sujet. Les disciples se situent dans une mouvance que manifestent partout la même rhétorique cassante et les

mêmes précautions pour parler du maître. Plus encore, ce texte à plusieurs voix frappe le lecteur simplement curieux par l'extrême transférabilité de l'appareil théorique, sans égard à la spécificité des champs et des objets. Tout passe dans la moulinette des conditions de production du capitalisme avancé : les données qui s'aviseraient de grincer sont rejetées dans la géhenne de l'imaginaire, de l'illusoire, bref de l'irréel car la machine ne s'enraye jamais.

Grégarisme et complaisance intellectuels cimentent la mode de l'althussérisme à laquelle le maître ne trouve rien à redire (par la plume, du moins). Convenons-en, si c'est une circonstance atténuante, la pensée française dans son ensemble s'est montrée particulièrement vulnérable à la mode pendant les deux dernières décennies. On a vu le lacanisme, le blanchotisme, le derridisme compter leurs fidèles et rompre bruyamment avec tel individu, telle revue savante ou tel magazine. Les étiquettes font fureur. Plus que les autres, l'althussérisme a pratiqué l'excommunication et dénoncé globalement tout adversaire touché par la « contamination » de l'idéalisme bourgeois (dont Marx jusqu'en 1845 !). Cette mode n'aurait pu prospérer sans un réseau institutionnel favorable et l'université française se prête, on le sait, à ces coquetteries. Pour parler du marxisme rue d'Ulm, ou à Nanterre, ou à Vincennes, il était difficile, alors, de ne pas montrer patte blanche. Les Éditions de Minuit accueillent les textes de recherche appliquée tandis que la collection « Théorie », fondée en 1965 par Althusser chez Maspero, publie les travaux historiques et épistémologiques. Le feuillet d'information, inséré dans les exemplaires de cette dernière collection à partir de 1973, nous instruit sur le genre de critique qui intéresse les auteurs : « Quand une critique est sérieuse et honnête, quand elle est le fait d'un lecteur qui essaie lui aussi d'être marxiste, qui essaie lui aussi de devenir communiste, elle rend vraiment service. » Pourtant, on vient de lire plus haut la déclaration suivante : « Car le marxisme n'est pas une religion où il suffit d'adhérer à un petit nombre de dogmes bien présentés, et de répéter la prière quotidienne. » Voilà des gens qui manquent singulièrement d'humour, entre autres choses.

L'althussérisme, c'est une mode qui s'est prise au sérieux. Son essoufflement s'explique moins par les pressions externes d'une conjoncture défavorable que par une fatigue narcissique : il est retombé dans le sommeil dogmatique du marxisme français que les premiers textes entendaient secouer (« Aujourd'hui »). Cette doctrine a été victime de la mode dont elle avait profité. Qu'on n'y voie pas une donnée accessoire. Pour les contemporains, en effet, le rapport aux constellations théoriques dominantes ne se vit pas dans la même sérénité que la lecture des textes stratifiés dans la distance historique (et par là également obscurcis, mais d'une autre manière). La « réussite » d'une trame théorique est souvent déroutante. Le malaise que produisent ses grands inquisiteurs, ses chantres et ses épigones est d'autant plus inquiétant lorsqu'il indique vaguement une source vive à repérer, laquelle se prêterait ou non à cette dérive vers le dérisoire. Nietzsche, englué dans les gloses hégéliennes, développe une réaction d'allergie permanente à l'hégélianisme, à toute mode et au rapport pédagogique. Mais faut-il être intempestif à tout prix ?

Le climat étouffant dont on tente ici de rendre compte n'est évidemment pas un élément philosophique. Si l'on veut identifier un interlocuteur philosophique potentiel dans ce décor, il faut procéder par objectivation. Pour ramasser un bilan provisoire, on pourrait dire qu'au départ, Althusser pose la science marxiste comme visée totalisante et universaliste, en quoi il est fidèle à Marx. L'althussérisme, en tant que mode, a fait glisser ce discours vers le totalitarisme intellectuel. Au sommet de cette euphorie, nous nous trouvons devant une figure sophistiquée du discours unitaire : celui du parti et de sa ligne « correcte ». C'est là un phénomène socio-littéraire tout à fait distinct de l'esprit qui anime l'école de Francfort, par exemple. Ce sont les attitudes et non les contenus qui caractérisent une mode intellectuelle. Deux pôles rassembleraient les traits de celle-ci : terrorisme et dogmatisme.

Terrorisme d'abord, qui oblitère la question de la validation des discours dans les divers marxismes de l'après-guerre. Hors de Cornu, point de salut. Sur le plan des communications externes, tout autre discours est frappé d'interdit et d'aveuglement coupable. Ses questions sont jugées

irrecevables. C'est l'ère du mépris et du procès d'intention. Par pouvoir déclaratoire, les althussériens disqualifient les adversaires en distribuant les étiquettes infamantes. Ils se disent eux-mêmes liés à une option partisane précise et devant toute objection philosophique, ils invoquent le complot perfide contre leur projet politique. Ils dressent d'ailleurs aimablement leur propre *Syllabus* dans le feuillet déjà mentionné (et que l'on traite ici comme signe) : « *Théorie* a ainsi attaqué et démasqué l'Humanisme théorique et l'Économisme (le couple Économisme-Humanisme est la base de toute l'idéologie bourgeoise), l'évolutionnisme, l'historicisme, le positivisme, l'idéalisme juridique, littéraire, ethnologique, scientifique, etc. . . ». On remarquera que la liste des thèses hérétiques reste ouverte et que les majuscules distinguent les péchés mortels des véniels. Un lecteur étranger qui se limiterait au corpus althussérien ne pourrait se douter qu'on pensait aussi, en France, hors de ce cercle, car ces textes ne citent pas, ne respirent pas, ne vivent pas. C'est particulièrement frappant d'une pensée qui s'affiche comme dialectique.

Dogmatisme ensuite : ce faisceau de discours qui s'auto-alimentent et s'encensent mutuellement a graduellement perdu le sentiment de la résistance du réel (où qu'on le situe) par rapport à l'élaboration spéculative. Par pouvoir postulatoire, l'althussérisme s'est engagé sur la pente stérile d'une certaine intellectualité occidentale. On y décèle facilement la volonté d'assujettir l'univers à la lumière crue de la raison, à l'ordre naïf du système, à la transparence rassurante de la scientificité. Depuis que Rousseau a constaté la faillite définitive de toute norme transcendante (pour paraphraser Sebag), le discours français de la modernité se heurte à l'impossibilité de construire une représentation du monde aérée, laïque et qui tolérerait le paradoxe. Seuls quelques esprits « littéraires » tels Diderot ou Valéry ont pu tenir ce pari. De toute évidence, l'althussérisme n'exprime pas cette forme de maturité. Son dogmatisme fait fond sur les écrits marxistes comme sur un roc. On en discute l'exégèse, certes, mais dans un cadre inconditionnel où leur secret, le fameux « noyau rationnel », constitue l'évidence première. Le maître Althusser a lui-même un maître à penser. La question n'est pas de savoir *ce* qu'il faut lire mais bien de dire *comment* il faut le lire. Les interventions

et objections qui enfreignent cette contrainte référentielle perdent toute pertinence pour les althussériens. De plus, le facteur d'adhésion à un parti politique identifié renforce le dogmatisme au niveau des communications internes. L'unanimité est requise des adeptes au nom de la raison pratique : toute dissidence pourrait compromettre la lutte dont la doctrine est un instrument. D'ailleurs, les premières attaques venues de l'intérieur du club sont des règlements de compte à ce niveau : n'étant qu'un révisionniste bourgeois, Althusser se tromperait sur la révolution et la bonne manière de la servir (Rancière, *La leçon d'Althusser*, 1974) ; ou encore, le trotskisme de la quatrième Internationale serait la ligne révolutionnaire correcte capable de dénoncer les erreurs marxistes-léninistes (collectif *Contre Althusser*, 1974). Quiconque a lu ces ouvrages trouvera le ton du présent texte mesuré et même académique. . . Il reste que l'althussérisme a effectivement joué du chantage à la mauvaise conscience. En se plaçant sous un impératif catégorique, il a enlevé tout intérêt philosophique aux débats de l'époque.

On voit maintenant en quoi le portrait de cette arrogance, aujourd'hui démodée, était nécessaire. La désacralisation du maître, un peu de distance, beaucoup de résistances objectives ont vaincu l'optimisme des jours fastes. Mais nous devons nous rappeler que la rhétorique parisienne a atteint le Québec à retardement, comme il se doit ; son écho pourrait s'y prolonger un peu. C'est surtout l'école, en tant qu'appareil idéologique d'État, qui a fasciné nos althussériens locaux. En 1973, Claude Escande nous donnait, dans *Les classes sociales au cegep*, une dissertation orthodoxe, bourrée de Bourdieu et cie, chargée de tableaux quantitatifs, mais complètement dépourvue de réflexion critique sur les concepts empruntés et sur leur pertinence. Un degré au-dessous, les émules des émules s'agitent encore. En effet, les récents documents issus des centrales syndicales d'enseignants que sont la F.N.E.Q. — C.S.N. et la C.E.Q. reflètent encore la lumière d'astres éteints. Ainsi *Les enjeux d'un livre orange* (1979) et la critique publiée l'hiver dernier par la C.E.Q., portant sur le document ministériel *Un projet éducatif*, répètent purement et simplement les généralités moralisatrices de *L'école au service de la classe*

dominante et de *École et luttes de classes au Québec* (1974). En 77, la F.N.E.Q. en donnait un décalque dans *L'école publique mise en question*. On n'y trouve aucune analyse, aucune proposition opératoire, aucune définition de la spécificité des institutions scolaires dans la société québécoise. Ce sont des manifestes populistes qui appellent à la révolution en empruntant des slogans importés. On a les althussériens qu'on peut. . . Et que dire du recours à Althusser dans l'écriture tourmentée de Bernard Labrousse (*L'idéologie dominée*, 1978) ? Il est étrange que son projet, intéressant en soi, de faire droit, par une articulation théorique, aux expressions d'une « spécificité culturelle étouffée » s'écrive en contrepoint de la doctrine althussérienne. Le bon élève manifeste une déférence constante au maître qu'il faudrait excuser de n'avoir pas assez pressenti, assez senti, assez saisi le rôle positif de l'enracinement culturel. Que diable Labrousse allait-il faire dans cette galère ? De fait, le modèle althussérien oblitère tout souci culturel. Pour trouver un écho à ce type de préoccupation dans la tradition marxiste, il eût fallu s'adresser à Rosa Luxembourg ou à Gramsci. Mais il est encore plus efficace de lire Fernand Dumont. De toute manière, même ici, les jours maigres sont arrivés et il faut s'en réjouir. Il devient enfin possible d'interroger une entreprise significative en lui rendant ses proportions et en la situant, parmi d'autres, sur le terrain philosophique de la recherche d'une intelligibilité.

II. PAR DELÀ LE BRUIT : L'INTÉRÊT PHILOSOPHIQUE D'UNE RELECTURE ET D'UNE LECTURE

Il faut maintenant tenter de prendre la mesure de la contribution apportée par la théorie d'Althusser à l'histoire du marxisme et à l'épistémologie. On sait que dès l'article « Sur le jeune Marx » (*La Pensée*, 1961), le projet global est en place (reformulation dans « Aujourd'hui », 1965). Il n'a jamais varié.

- Primo : l'enjeu. C'est la mise à jour du marxisme français, resté scandaleusement romantique et arriéré par rapport aux recherches européennes. Pour la réussite du projet révolutionnaire, il est nécessaire de dépasser le marxisme vulgaire ou doxologique par la théorie.

● *Secundo* : la méthode. C'est le retour au texte de Marx pour en faire une lecture symptômale permettant d'en rendre explicite le contenu latent, encore inaperçu. Althusser choisit la ligne scientifique contre la ligne éthique, affirmant qu'il suit en cela le cheminement du texte lui-même. À première vue, il apparaît que les deux registres s'entrecroisent dans le corpus marxien ; déjà, la fin du dix-neuvième siècle a vu des affrontements entre les deux interprétations, en Autriche, en Allemagne et en Russie. Pour sa part, Althusser donne priorité à l'éclaircissement d'une ambiguïté qui a par ailleurs servi l'expansion pratique de la doctrine de Marx. Il procède d'abord à une répartition chronologique des œuvres selon la séquence idéologie/science, situant la coupure en 1845, comme chacun sait. Il opère ensuite une hiérarchisation, posant la science marxienne comme discours de la maturité, achevé, autonome et surtout novateur. C'est d'une science normative qu'il s'agit. Par cette double intervention, Althusser borne le marxisme scientifique à un nombre limité de sources et lui assure une cohérence effectivement plus stricte.

● *Tertio* : le programme. L'entreprise s'inscrit d'emblée dans une visée programmatique cumulative dont les étapes sont ainsi définies : d'abord circonscrire le concept de science par un retour/recours à Marx et quelques emprunts à la psychanalyse ; élaborer ensuite la science de l'idéologie pour démasquer l'illusion coupable et dissoudre avec elle les faux problèmes qui encombrant l'horizon du champ théorique ; enfin, se tourner vers l'objet privilégié de la pratique scientifique : l'histoire, ce « continent histoire » encore inexploré.

À ce jour, la démarche d'Althusser n'a pas atteint le terme de la seconde étape. Or, les deux premières ont le statut de prolégomènes à toute science future. La science marxiste comme telle reste donc à construire. Rien ne donne à penser que cette immense tâche sera effectivement réalisée dans les années à venir. S'agit-il d'une impossibilité théorique ou d'un passage au purgatoire ?

S'il est évident qu'Althusser n'est pas Hegel et que sa *Grande Logique* n'a pas encore été écrite, il reste que nous avons déjà une sorte d'homologue de la *Phénoménologie de l'esprit*. Le parallèle n'est pas gratuit : dans les deux cas, c'est l'anthropo-

logie du sujet intentionnel que l'on fait éclater, chez Hegel pour la dépasser, chez Althusser pour l'écarter. Dans ce travail de sape, l'écriture fragmentée d'Althusser a apporté une contribution considérable aux recherches de l'après-guerre. Que l'on soit ou non marxiste, il faut compter avec le progrès réalisé dans la connaissance de la thématique marxienne grâce à la tribune de la rue d'Ulm. Il est pourtant impossible d'accepter l'affirmation d'« Aujourd'hui » (préface à *Pour Marx*, 1967) selon laquelle les intellectuels français auraient paresseusement négligé les textes marxistes, se contentant d'enseigner un Marx hégélien ou un Marx husserlien. C'est un signe que le Paris des années soixante a continué d'ignorer la province et s'est ainsi privé de ressources fort riches. On pense, entre autres, aux travaux remarquables et suivis du Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et Marx, rattaché à l'Université de Poitiers et dirigé par Jacques D'Hondt.

Cette réserve faite, il y a l'intérêt et l'originalité des articles historiques et du décodage du *Capital* (dont la facture collective pratique une grille unique). C'est sur cette matière que la catégorie de problématique, empruntée à Martin, montre le mieux son efficace opératoire. En effet, Althusser scrute un certain dix-neuvième siècle en y établissant des réseaux clairs, lesquels sont eux-mêmes rapportés à leurs sources respectives dans la pensée des Lumières. Sa recherche suit ici les seules trajectoires de sens qui entrent dans l'instauration de la modernité. La répartition des attaches marxiennes renouvelle les questions autant que les réponses : le lecteur est entraîné dans une expérience dont l'audace rappelle la rencontre de Heidegger avec Kant, la naïveté détachée en moins. Mais ici, ce sont surtout les arêtes du discours « relu » qui sont jugées porteuses de signification et amplifiées avec vigueur. La périodisation des écrits et manuscrits marxistes peut être contestée et elle l'a été ; cependant elle garde sa qualité historique éminemment érudite et rigoureuse. Peut-être le « cloisonnisme » pesant de cette systématisation masque-t-il quelque peu la fluidité de l'écriture de Marx. Car, est-il vraiment pertinent de vouloir prouver que l'inachèvement du *Capital* répond à une nécessité épistémologique interne ? Il reste que l'ensemble des résultats ouvre une voie et

qu'on ne pourra plus employer dorénavant la notion d'aliénation à toutes les sauces, par exemple.

D'autre part, Althusser a cherché à se donner des instruments plus fins que ses prédécesseurs. Les plus intéressants, parce que les mieux maîtrisés et les plus féconds, pourraient bien être les idées de formation sociale, de problématique, de champ et de dominance, ainsi que la décision de réserver le terme de « notion » pour désigner les contenus idéologiques, celui de « catégorie » pour ceux de la philosophie et celui de « concept » pour les contenus scientifiques. L'auteur y gagne beaucoup en lisibilité. Quant à déterminer ce qui, dans cette écriture inégale, ressortit à l'emprunt ponctuel, à l'influence osmotique plus ou moins contrôlée ou à l'appropriation active, ce serait l'objet d'une autre étude. Pour des raisons qu'on exposera plus loin, le lexique structuraliste soulève des problèmes de cohérence dont certains avaient déjà été reconnus par Sebag, dès 1964 (dans le cadre non spécifique de la tradition marxiste, il est vrai). Ces problèmes, Althusser ne les a pas résolus. Ils restent donc à l'ordre du jour. Le recours au lexique psychanalytique est encore plus délicat puisqu'Althusser emprunte non à Freud mais à son collègue Lacan : ce détour s'apparente donc partiellement à la difficulté précédente. Le jeu des « transferts » lacaniens a été circonscrit avec précision dans une étude de Dufour (*Culture et langage*, 1973). Sauf pour quelques incidences sur l'idéologie, on ne s'engagera pas dans cette direction au cours des présentes réflexions car cette question déborde largement le terrain épistémologique auquel on entend limiter cette enquête. Et comme notre objet est la thèse centrale de l'opposition science/idéologie, voyons sur quelle topologie de la conscience celle-ci se pose.

III. LES FONDEMENTS DE L'OPPOSITION SCIENCE/IDÉOLOGIE

Althusser est marxiste. Or sa thématique est tout entière inscrite dans le champ symbolique, c'est-à-dire dans l'ordre du reflet, de l'effet, du dérivé, du déterminé. Le cadre général du matérialisme est certes verbalement posé et le déterminant économique constamment évoqué/invoqué. Mais il n'est nulle

part analysé. Les rapports de cause à effet ne peuvent pas être contrôlés, vu le choix de l'objet. Nous aurons donc une science sans lois. Dans ce discours, le modèle ne se déploie jamais dans l'ordre réel qu'il postule, soit du déterminant matériel au déterminé idéal. Pour emprunter les catégories d'Aristote, les articulations du texte suivent les contours de l'ordre épistémologique sans qu'un ordre ontologique y soit terme à terme opposé. Le premier membre de l'équation est volontairement isolé par une sorte d'*épochè* indéfiniment prolongée. C'est que l'auteur se ménage explicitement un lieu transcendantal d'où il pense les conditions de possibilité d'un appareil conceptuel invulnérable à la sournoise déraison. Cette position du discours, suspendu au-dessus de la mêlée, lui a valu les accusations de kantisme et de théoricisme, venant de marxistes traditionnels tels Rancière, Vincent ou Mandel.

Il y a effectivement deux problèmes ici. D'abord, en dehors des trois instances économique, sociale et idéologique, quel est le statut de cette « pratique différentielle à caractère théorique » qu'est la science ? Et en quel sens peut-on aujourd'hui parler de LA science ? Cela rappelle le problème des hypostases chez Plotin où il faudrait décider si la matière constitue objectivement une quatrième hypostase innommable . . . On voit où les objections du marxisme doxologique veulent en venir : il n'y a pas de lieu neutre ; les motifs méthodologiques ne font qu'aggraver ce cas d'illusion idéaliste ; c'est une forme vulgaire de l'idéologie universitaire. Second problème : tant que l'instance économique n'a pas été développée par des enquêtes, quantifications et vérifications expérimentales capables de circonscrire avec exactitude la situation objective contemporaine, quelles garanties de validité offre cette science à laquelle manque le facteur décisif de rectification ? En attendant, il est impossible de préciser ce que la robotisation des usines de montage japonaises ou la réévaluation des réserves pétrolières algériennes changent dans les idéologies particulières. Quels seraient exactement les vices réactionnaires qui provoqueraient les égarements des ouvriers polonais, dans leur lutte contre le parti communiste ? Autrement dit, il n'est pas évident qu'on puisse formuler une « vérité concrète » en faisant la science des superstructures

avant celle des infrastructures. De par les objets qu'elle choisit, l'écriture d'Althusser produit un colosse aux pieds d'argile. L'entreprise de Jacques Attali est indéniablement plus fidèle à Marx : en s'attaquant à la crise économique, ce dernier revient à une objectivité mesurable et opposable aux représentations.

Après avoir souligné quelques-unes des difficultés fondationnelles liées au lieu d'où parle cette voix, nous changeons d'échelle pour examiner les fondements plus immédiats de la corrélation entre idéologie et science. Ces fondements, il faut les chercher au niveau de deux autres couples de notions. On trouve d'abord les corrélatifs imaginaire/réel qui véhiculent une surprenante psychologie des facultés, de type classique ; en conséquence, la conception des corrélatifs erreur/vérité chez Althusser demeure tout aussi étrangère à la pensée dialectique. Commençons par le premier couplage. La position et le rôle de l'imaginaire commandent le système. Quoiqu'aucun chapitre n'y soit consacré, l'imaginaire est partout apparenté au même manque : illusion, aveuglement, résistance, irréalité, bref dérèglement des fonctions cognitives débouchant sur le néant. Althusser assume que c'est une faculté tournée vers le corps et ses intérêts (Pascal) et qu'elle se déchaîne quand la volonté outrepassa la finitude de l'entendement (Descartes). Il nous le confirme en faisant de la raison la seule faculté qui ait prise sur le réel, tandis que la « folle du logis » menace sans cesse de faire irruption dans le délire passionnel. À ce compte, la conscience mythique des cultures archaïques ne serait même pas pré-conscience mais seulement imposture et chaos, muthos résistant indûment aux justes prétentions du logos. (Que diable Labrousse allait-il faire dans cette galère ?). Ce n'est pas forcer le texte d'Althusser que d'y repérer une telle polarisation. Bien entendu, les intérêts douteux qui sous-tendent et alimentent l'imaginaire sont ici des intérêts de classe. Toutefois, l'usurpateur a bel et bien reçu le sceau cartésien. Ici, l'imaginaire est « conçu comme un système de représentations qui sépare un *sujet* de la *vérité* » (c'est Rancière qui souligne en 1969, dans « Pour mémoire ») Comment ne pas regretter qu'Althusser ait aussi peu retenu de ses lectures bachelardiennes ? Le concept de coupure épistémologique se trouve fort dépaysé dans cette psychologie tributaire du dix-septième siècle.

Or, la seconde corrélation amplifie la première et confirme le rationalisme primaire qu'elle faisait entrevoir. Quelle est, en effet, la conception de l'opposition erreur/vérité dans la pensée classique ? On y postule, comme chacun sait, que la vérité est accessible. La conscience est capable d'une appréhension pure de l'être. Il y a une seule conscience vraie, universelle et normative, mais diverses consciences fausses, dont la fausseté est déraison. Inutile de s'attarder à l'inconsistance de l'opinion ou du préjugé, sur lesquels le doute exerce une prise dissolvante : le savoir cartésien, sitôt élaboré, les supprime sans en laisser de trace théorique. L'erreur, l'apparaître, la surface, le relatif, le singulier n'ont pas même la densité nécessaire au maintien d'une tension de paradoxe. Car la catégorie de l'erreur, qui les subsume tous, désigne un mirage ou un rêve (au sens pré-freudien, évidemment.). Pure fiction, l'erreur est définie, ou plutôt contre-définie comme l'effet transitoire d'un hasard dont il n'y a rien à dire : il n'y a pas de science des ombres. Il est clair qu'au début de la modernité, l'erreur appartient encore au registre du non-être. Et si on le rappelle ici, c'est qu'en dépit d'un lexique nouveau, le discours d'Althusser opère, dans la plupart des cas, selon ces vieilles catégories ontologiques qu'il reproche à ses adversaires d'utiliser. Sans autre forme de procès, l'opinion est devenue la culture, tandis que le préjugé s'appelle l'idéologie, comme le remarque Dumont (*Les idéologies*, 1974). Parce qu'elle éclaire les rapports entre science et idéologie, nous retenons cette quête nostalgique d'un autre *Discours de la méthode*, réalisant l'idéal de la transparence rationnelle dans l'expression d'une vérité - adéquation. C'est là le paradigme qui régit l'idée de la science althusserienne. Toutefois, le discours n'est pas homogène sur ce point ; nous traiterons plus loin les motifs mineurs qui s'en démarquent et l'impossible « articulation » du tout.

Autre problème fondationnel : le rôle de la thèse matérialiste, car cette vérité - adéquation doit encore dire à quoi elle s'égale. Contrairement à la problématique de Marx, celle d'Althusser n'a pas besoin d'un postulat matérialiste pour se déployer. Elle y a pourtant fréquemment recours, mais c'est d'une manière qu'on ne peut qualifier autrement que d'opportuniste. En fait, l'affirmation du primat de l'être sur la pensée

n'intervient que sous deux formes, également gratuites et autoritaires : d'abord comme argument visant à disqualifier la conscience (et singulièrement, celle du lecteur sceptique) ; ensuite, comme double fond dans un réductivisme facile : l'instance économique sert de crypte où sont reléguées la question des origines aussi bien que toutes les données dont la grille d'Althusser ne peut rendre compte.

Considérons le premier cas. En prenant appui sur un matérialisme abstrait, Althusser polarise le champ symbolique vécu autour de la notion de conscience fausse. Le décret *primus* positionne le poids ontologique de telle façon que le décret *secundus* puisse frapper tout le reste d'irréalité naïve. Le matérialisme élimine le hasard de cette irréalité : l'erreur est déterminée, prévisible, déductible d'un état matériel du système qui en est comme le fond nouménal. Mais ce discours est-il vraiment aussi kantien qu'on l'a agressivement relevé ? Nous pensons qu'à certains égards, le recours au matérialisme le couperait plutôt de la fécondité de la révolution copernicienne. Chez Kant, en effet, la décentration de la connaissance n'est pas le symétrique d'un processus de déréalisation. C'est l'inverse : l'écart entre l'ordre nouménal et celui du phénomène permet au travail constructif de s'exercer : cet écart s'interprète comme la condition de possibilité du discours vrai. L'autonomie normative de la subjectivité kantienne fonde la libération des formes, désormais détachées de tout asservissement référentiel univoque à la métaphysique. C'est en donnant la formule de ce changement d'axes que Kant lève l'obstacle majeur à l'émergence de l'épistémologie comme discipline distincte de la psychologie de la connaissance. Pour Althusser, au contraire, l'écart doit être annulé (si l'on excepte provisoirement quelques paragraphes qui tiennent un autre langage). Il ne devrait pas y avoir de distance, et s'il y en a une, c'est qu'elle est produite par une distorsion de l'instance économique. Cet intervalle surdéterminé entre la conscience et le réel c'est précisément le champ idéologique, dans le modèle althussérien. C'est dire que la conscience phénoménale représente, par un jeu fantasmatique de présence/absence, la contrefaçon d'un noumène sur lequel la théorie juste aura la décence de se régler. On le voit, ce pseudo-kantisme n'est pas

assez agnostique : il n'admet pas l'obscurité d'une raison qui échapperait à la prise théorique de l'entendement : on voit que le rôle du postulat matérialiste consiste à poser l'invincibilité de la pratique scientifique, à ce premier niveau.

Le paradoxe ne s'arrête pas ici ; ses conséquences compromettent la cohérence globale du modèle. En effet, dans l'entreprise de dissolution radicale de toute subjectivité, les modalités du discours althussérien se trouvent à exclure les contenus que la dialectique est censée dépasser en les conservant. La démarche perd alors son moteur, en quelque sorte. Historiquement, il y a une première déperdition du multiple entre Hegel et Marx. Ce que Hegel entend par « culture » (dont l'homologue althussérien serait la « problématique ») c'est la séquence des phases d'aliénation qui diffracte les progrès temporels du savoir en une multiplicité de facettes symboliques. Dans l'optique qui nous intéresse ici, la *Phénoménologie* détaille la positivité résistante et riche des formes, disséminées par l'historicité. Ces œuvres de l'esprit ne tombent pas sous le critère cartésien du vrai/faux. Il n'y a pas d'intérêt, selon Hegel, à les désavouer. Tout rationaliste qu'il soit, Hegel reconnaît *prima facie* la vérité de la religion, de l'art et de la philosophie. Vérité d'expression, où se lisent les créations et conquêtes successives du sens assigné à des mondes spécifiques. Il est clair que ces objets requièrent plus qu'une simple curiosité historique : ce sont les matériaux de la science hégélienne. Nonobstant le point de vue du savoir absolu, Hegel relit ce qu'Antigone répond à Créon pour ce qu'elle dit, autant que pour ce qu'elle ne dit pas. Or, chez Marx, la vis est serrée de plusieurs tours : l'effet se résorbe plus nettement dans la cause. Puisque la totalisation se fait à partir de la catégorie de travail, la production est élevée au statut d'événement réel. L'*autre* du réel, c'est le reflet. Il a encore pour Marx la consistance minimale de l'image dynamique. Althusser ferme le cercle. Sa lecture symptômale ne retient de Marx (et *a fortiori* de toute œuvre) que le non-dit, c'est-à-dire la science à faire en revenant au degré zéro de la subjectivité. Marxisme binaire plutôt que dialectique qui ne cherche pas le dépassement mais la régression vers une zone originnaire sûre (Auzias, *Clefs pour le structuralisme*, 1967), pré-œdipienne, pré-

idéologique. Faut-il comprendre : préhistorique ? Pour Althusser, tout se jouerait effectivement ailleurs. Car d'emblée, les superstructures de notre formation sociale sont déclarées malades de la peste. De proche en proche, la contamination a compromis tout le champ de la représentation. L'idéologie est non seulement politique, sociale et religieuse, elle est aussi militaire, juridique, pédagogique, économique, épistémologique, sexiste, socio-biologique, écologique, etc. sans parler des variétés internes au socialisme telles le gauchisme, le culte de la personnalité, l'humanisme socialiste. « Ils ne mouraient pas tous mais tous étaient frappés ». Ainsi tous les rapports de la conscience à ses objets seraient irrémédiablement pervers en même temps que dérisoires. Seule la science est capable de les débouter et de les remplacer par la pensée correcte. Seule elle peut départager la bonne conscience de la mauvaise. Finies, les médiations hégéliennes : la mutation s'opère par l'illumination d'une conversion postulatoire, accompagnée d'une amende honorable (et du ferme propos, sans doute). Étrange marxisme qui, d'un côté, en appelle au matérialisme pour démasquer les bévues, et de l'autre, s'en passe fort bien pour poser une science qui transcende l'histoire et la révolution. Le privilège théorique semble tenir de la « window-pane theory » implicite à toute rhétorique savante. C'est ce qu'ont récusé plusieurs critiques qui avaient d'abord accepté le cadre de ces recherches ; se sentant acculés au choix, ils sont retournés au marxisme orthodoxe d'où ils étaient venus. Cela ne va pas sans rechutes comme le démontre l'ouvrage de Laurin-Frenette, *Production de l'État et formes de la nation* (1978), dont les deux premiers chapitres dénoncent Althusser cependant que la suite reproduit la rhétorique de la reproduction.

L'autre difficulté que pose le recours à la thèse matérialiste dans l'écriture d'Althusser pourrait se nommer « généticisme », par où il ne fait qu'accentuer un problème du marxisme traditionnel : celui de la genèse des superstructures. Au fondement de l'opposition science/idéologie, il y a une opposition dans leur mode respectif de production. La science marxiste, en effet, échappe à la contamination par le privilège de la raison : elle est théorie de la problématique propre à une formation sociale et, de ce fait, hors du champ idéologique.

Tout le reste est superstructure, assignable à l'instance idéologique, elle-même produite selon les lois du matérialisme dialectique et donc déterminée par la lutte des classes. Althusser pratique, comme on le voit, un matérialisme sélectif. Mais là où celui-ci s'applique, il s'applique radicalement et sans pitié. Car toute erreur est suspecte : elle est d'abord mystification et alibi (au sens moral aussi bien que locatif). Sur le plan épistémologique, le modèle althussérien est hyper-réducteur, en dépit de la catégorie d'autonomie relative. Le seul champ autonome, en fait, est le *no man's land* de la théorie où prévaut l'ordre des compétences (« Problèmes étudiants », 1964). Et comment opère cette théorie ? Elle simplifie les diverses strates du vécu (singulier comme collectif) et escamote les lignes de l'irrationnel dans un modèle hypothético-déductif universaliste. Tout s'explique, en dernière instance, par la lutte des classes sur laquelle, pourtant, aucune analyse descriptive spécifique n'a été produite : il faut s'en remettre à Marx et à Lénine sur ce point capital et il se trouve justement qu'ils n'ont rien laissé de *scientifique* ni définitif sur le sujet (Aron, *La lutte de classes*, 1964). Qu'à cela ne tienne ! La science d'Althusser est tellement abstraite qu'elle réduit à la fois l'histoire, les sociétés, les représentations ainsi que les objections qu'on pourrait oser lui faire. Sur ce dernier point, les adversaires de la vraie foi sont rapidement classés par le Saint-Office : païens, hérétiques ou relaps. On en voit une démonstration dans ce que Rancière appelle trop poliment la « leçon d'orthodoxie » infligée à John Lewis et dont le ridicule est certainement le trait le plus saillant. Par exemple, si l'on objecte que la matérialité comme telle est absente de ce matérialisme, puisque l'*autre* de l'idéologie, ce n'est ni la matière, ni le rapport concret à la matière, mais bien une science économique, seconde, codifiée, homogène au champ de la représentation, ou, pire encore, une instance inconsciente, diffuse et fuyante (ce qui dispenserait le théoricien marxiste de compétence économique : il n'aurait plus qu'à pratiquer la psychanalyse . . .), on connaît d'avance la réponse : l'adversaire n'a pas bien compris le matérialisme correct. « La théorie donne sa propre répétition pour l'analyse de son objet. » (Rancière).

La maîtrise des modèles réducteurs n'a pas non plus fait de progrès scientifiques dans les textes d'Althusser ou de Badiou. C'est pourtant une question épistémologique intéressante en soi et certainement prioritaire pour assurer les fondements du marxisme. Il ne va pas de soi qu'un système de représentations symboliques est l'effet ou le produit d'une organisation empirique spécifique. Comment est conçue l'intersection entre les deux registres ? Faut-il s'en remettre à d'inconscients esprits-animaux dont les pouvoirs de détermination tiennent entièrement à la vertu d'un hypothétique trait d'union ? Mais ce n'est pas seulement dans la pratique réductiviste comme telle que la faiblesse théorique se manifeste. C'est dans l'oubli du fait fondamental suivant : la réduction est une opération intellectuelle de subordination logique et non d'abolition. Cette hiérarchisation ne supprime pas les distinctions et chevauchements entre les divers ordres d'expérience dont aucun déterminisme ne saurait rendre compte. En effet, le réel n'est pas « pliant » : ce sont les concepts qui constituent un modèle télescopique. Une fois le concept cartésien de paraffine élaboré, le chimiste, même aveugle, peut certes en parler scientifiquement ; le morceau de cire est néanmoins toujours sur la table, visible, et cela avant, pendant, comme après la démarche scientifique. Sa présence sensible n'est pas fictive, ni la perception spontanée que j'en ai, ni l'usage empirique que j'en fais. Un discours incarné exprimant les rapports de la conscience aux gens et aux choses n'est pas vide de sens ni pure mystification, comme en témoignent de récents essais sur le discours amoureux ou le regard du photographe (Barthes). Le réductivisme confortable et omnivore d'Althusser a choisi la disqualification radicale du vécu de la conscience. En conséquence, il se croit dispensé de considérer la simple collection des phénomènes de représentation. Il n'y a pas de place, dans le discours d'Althusser, pour une morphologie du champ symbolique ni pour les syntaxes régionales des idéologies et des cultures (Que diable Labrousse allait-il faire dans cette galère ?). On voudrait ici s'inscrire en faux contre cet immanentisme tranquille qui digère toute apparence. Il occulte le singulier, ses tensions et son ouverture permanente sur le désordre. L'instauration de ces deux ordres que sont la science (raison théorique) et l'idéologie (raison

pratique) n'a de sens que comme entreprise pour échapper à ce vertige et le tenir à distance. C'est pourquoi la pensée est autre chose qu'un luxe d'universitaire. Avec tout son moralisme infantile, Sartre oppose du moins l'existence à la structure ; pour Althusser, c'est le réel lui-même qui fournit immédiatement la structure et la théorie (Auzias, 67), qui *est* structure et théorie. Drôle de matérialisme, en vérité, et drôle de science qui n'a plus d'objet à élucider, s'étant enfermée en elle-même et niant le dehors comme on le faisait au jardin d'Épicure. À nos yeux, pour satisfaire aux exigences de la scientificité, il faudrait que soit *a priori* posé l'être de l'apparaître, c'est-à-dire la réalité, la vitalité et l'expressivité dynamique de la représentation « sauvage », à laquelle une relative autonomie ne suffit pas. Pour qu'il y ait discours scientifique, l'objet défini doit être cognitivement discernable et séparable des autres objets. Il faut identifier un effet autrement que comme un redoublement de sa cause. Althusser, épistémologue, n'a pas plus qu'un autre le droit de départager le vrai réel du faux réel ; la réduction totalitaire n'est pas un argument scientifique.

Nous avons examiné trois problèmes fondationnels : le statut de la science althussérienne, les notions corrélatives sous-jacentes à l'opposition science/idéologie et le recours au matérialisme. Les insuffisances théoriques relevées compromettent la cohérence de la thèse centrale dont nous verrons maintenant les termes.

IV. LA SCIENCE COMME STRATÉGIE CONTRE L'OFFENSIVE IDÉOLOGIQUE

Althusser, on le sait, a peu écrit. Même en comptant les polycopiés de Normale, la somme des pages n'approche pas le quart de l'œuvre de Bachelard ou de celle de Lacan. De plus, il n'a pas encore publié de somme développée où les articulations se montreraient ensemble, en ce qui concerne la première phase de son programme : l'élaboration du concept de théorie. Cela ne facilite pas l'étude de la seconde phase, la théorie de l'idéologie, qu'il faut chercher dans divers articles, préfaces et notes du traducteur. Elle est considérée comme la contribution majeure de l'auteur et c'est à elle qu'il doit sa célébrité. Nous

l'étudierons ici à partir de ses prétentions à la scientificité, en commençant par quelques remarques sur le contexte d'où cette théorie de l'idéologie a émergé et sur ce qu'elle doit aux sciences humaines qui lui servent d'horizon. Nous verrons quelles sont les règles qui gouvernent la construction de l'objet-idéologie dans ce discours.

En premier lieu, le contexte. On savait que, depuis Feuerbach, il n'y avait plus moyen de « faire » de l'anthropologie sans compter avec le discrédit de la conscience. On sait maintenant que le point de vue anthropologique lui-même a été liquidé, même dans la grille marxiste. Au début des années soixante, la gauche décrète que tout est politique. On découvre que Nietzsche, Freud et Reich sont d'abord des penseurs politiques. La politisation objective de tous les secteurs de la vie est disséquée par Marcuse, Deleuze, Morin, Habermas, Kuhn, Chomsky. Ce mal qui répand la terreur affecterait donc toute représentation et tout discours ; cette grande découverte aurait une portée historique rétroactive. On doit pourtant élever une objection élémentaire ici, dans la mesure où il y a une histoire de la place que la culture occidentale a assignée au politique. Fort étroite dans la représentation du Grec, elle s'est élargie à la Renaissance en corrélation avec la montée du phénomène urbain (Ellul). C'est la modernité qui a ouvert les vannes à l'invasion du privé par le socio-politique en produisant une image profane et acosmique de l'homme (Arendt). Cette image amplifie dans le champ symbolique l'appartenance à un groupe abstrait : plus les liens concrets, personnels et familiaux, vont se dissoudre, plus l'investissement dans le politique va les récupérer et déséquilibrer la représentation. Ainsi, la sphère du politique, telle que nous l'entendons aujourd'hui, n'est pas une donnée « objective », encore moins éternelle ; c'est un indice culturel récent et géographiquement limité. De plus, on n'a jamais établi que cette extension globalisante de la représentation du politique coïncide avec un accroissement de l'effectivité mesurable de l'action. Au contraire, il apparaît que l'action effective, individuelle ou collective, doit être conçue comme un invariant historique, comparable à la part de l'irrationnel. Il n'y a pas lieu de développer ici cet aperçu. Je voudrais seulement

montrer que le postulat « pan-politique » est loin d'aller de soi. Il n'explique rien et c'est plutôt lui qui appelle des explications. Or Althusser partage ce postulat commun aux discours marxistes : il compte comme évidence rationnelle ce qui est une évidence culturelle (plutôt que fausseté ou bévue). Quand on tient que tout est politique, il s'ensuit qu'on fait de la politicologie sans tenir compte des champs disciplinaires dont les frontières ne sont que des effets idéologiques consolidant le pouvoir des experts. Badiou ne nous dit-il pas qu'il faut démasquer l'épistémologie bourgeoise dominante ? (*Le concept de modèle*, 1972). L'impérialisme théâtral du politicologue s'octroie ainsi la propriété privée de l'idéologie.

C'est sur le terrain de ces luttes qu'Althusser poursuit ses recherches. Cela éclaire les conditions épistémologiques de la construction de l'objet-idéologie, dans son discours. Le repérage précis du phénomène a été négligé au profit d'une symptomatique de la fraude. Cette position implique que rien ne se joue dans l'idéologie. Elle n'est pas un lieu de lutte donc c'est un non-lieu. Alibi, disions-nous : en effet, tout se joue ailleurs et l'idéologie sert de diversion, masquant les forces en présence par un fantasme dont elle ne possède pas la clef. Il faut la combattre par la science marxiste qui a ici deux rôles : premièrement rectifier la conscience de la lutte en la déplaçant vers son objet réel ; deuxièmement donner la clef de la mystification/justification. En s'appuyant sur l'*autre* de l'idéologie qui est science des conflits, la raison rend compte de la rationalisation. On fait l'économie de la définition de l'objet en le traitant comme pure fonction de relais du pouvoir. La fonction pratico-sociale l'emporte sur l'aspect cognitif.

Il n'y a pas ici l'ombre de l'attention que Freud accorde à un rêve de son patient, en tant qu'élément porteur de sens intrinsèque, par exemple. La théorie de l'idéologie, sous sa forme achevée, affirme que « dans l'idéologie est donc représenté non pas le système des rapports réels qui gouvernent l'existence des individus, mais le rapport imaginaire de ces individus aux rapports réels sous lesquels ils vivent. » (*Idéologie et appareils idéologiques d'État*, 1970). Le fonctionnalisme est évident : la conscience idéologique est un effet des rapports de pouvoir. Or le pouvoir est maudit quand il est capitaliste et

bourgeois. L'intention éthique se substitue ici à la visée scientifique. L'appareil théorique renonce à la typologie, à la sémantique et à la logique des formes idéologiques pour se borner à montrer les intrigues souterraines et inavouables de la classe dominante avec le pouvoir. On connaît bien les épisodes dramatiques des rapports ambigus qu'entretiennent, *volens, nolens*, les intellectuels français avec le pouvoir politique (ou, plus exactement, avec l'image qu'ils s'en font.). Comme l'idéologie qu'Althusser cherche à circonscrire est celle-là même que ces intellectuels véhiculent, il introduit, dans la définition, des coefficients de valeur défensifs qui expriment la tension interne et la méfiance. En conséquence, la subjectivité n'a pas été traitée à la troisième personne : elle n'a pas été constituée en objet. L'opposition science/idéologie se bloque dans la dichotomie sacré/profane. Il s'ensuit que l'idéologie a d'abord été dite bourgeoise et dominante, mesquine et répressive, avant même d'être quelque chose. On ne sait pas encore ce qu'elle est, sinon qu'il faut la penser « sous le concept d'exploitation » (*Réponse à John Lewis*, 1973).

Certes, la définition est décisive : Althusser a le droit indiscutable de proposer la sienne. Et on tente ici d'en mesurer l'efficace opératoire. Le problème, c'est qu'il ne définit pas mais qu'il délimite : est idéologique ce qui n'est pas scientifique. « L'idéologie ici est pensée comme fourre-tout : on y met tout ce qui n'est ni science ni épistémologie » remarque Mikel Dufrenne (*Pour l'homme*, 1968). À propos d'idéologie, Claude Savary nous rappelait avec humour, lors du récent colloque de Trois-Rivières, que, selon Perelman, la philosophie est l'étude systématique des notions confuses. La science althussérienne semble avoir trouvé un moyen de s'en débarrasser tout en prétendant occuper tout le champ de la philosophie. C'est peut-être ce que les clients demandaient mais ce n'est pas assez pour satisfaire aux exigences minimales du discours scientifique. Contre toute attente (si l'on se fie à son programme), Althusser a bifurqué ici vers le marxisme doxologique le plus traditionnel. C'est que, pour objectiver rigoureusement la conscience idéologique, il eût fallu renoncer au cadre du matérialisme dialectique. Cette difficulté est fondamentale et donne la limite intellectuelle du marxisme présent et futur,

sans qu'il soit besoin d'être prophète. Revenons au modèle. L'idéalisme métaphysique des essences est radicalement incompatible avec la doctrine de Marx et d'Engels. Les concepts véritables sont nécessairement des *concepts critiques* : ils énoncent des rapports (c'est bien ce qu'Althusser dit de l'idéologie). La dialectique précise qu'il s'agit de rapports de contradiction. Le matérialisme limite les contradictions réelles aux rapports de forces antagonistes générés par la production industrielle, pour une formation sociale capitaliste avancée. L'idéologie est un instrument de l'exploitation exercée par la classe dominante. Le seul référent objectif du concept critique d'idéologie c'est la classe (ce que reprend Althusser). On le voit, la marge de liberté spéculative est mince. Pour rester marxiste, le discours d'Althusser doit pratiquer ce réductivisme fonctionnaliste. Cette série de contraintes a un double effet théorique : d'une part, ce discours ne peut rendre compte que du versant pragmatique (contenu social) du phénomène idéologique ; d'autre part, il doit affirmer que c'est le seul point de vue correct et qu'il est exhaustif.

Sur le plan épistémologique, donc, cette construction produit un objet à refouler, indéfinissable par des règles internes d'intelligibilité. Cet objet-idéologie est symptôme de manque, de défaut, de trou dans la quête de la vérité. On l'a construit pour en faire le procès et c'est de procès d'intention qu'il s'agit. Car la lutte des classes n'est pas innocente. Chez Althusser — et la tendance s'accroît d'un texte à l'autre — l'idéologie, c'est un vice dont on accuse son interlocuteur. C'est encore le JE et le TU qui en décident ; le ON impersonnel du discours scientifique n'a pas pu arbitrer ce combat, dont l'enjeu, tout compte fait, n'est pas un enjeu d'intelligibilité, mais bien de salut. Il s'agit essentiellement de sauver la vérité en sauvant la société. Rien ne vient élucider ces rapports douteux entre vérité et rédemption. Et chaque fois que de tels rapports ont été postulés dans la pensée occidentale (pythagorisme, méso-platonisme, scientisme, etc . . .) cela a coïncidé avec un temps faible sur le plan de la rigueur intellectuelle.

Je souligne que c'est à lui-même que j'oppose Althusser. Son projet explicite vise à sortir du marxisme vulgaire ou

doxologique, simple catéchisme de parti, par une science authentiquement marxiste, formalisée dans une pratique théorique transparente, s'élaborant sur le terrain où les sciences de l'homme définissent, décrivent, analysent, classent, expliquent et vérifient objectivement. Premièrement, il n'est pas sûr qu'il existe de telles sciences naturelles de l'homme. Deuxièmement, Althusser n'a pratiqué aucune de ces opérations. Il n'a pas réussi à construire une définition formelle du phénomène idéologique qui s'exprimerait dans une série d'artefacts linguistiques autonomes, par laquelle on pourrait procéder à des opérations. En essayant de tenir ensemble les impératifs formels de la scientificité et les impératifs catégoriques du parti communiste français, le discours althussérien véhicule (et diffère autant qu'il peut) la plus plate, la plus stérile, la moins dialectique des contradictions. Contradiction prévisible, au surplus. Il a fallu choisir : c'est le moralisme qui a prévalu. L'idéologie-relais de la lutte des classes prétend se déplacer vers le champ de la science. Dans son apologie naïve, Karsz nous en donne la formule : « Or, à relire Althusser aujourd'hui (1974), on s'aperçoit que *l'appel à la Théorie fonctionnait politiquement*. ». (Souligné dans le texte). D'un côté, l'idéologie dominante est mauvaise parce que bourgeoise ; elle renforce l'exploitation en imposant au dominé sa place dans l'appareil de production, par une contrainte indue. De l'autre côté, la science est bonne par son *intention* de libération du prolétariat. Encore Karsz : « Mettre l'accent sur l'aspect théorique de la politique, sur le besoin d'une théorie *fondée* pour une politique de classe *juste*. » (C'est encore le désarmant Karsz qui souligne.) C'est exactement ce qui fait problème, sur le plan épistémologique. Pour emprunter à Quine, nous dirons que la dimension formelle de l'idéologie est traitée par Althusser comme une fonction de l'empirie. Encore faut-il ajouter qu'il s'agit de l'empirie du sentiment moral de la justice. Nous sommes plus près de Sartre que les prémisses althussériennes le donnaient à penser. Pour le spectateur, l'intérêt de l'entreprise réside dans la démonstration des limites indépassables du modèle marxiste-léniniste dans sa version la plus « savante », c'est-à-dire la version théologique.

V. LA STRUCTURE : UN EMPRUNT INDIGESTE

Nous avons ignoré jusqu'ici un registre distinct dans lequel la théorie de l'idéologie s'exprime secondairement quoique d'une façon récurrente : le ton structural. Il présente, sans arriver à la fonder, la distinction entre l'instance idéologique et les idéologies spécifiques. On en trouve la formulation explicite en trois lieux principaux. Il s'agit de « Marxisme et humanisme » (1964), « Théorie, pratique théorique et formation théorique » (1965), ainsi que « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (1970). Sur la question de l'idéologie, le modèle dialectique examiné plus haut coexiste avec le modèle structural. Dans l'œuvre d'Althusser, ils ne se succèdent pas comme deux moments séparés par une coupure épistémologique. Cependant, le lecteur ne trouve pas la confrontation des positions ontologiques contradictoires (et d'ailleurs superflues, croyons-nous) qui y sont incompréhensiblement accentuées. Aucun des deux n'est renié ni relativisé en tant que logique régionale de l'autre.

Le recours à l'appareil structural constitue la grande nouveauté des travaux d'Althusser et leur a valu leur nom de marxisme épistémologique. Il a surtout servi à la lecture symptômale de Marx qui n'est pas visée ici. Comme chez Foucault, la pensée de la structure met l'anthropologie au ban du discours scientifique. Les termes de Quine s'inversent, par rapport au sens de l'argumentation matérialiste que nous venons de voir : dans la logique structurale, l'empirie est traitée comme une dimension du formel. La science s'isole et construit ses objets, sans avoir à fournir de lettres de créance, sans égard au vécu, en dehors et *en deçà* de l'idéologie. L'objet n'est pas à chercher ailleurs que dans sa définition. Le réel s'est donc déplacé sans s'en expliquer. Ce n'est peut-être pas là une question scientifique mais nous pensons qu'il faudrait en rendre raison au philosophe entêté. Car le décor épistémologique a changé. Tout n'est qu'ordre et discours : les infrastructures, la dialectique et la praxis ont disparu. Il n'y a plus de déterminisme, mais seulement « présence de la structure dans ses effets », ce qu'Althusser appelle causalité métonymique ou surdétermination. La logique structurale est un système clos. On ne voit plus un seul trait qui distingue ce discours marxiste

d'un idéalisme de la connaissance, se mouvant entre l'activité théorisante et ses concepts. Même la classique dénonciation de l'empirisme y est. On constate une sorte de transposition des motifs et moteurs concrets du matérialisme dialectique : la praxis, c'est la pratique théorique ; la fuyante nature, c'est le discours vrai ; la valeur, c'est la raison. Néanmoins, ce marxisme métaphorique ne reflète pas l'autre. La structure l'a dévitalisé en excluant toute considération de forces : lutte, résistance, conflit concret, domination, révolution, etc. ne peuvent être pensés par le langage structural. Ce dernier est construit pour les éviter et son efficace est ailleurs. Les problèmes de l'appropriation de l'emprunt sont rendus particulièrement épineux pour Althusser. Certains ont été signalés par Godelier, en 1966, (« Système, structure et contradiction dans *Le Capital* ») avec l'optimisme de celui qui croit que le travail commence. On voit aujourd'hui qu'il n'a pas été fait, et qu'il ne pouvait pas l'être. Pour ce qui concerne notre objet, la théorie de l'idéologie, l'incompatibilité est manifeste aux niveaux suivants.

1. À l'intérieur du modèle dialectique, Althusser a échoué dans la tâche qu'il s'était donnée : la formalisation de l'objet-idéologie. Ce qu'il demande à la structure, c'est la distanciation du regard scientifique permettant de dénouer les fils de la complicité sujet/objet. La structure l'accorde en abolissant le pôle sujet de l'objet-homme dont elle n'a pas besoin, sur le plan méthodologique. Le ON impersonnel structural n'est pas garanti autrement que par son succès dans un nombre limité de disciplines.

2. Il y a confusion sur le statut épistémologique de la structure elle-même. En effet, le raisonnement structural fournit des perspectives méthodologiques fécondes à la minéralogie, à la biologie et à la psychologie gestaltiste, par exemple. Dans ce cas, il s'agit de lectures d'une réalité donnée, extérieure au concept. La structure est devant le savant, comme système fini des transformations mesurables de ses éléments. Nous parlons d'une totalité observable, à découvrir et à reproduire formellement. Il n'en est pas de même en linguistique, ni en psychanalyse, ni en ethnologie. Ici, l'intuition structurale n'est rien d'autre que la règle d'intelligi-

bilité entièrement liée au discours scientifique qui l'invente et en élabore des modèles logico-mathématiques. Cette structure est une catégorie herméneutique telle qu'on peut la simuler par ordinateur mais non l'observer. La structure althusserienne est de cet ordre.

3. À quel titre cet être imaginaire peut-il commander une vérité rationnelle puisque, selon le découpage althusserien des facultés, toutes les élaborations imaginaires portent des distorsions anthropologiques qui marquent un stade pré-scientifique ? Le concept lui-même, où Derrida décèle la métaphore usée, n'est pas à l'abri de cette contamination. On voit l'incompatibilité des deux grilles. Encore une fois, où est la légitimité de cette science, comme absolu ? S'i l'imaginaire scientifique donne à penser (ce qu'il fait effectivement), pourquoi l'imaginaire idéologique ne le ferait-il pas aussi ? Rien n'interdirait, pensons-nous, d'aménager des degrés d'apport cognitif. Mais Althusser s'en tient au système binaire du noir/blanc. Comme Dufrenne le remarque, l'œuvre d'art, le slogan, le sentiment religieux se retrouvent dans le même sac.

4. Le pas décisif, Althusser le fait lorsqu'il durcit l'attitude méthodologique en ontologie. Cette fois, nous sommes dans le structuralisme. Le dernier mot sur l'être, c'est la pensée de la pensée, close sur elle-même dans une totalité théorique autosuffisante. Pour Althusser, la vérité de l'idéologie lui est immanente et contemporaine : c'est le concept latent qui attend d'être manifesté par la théorie. Nous avons, tout à l'heure, une première totalité, matérialiste et exclusive. En voici une seconde, idéaliste et tout aussi exclusive. Comment penser cet hiatus ? Dans *Le totémisme aujourd'hui* (1965), Lévi-Strauss, qu'Althusser suit dans son type de structuralisme, exprimait son « refus du primat du social sur l'intellect ». Dans l'écriture oscillatoire d'Althusser, l'axiome de Durkheim reste indécidable. Et s'il devait y avoir une quelconque « articulation », ce serait au prix des deux postulats ontologiques auxquels se substituerait la pluralité des rationalités issue du pluralisme méthodologique : éclectisme bourgeois, qu'Althusser n'oserait suggérer. On reste donc dans l'impasse.

5. Où est exactement l'efficace propre à la méthode structurale (qu'elle soit ou non promue au rang d'ontologie) ? C'est de restreindre le point de vue à la considération de connexions stables pour faire apparaître le principe d'ordre en abolissant l'événement. « Les systèmes sont construits contre ce qui arrive. » note Domenach à propos des structuralismes (*Esprit* 350, mai 1967). En tant qu'il surgit une seule fois, dans une situation unique, *un* événement ne peut être objet de science parce qu'il n'y a pas de science de l'individuel. Ce sont les relations abstraites, atemporelles, répétées qui constituent *le* fait scientifique en permettant de le relier aux autres faits. Or le programme althussérien se définit par sa visée ultime : donner la première théorie scientifique de l'histoire, ce que Marx a indiqué sans pouvoir s'en donner les moyens. Il se trouve que la méthode structurale est aveugle au registre historique. Le choix d'Althusser est ici peu pertinent. Il y a erreur sur l'instrument ou sur l'objet. La science harmonique ne donne pas la mélodie, pas plus que la science contrapuntique ne donne les lois harmoniques.

6. Il reste à examiner la distinction althussérienne entre les idéologies historiques et l'instance idéologique. Nous avons vu que le matérialisme dialectique parvient mal à rendre compte de l'émergence et de l'inertie des idéologies particulières, la même cause déterminant des effets symboliques différents. Il ne fournit pas l'équation déductive de l'interface matériel/symbolique. Le recours à la structure s'installe dans cet écart, à la suite de Lévi-Strauss. Le concept d'instance idéologique, tributaire du postulat structural dissout les liens de causalité. Ce terme d'instance a, lui aussi, une longue carrière puisqu'il apparaît chez Freud, dans *L'interprétation du rêve* (1900), comme synonyme de « système », avec une nuance de rigidité et d'autonomie plus nettes. Althusser pour sa part, l'emprunte, on l'a dit, à l'emprunteur Lacan qui l'a largement délesté de son énergie pour en faire une trame linguistique neutre. Le discours althussérien se montre à la fois laconique et répétitif sur le sens de cette entité : l'instance idéologique est identifiée au champ de la subjectivité. Elle est éternelle, coextensive au vécu des hommes et à la vie historique de toute formation sociale, même communiste. Ce n'est donc pas la

lutte des classes qui l'engendre (si l'on suit naïvement Althusser dans la fiction de la disparition des classes en régime socialiste). Certains commentateurs ont cru que, par ce biais, il réhabilitait en pratique l'idéologie puisqu'il en faisait une dimension générale essentielle à la vie collective. Il n'en est rien. On ne trouve pas un seul énoncé qui préciserait en quoi l'instance idéologique enrichit les individus ou crée un sens. Sa permanence est plutôt une fatalité, un malaise dans la civilisation qui corrompt définitivement le paramètre homme par la faute originelle de l'irrationnel. Nul ne peut ni ne pourra sortir de cette caverne sans passer par le baptême de la scientificité. Le plus étonnant, c'est l'absence de lien avec la révolution. Que peut signifier cette instance anhistorique dans le marxisme le plus élastique ? Dans son modèle matérialiste, Althusser nous impose de penser l'objet-idéologie sous le concept d'exploitation. Il est clair que l'objet-instance, lui, ne peut s'y prêter. Le modèle structural introduit-il un nouvel objet ? Ou s'agit-il du même auquel on s'adresse autrement ? Autre dilemme indécidable. Jusqu'à nouvel ordre, le discours althussérien pose l'instance idéologique au-dessus des idéologies particulières. Cette entité n'a pas de contraire ; elle n'est pas issue d'une contradiction ; elle n'est pas solidaire du dépérissement de l'État. Elle plane en un lieu suspect : celui que Marx assigne aux représentations idéologiques. Pour la fonder autrement, il faut sortir du marxisme (ce qui, après tout, ne serait pas un sacrilège. . .). Mais Althusser ne la fonde pas. Il s'affirme marxiste. Nous devrions nous satisfaire de quelques énoncés globaux sur les changements de niveaux et d'échelles. La production réelle est bien dans l'usine mais elle est aussi dans la théorie de la structure, laquelle n'a pas à se régler sur la première. Nous en concluons que les deux modèles ne sont pas articulables. De l'énergétique à la topique il y a solution de continuité.

Le lecteur jugera dans quelle mesure l'intention d'interroger la portée philosophique des thèses althussériennes se trouve remplie par nos questions. Jusqu'à ce point, notre démarche se voulait une critique interne du marxisme épistémologique comme contribution à la théorie de l'idéologie. Nous pensons avoir montré que, du réductivisme au scientisme, le problème

de la construction de l'objet se complique et qu'il y a lieu de le juger insurmontable tant qu'il sera posé dans un tel cadre hétérogène non maîtrisé. La théorie althussérienne juxtapose des éclaircissements semblables à ceux des fameux épicycles du *De revolutionibus* : la représentation copernicienne impliquait plus de règles, d'exceptions, d'aberrations et de dispersion que celle de Ptolémée qu'elle cherchait à unifier.

Le bilan que nos propos autorisent met en évidence la nostalgie de l'impossible totalité. Alors qu'Althusser cherche encore la science des sciences, Bachelard avait vu que l'épistémologie fragmente et disperse nécessairement. L'histoire lui a donné raison : les pratiques épistémologiques deviennent progressivement internes à chacune des sciences, comme le constate Piaget (*Logique et connaissance scientifique*, 1967). Les artistes eux-mêmes laissent de moins en moins à d'autres le soin de dire comment penser leur esthétique. Les sciences dites humaines constituent le cas extrême. Si elles se montrent réflexives, écrit Dumont, ce n'est pas signe d'immatrité, c'est plutôt que le souci épistémologique est partie intégrante de leur visée scientifique. Par là, elles inaugurent une rationalité distincte de celle des sciences exactes. (*Le lieu de l'homme*, 1968). L'entreprise d'Althusser le confirme par l'absurde et la démonstration n'était pas inutile.

VI. QUELQUES AVENUES POUR PENSER CE QUE L'ÉCRITURE ALTHUSSÉRIENNE OCCULTE

Sortons ici de l'assujettissement à tout impératif catégorique. En abordant le phénomène idéologique comme nœud des rapports concevables entre savoir et pouvoir, nous admettons, entre autres, la possibilité qu'il n'y ait pas d'articulation transparente entre eux. Il nous semble qu'en explorant le « versant positif » de la dimension idéologique, selon l'expression de Fernand Dumont, nous pourrions entrevoir une théorie plus équilibrée de la fonction symbolique, sans pour cela réhabiliter le préjugé. Plaçons-nous sur le terrain de la positivité, au sens où elle fait fond sur les données de l'expérience. À ce niveau, il faut renoncer à *commencer* par une théorie « critique » globale et s'attacher plutôt à élaborer un objet neutre, quitte à pratiquer une reprise critique ultérieure

pour équilibrer les rapports de sens et les rapports de forces à l'œuvre dans le champ idéologique. Ainsi, la tentation de l'empirisme peut être en partie contrôlée pendant que la charge de culpabilisation est mise entre parenthèses.

Il n'est pas inintéressant de rapprocher le champ idéologique du champ esthétique, par exemple, pour se donner un découpage opératoire. Dans les deux cas, il y a expérience indéniable quoique complexe et confuse. Dans les deux cas, on distingue, sans trop d'arbitraire, trois niveaux : une conscience travaillée par la norme et le désir, une production d'œuvres et aussi des inflexions, sous forme de résidus irréductibles, traversant des objets voués à une autre fonction. Pour illustrer ce dernier niveau, disons qu'il y a une qualité littéraire évidente dans la *Lettre sur les aveugles* de Diderot, comme il y a une qualité idéologique au *Dictionnaire philosophique* de Voltaire. La notion du beau n'est pas utile à une esthétique rigoureuse autrement que comme indice spatio-temporel ; la notion de vrai est tenue ici pour aussi peu éclairante dans la constitution d'une théorie de l'idéologie. Le fait que certains discours idéologiques prétendent à l'objectivité référentielle ne change rien à l'affaire. Les jeux mimétiques de la *quadratura* ou de l'hyper-réalisme n'ont jamais fait de la conformité au référent un critère esthétique fécond, bien au contraire. La perspective d'une « esthétique » du champ idéologique présente donc l'intérêt de surmonter l'opposition simpliste de l'être et de l'apparaître, pour se centrer sur l'être *de* l'apparaître, et en dégager la logique.

Le second niveau sera traité d'abord. C'est celui des œuvres. Il se prête directement à l'objectivation puisqu'on veut définir un type de discours. À ce stade, il n'est pas question de théorie mais seulement de description. Pour permettre de penser cet objet comme séparable de tout autre, l'étude scientifique doit considérer ce que le discours dit, c'est-à-dire son expressivité, ainsi que les procédés linguistiques par lesquels il le dit, c'est-à-dire sa rhétorique et sa stylistique. Les critères de la classification seront donc d'une part thématiques ou sémantiques et d'autre part formels ou syntaxiques. La consistance théorique de la définition est ici proportionnelle à la quantité et à la variété des données recueillies et traitées.

L'éventail des moyens est aussi large que celui de toute analyse linguistique : règles de validation, grammaire propositionnelle, énoncé illocutoire, discours performatif, etc. Un exercice de décodage original et spirituel a récemment élargi cette typologie dans *Le scandale du corps parlant, Don Juan avec Austin, ou la séduction en deux langues* (1980), de Shoshana Felman. Ce ne sont pas là les seules variables constitutives du discours idéologique. Cependant, nous croyons que toute approche qui fait l'économie de ces démarches taxonomiques s'avance dans la gratuité du non-dit sournois et pervers c'est-à-dire de l'invérifiable. La théorie « critique » en a donné un exemple. Le caractère décisive de la définition de l'objet-idéologie n'entraîne pas sa totale relativité. Ainsi, affirmer que les propositions du « livre blanc » sur la souveraineté-association peuvent et doivent être formellement confrontées avec celles du « livre beige » fédéraliste, sur un autre plan que celui de l'action politique réduite à des intérêts de classe, ce n'est pas opposer une autre définition à la première, c'est ouvrir un registre d'intelligibilité nécessaire à un concept critique encore à venir (sans que la nécessité soit réciproque).

Ce que l'on peut appeler sans abus « l'école de Trois-Rivières » (UQTR) se situe dans la perspective de cette positivité. On y admet la pluralité des lectures. Depuis 1975, ce groupe a constitué un répertoire des études et un inventaire des traitements visant les idéologies. Quatre directions sont retenues : sémiotique, pragmatique, anthropologique et occultation. Au colloque de l'automne dernier, Claude Savary estimait qu'il se dégage une tendance à dédramatiser le phénomène. Ce retour aux sources brise les exclusives du cercle dogmatique althussérien.

Mais revenons à l'examen de ce qu'Althusser rejette dans la géhenne de la fiction. Le premier niveau, celui de la conscience idéologique, ressortit au registre du vécu. Nous en proposons donc une interprétation anthropologique. Cela soulève évidemment plus de problèmes que la taxonomie des œuvres. Ici, le « versant positif » est pris dans le sens qualitatif où il s'oppose au versant négatif. Quels sont ces problèmes théoriques ? On l'a montré, Althusser pratique un

classement binaire rigide, où tout ce qui n'est pas science est idéologie cependant que l'idéologique est réductible au scientifique. Or il n'y a pas de science du vécu singulier pour les mêmes raisons qu'il n'y a pas de science de la parole, mais seulement une théorie du langage. La cause est entendue, le tragique se trouve évacué. Voilà comment Althusser dépasse le romantisme. On lui accorde que le savant a le choix d'un tel cadrage ; en contrepartie, il renonce à toute inférence métaphysique et laisse à d'autres le soin de parler autrement, sans pouvoir les disqualifier depuis l'intérieur de son discours. Mais un penseur n'est pas placé à cette intersection-là. Il travaille sur les déchets des activités scientifiques autant (ou plus) que sur leurs constructions. Il ne revendique pas pour autant le droit de parler n'importe comment de n'importe quoi, ni celui de s'acharner sur l'indicible. L'enjeu est de taille : c'est l'ancillarité de la philosophie. Althusser a choisi de l'étendre plus loin que Comte ou Wittgenstein, et pourtant ce credo ne va pas de soi. La question reste à débattre. Existe-t-il un lieu d'où je puisse tenir un discours rationnel qui ne coïncide ni avec la scientificité, ni avec la rationalisation ? S'agit-il vraiment de se faire réducteur ou d'être réduit ? (on pourrait y voir l'enfermement dans le rapport dominant-dominé.). Et d'ailleurs, faut-il exiger que ce soit tout ou rien, « to be or not to be » ? Autrement dit, un discours qui prendrait le risque de véhiculer le vécu aurait-il encore du sens (des sens ? un sens ?) s'il savait *a priori* ne pouvoir apporter qu'un degré limité d'élucidation ? Je pense qu'il faut répondre affirmativement et placer en exergue du discours philosophique le consentement à l'abandon de la transparence. Que le cogito soit épuisé, il n'y aura que les naïfs pour s'en surprendre aujourd'hui, tels les damnés de Dante, impressionnés par l'inscription, à la porte de l'enfer. À l'égard de l'optimisme althussérien, on peut pratiquer « l'ironie socratique, la terrible ironie socratique qui plonge dans l'inconfort et le désespoir ses vis-à-vis » (Ricœur, « Interrogation philosophique et engagement » in *Pourquoi la philosophie ?* 1968). Encore faudrait-il que le vis-à-vis eût des oreilles ! Peut-être alors entendrait-il les murmures de ce que ses thèses occultent. Car il n'est pas évident non plus que le lieu scientifique soit une forteresse pure et entièrement insonorisée. Il suffit de lire quinze pages de Képler dans le

texte pour s'en persuader définitivement et pour se demander comment on lira Althusser dans trois siècles et demi . . .

Comme on prouve le mouvement en marchant, voyons ce que donne à penser une déconstruction anthropologique de l'idéologie. Il n'est nullement besoin pour cela de définir « l'instance homme » comme auto-constituante, ni de la fermer sur l'intentionnel, la facticité, le volontaire ou l'éthique. Les multiples critiques adressées aux anthropologies de la nature humaine ont réglé leur compte à ces facilités. On propose seulement ici de considérer l'humain comme un ordre de fait en mouvement : un vecteur orienté sur une situation concrète, à la fois individuelle et collective. La conscience idéologique est présente au monde, non comme fait accompli mais bien en tant que procès, toujours en alerte. L'intention scientifique (réalité obscure mais elle aussi agissante) a oublié que le *lebenswelt* n'a pas de sens avant que la conscience n'en fonde un, ou le trouve (les options métaphysiques ne sont d'aucun intérêt ici). De ce point de vue, l'idéologie apparaît comme création lucide et nécessaire, au sens fort du terme. Par la médiation d'un imaginaire mobilisateur et séducteur, elle impose une cohésion au chaos. Elle donne la formulation explicite, totalisante et riche d'une appropriation du monde, affrontée à la durée historique. Cette appropriation n'est pas purement affective : en elle se chevauchent la contemplation et l'action. En effet, pour réussir, son emprise sur le monde doit être autant cognitive que pratique. (Ce sont précisément les deux paramètres que le difficile discours de "Solidarité" essaie de tenir ensemble, au jour le jour, en Pologne. Il lui faut improviser une connaissance de soi-même en situation, et la faire partager à un groupe muet sans compromettre la survivance économique et politique.) La conscience idéologique fournit le moyen de négocier sur le tas avec l'inconnu et le contingent. Par définition, elle suit la démarche concrète et syncrétique du *muthos* et non la ligne analytique du *logos*, ce qui n'empêche pas qu'elle ait sa logique régionale, au même titre que le mythe pur, dont Lévi-Strauss isole le système. Par exemple, lorsque l'homme renaissant surmonte sa dispersion mortelle et s'érige en sujet pensant, il se choisit, se reconnaît et se baptise lui-même, tout en rassemblant les hommes dans

les filets de l'intersubjectivité. Par là, il se donne une tâche autant qu'un nom : il force le passage du chaos au cosmos de la modernité. La conscience idéologique est toujours cosmogonique. Elle s'étudie comme organisation d'une « consonance cognitive » (Festinger, *A theory of cognitive Dissonance*, 57). L'impensé et l'intérêt y jouent certes un rôle, mais ils interviennent, à des degrés divers, dans toute élaboration symbolique, y compris celle du savoir scientifique, comme Bachelard l'a établi.

Ces quelques indications font voir la maladresse théorique d'Althusser. Poser l'ordre nécessaire du discours scientifique en contrepois de la cohésion contingente de l'idéologie, comme la théorique transcende l'anecdote, c'est oublier que la vérité scientifique décrit un univers inhabitable, selon l'expression de Dumont. L'idéologie produit la complicité et la familiarité avec un monde ; la science rompt avec le vécu et fragmente ce monde humanisé. Aucun « progrès » ne pourra substituer la seconde à la première. Lorsqu'Althusser reconnaît qu'il faut se résigner à l'éternité de l'idéologie, vu l'inachèvement de l'histoire, nous disons qu'on peut inverser le jugement de valeur : le mouvement historique développe la créativité des sociétés qui s'y trouvent engagées, de gré ou de force. Pour rendre compte des deux objets en équilibrant leur positivité respective, on peut utiliser la distinction entre *significance* et *meaning* (Ogden et Richards, 23) qui modernise les catégories épistémologiques d'Aristote. La connaissance apophantique n'est pas exhaustive, affirme le Grec ; à côté d'elle, il reste la connaissance gnomique. Notons que les deux expriment des fonctions cognitives, ce qui nous semble le fondement essentiel à assurer. Bien entendu, nous ne présentons pas ici une contre-théorie de l'idéologie. Il nous suffit d'en avoir fait un objet assez complexe, autonome et encombrant pour justifier qu'on lui accorde un traitement neutre. Les lectures que nous en avons suggérées dans cette première étape se résumeraient ainsi :

1. En tant que champ phénoménal : morphologie, sémantique et syntaxe ; structure à trois niveaux.
2. En tant que parole : psycho-linguistique des fonctions d'instauration et d'appropriation.

3. En tant que discours : rhétorique ; esthétique ; philosophie du langage (de type anglo-saxon).
4. En tant que conscience : analyse de la fonction pratique ; théorie de la consonance/dissonance cognitive ; théorie de la fonction symbolique.
5. En tant qu'impensé : psychanalyse ; épistémologie (au sens strict).

Il reste au moins deux facettes de l'objet à situer : d'une part, l'idéologie comme interprétation de l'événement, ce qui ressortit principalement à l'herméneutique et à la théorie de l'information, et, d'autre part, son statut d'opérateur dans la généralisation et dans la conviction du groupe, ce qui appelle la théorie des communications et la sociologie. Comment marquer ici les bornes du phénomène ? Peut-être en constatant que l'idéologie constitue l'axe dynamique de la représentation collective : ce qui la maintient en vie. Dans la sphère idéologique, en effet, se formulent une pluralité de réponses circonstancielles, adressées à soi et à autrui, devant l'interpellation de l'événement. C'est ce que Sebag appelle « l'urgence du vécu » au secours de laquelle nulle science ne se présente. On entend ici par événement un phénomène discernable dont la probabilité est faible dans un contexte donné. Le contexte, c'est le champ culturel ; l'événement est d'autant plus perturbateur qu'il est moins probable. L'événementiel comporte une échelle de mesure précise. Il apparaît que, dans le système du sens, l'idéologie opère activement le tri et la refonte nécessaires pour faire face, sans éclatement, à l'irruption de l'hétérogène. Première opération : identifier le nouveau en l'appropriant pour surmonter l'usure constitutive du temps et rester ainsi en prise sur la situation matérielle, sociale et symbolique. Il y a menace de sombrer dans la fascination de l'altérité. La Méduse ne peut être affrontée de face. Le discours idéologique exemplifie ici l'une des fonctions de la parole en ce qu'il doit muer une figure du tragique, aveugle, muette et inévitable, en une situation dramatique, balisée de responsables, de causes et d'obstacles pondérés, désormais livrés à l'intervention collective. Illusion si l'on veut, mais illusion indépassable : en ce sens, toute idéologie est activiste. Elle canalise une partie de la peur en énergie. Or un certain dix-neuvième siècle allemand et ses héritiers contemporains ne perçoivent que le versant

dramatique parce qu'ils définissent l'histoire comme un drame. Ce n'est pas le cas des Nietzsche, Scheler, Cassirer et Heidegger qui se sont attachés à l'étude du *muthos* comme à celle du *logos*. Cette opération d'assignation du sens se fait généralement par des approximations métaphoriques. S'il s'agissait d'une simple mécanique de récupération truquée, assimilant le même au même par une « fermeture » qu'Althusser oppose à l'« ouverture » de la science, l'idéologie dériverait rapidement vers la névrose obsessionnelle et suicidaire. Or, dès ce premier stade, le même événement suscite des formes idéologiques plurielles, comme autant de sondes ou de paris. Presque toutes échouent. C'est le degré de *pertinence* objective et subjective par rapport à l'événement qui détermine la légitimité de l'interprétation idéologique. Il est certain que l'autorité des institutions et le rang des locuteurs sont des facteurs qui infléchissent l'expérience subjective de cette pertinence. Les fameux appareils idéologiques d'État (là où il y a État) éclairent cette variable particulière. Seconde opération : l'idéologie effectue sur ce matériau une « mise en intrigue », pour emprunter hors contexte une expression de Ricoeur. L'interprétation est affectée de valeurs positives ou négatives en fonction d'une action collective à entreprendre, à poursuivre et à empêcher. C'est ainsi que l'idéologie la plus conservatrice est forcée de se tourner vers l'altérité pour la reconnaître et la nommer, même quand c'est pour la rejeter. Il se trouve que les intellectuels européens ont une fâcheuse tendance à amputer la sphère idéologique de toutes ces dimensions, pour ne voir que la justification conservatrice ; s'ils ont oublié que l'inauguration précède la justification, c'est qu'ils reflètent de vieilles sociétés encombrées par leurs produits et pauvres en projets. Mais revenons à notre mouton. L'idéologie légitime une action collective. C'est ici qu'apparaît le caractère relationnel de l'objet, lequel ne répond à sa définition que s'il est communiqué. L'efficacité de la communication est mesurable en termes de supports, de circuits et de rapports propositions/dispositions. Ce dernier paramètre est étudié à Trois-Rivières par Claude Panaccio. Les travaux d'Abraham Moles, entre autres, sont du plus haut intérêt en la matière. Les modèles de Mc Luhan pourraient également en enrichir la lecture (c'est bien le cas de le dire !).

Une précision d'importance s'impose concernant le tableau qui précède. Les deux opérations présentées séparément ne sont pas successives mais simultanées et investies l'une dans l'autre. L'agent interprète ce qu'il juge communicable et valorise ce qu'il perçoit. Dans l'ordre logique, la séquence semble être la suivante : détection de l'événement, prélèvement, transposition, organisation, généralisation et diffusion. Le résultat se présente comme une configuration complexe où rapports de sens et rapports de forces se trouvent soudés de manière à produire en engagement dont la précarité doit rester partiellement inconsciente. Ce qui est toujours visible, pourtant, c'est le coefficient de désordre inhérent à toute parole idéologique : il tient, d'une part, au chaos dont le contact imprime une trace persistante ; d'autre part, il surgit comme irruption de la nouveauté dans l'ordre du discours en place ; enfin, la pluralité conflictuelle de cette parole désorganise les réseaux de l'intersubjectivité. Sur ce terrain, il n'y a pas d'autre conscience à lui opposer. J'insiste : ce n'est pas que la fin justifie les moyens ; c'est qu'il n'y a pas d'autre moyen. Que l'idéologie puisse être jugée sur la qualité du projet qu'elle promeut, c'est une question séparée que nous n'abordons pas ici. (Le troisième niveau, celui de l'idéologie-infiltration, peut se penser à partir de là.)

Notre objectif ponctuel consistait à faire valoir les droits philosophiques d'une réflexion anthropologique ouverte. Nous croyons avoir justifié le jugement que nous portions en introduction, à savoir que, dans la théorie althusserienne de l'idéologie, le travail fondationnel et analytique est insuffisant. Résumons. Dans le cadre élargi que nous proposons, le corrélat objectif de l'idéologie, c'est l'événement, plus rigoureux que la notion passe-partout de classe. Lorsqu'elle est vivante, dans le sens où Éliade parle de mythe vivant, l'idéologie maintient le système des représentations ouvert sur la nouveauté. Elle se conçoit donc comme facteur de déséquilibre et d'entropie par rapport à la structure culturelle (que nous examinerons ensuite). On voit mieux en quoi le critère de pertinence est étranger à l'opposition vrai/faux. Cette entropie est à la mesure d'une double disjonction : disjonction de l'homogène pour intégrer l'événement par une prise toujours imparfaite et

disjonction du groupe en factions concurrentes quant à l'interprétation de l'événement (et non quant à leurs seuls intérêts). L'idéologie manifeste la puissance polysémique des formes symboliques et lorsqu'elle s'affaiblit, la prise d'intelligibilité et de digestion face à l'événement se relâche : c'est le procès de Galilée ou le récent document romain sur l'homosexualité. C'est aussi la défaite du référendum québécois sur la négociation d'un espace d'autonomie : l'instauration d'un statut collectif distinct n'a pas trouvé les formes, les images, les arguments ou les véhicules capables de l'articuler en projet suffisamment pertinent. La position rivale n'y est pas arrivée non plus.

Les premiers à avoir identifié les deux versants (fonctionnel et formel) du champ idéologique furent les sophistes. Ils s'étaient donné une épistémologie constructiviste parce qu'ils percevaient clairement qu'il fallait penser la brèche ouverte par la conscience de l'histoire dans le rempart de la forteresse mythique. C'est pourquoi ils posaient la question des rapports entre le réel et la représentation en termes de création plutôt qu'en termes de vérité/erreur (logique) ou vérité/mensonge (éthique). Une fois le fétichisme métaphysique abandonné, la visée critique peut apercevoir que méconnaître partiellement, c'est encore connaître et peut-être la seule manière de se reconnaître. Car préfigurer, configurer, transfigurer ne se réduisent pas à défigurer. En fin de compte, où est la figure originelle, sinon dans le faire poétique qui la représente ? Au-delà de la tradition, de la norme et de la science, les sophistes ont consciemment formulé une stratégie de la parole de ralliement, sur un terrain où elle est la seule praticable. Ils l'ont désacralisée. Ils ont assumé le tragique de la rupture tel celui qui plante sa tente au-dessus du vide et qui le sait, selon l'image de Henry Miller résumant Rimbaud. Il faudrait donc ménager un espace d'exception pour eux quand on affirme globalement, comme Derrida (congrès de Strasbourg, 1980), que la conception de l'imaginaire comme champ de production autonome n'est pas une question grecque. Le problème de la production d'une vérité consensuelle et sans attaches a été soulevé dans l'Antiquité. Et pour ce faire, la sophistique a dû couper le cordon ombilical entre l'agora et sa source nourricière transcendante. Elle fut violemment rejetée par la cité que son

discours voulait instituer de droit. Nul autre, avant Machiavel, ne s'engagea dans cette voie étroite que les légistes chinois avaient explorée contre le confucianisme. Le discours des sophistes impliquait donc une transgression sacrilège. Cette problématique inquiétante fut refoulée pour faire place à la vérité triomphante des idées. L'althussérisme refoule, lui aussi, et s'en justifie fort candidement en alléguant des raisons analogues. Il nous confirme par là que la laïcisation de la société est autrement plus complexe que celle de la nature. Nous pensons que son écriture n'y a pas contribué. Et nous préférons Alain lorsqu'il assure que « la philosophie commence avec l'irrespect. »

VII. POUR UNE THÉORIE DE LA FONCTION SYMBOLIQUE

L'ordre symbolique a ses raisons que la raison dialectique ne connaît pas, nous permettions-nous de dire en introduction. Sans nuance péjorative, Lévi-Strauss remarque que la dialectique est une pensée toujours constituante (*La pensée sauvage*, 1962). Nous pensons que c'est en quoi elle peut travailler efficacement à l'organisation théorique des facettes du champ idéologique, entendu comme axe dynamique de la représentation, en lisant les dissonances et les emboîtements de ses mouvements de dérive entropique. Cependant il y a trois conditions épistémologiques à la scientificité d'une lecture dialectique.

1. La première réside dans l'abandon radical de toute prétention ontologique. Les professions de foi confessant qu'en son fond (double ou triple fond), le réel est dialectique n'apportent qu'infirmité et encombrement dogmatiques.

2. Pour suivre les contours objectifs des contradictions qu'elle vise à articuler, la méthode dialectique doit travailler *a posteriori*. Car, par elle-même, elle ne construit pas d'objet, comme nous l'avons montré. Il faut donc que soient d'abord menées à leur terme les diverses analyses sectorielles qui appellent cette articulation, et il faut encore que leur positivité soit retenue plutôt qu'engloutie dans cette unité seconde. Marx illustre cet équilibre dans son rapport à la tradition idéaliste qu'il juge plus stimulante que le matérialisme mécaniste, l'un et l'autre étant considérés pour eux-mêmes.

3. La dialectique, comme toute méthode, doit poser en principe qu'elle apporte une intelligibilité spécifique, limitée et historiquement relativisable. Ce n'est pas là un constat d'échec mais plutôt ce qui reste de Hegel, de Marx et de Engels, une fois leurs interventions respectives sécularisées.

Althusser ne répond à aucune de ces conditions dans son recours à la dialectique. Il faudra attendre que les travaux analytiques de mesure et de vérification, tels ceux de l'école de Trois-Rivières, aient éclairé l'objet-idéologie pour pouvoir mieux saisir le rôle éventuel d'une ou de plusieurs dialectisations du champ idéologique.

Ainsi, non seulement la dichotomie science/idéologie ne peut rendre compte du statut différencié des discours qui composent une problématique, mais surtout elle annule toute possibilité de penser l'*autre* de l'idéologie ailleurs que dans la pratique théorique. Nous pensons que poser production contre production occulte la question de leur matrice que nous définirons non plus en termes de forces productives mais dans la perspective d'un lieu de procession logique du sens. Car le sens ne génère rien en dehors de lui-même. Il n'a pas d'effets. Il se dissémine en figures dont l'ensemble constitue la fonction symbolique. C'est à propos des rituels pratiqués dans les cas d'accouchement difficile chez les Cuna (rapportés par Lévi-Strauss) que Sebag délimite ainsi la sphère matricielle : « L'usage de la fonction symbolique se montre ici dans ce qu'il peut avoir d'exemplaire : structuration de contenus hétérogènes, imposition de formes à un donné qui semble d'abord rebelle à tout ordre, instauration d'un langage — c'est-à-dire d'un certain nombre de signifiants majeurs, à travers lesquels une expérience humaine acquiert valeur et permanence. » (*Marxisme et structuralisme*, 1964). Voilà mis en relation des vecteurs dynamiques et un axe statique, autrement dit l'anthropologique et le formel. Et ce nouveau cadrage nous permet de poser l'hypothèse que l'*autre* de l'idéologie serait la culture. L'intérêt premier d'une théorie de la fonction symbolique (non exclusive des autres discours) apparaît clairement face au problème qui nous occupe : elle permet l'ancrage du champ idéologique dans un ensemble cohérent où se trouve fondée sa pérennité, par contraste avec la gratuité de la thèse althussérienne sur l'éternité de l'instance idéologique.

Qu'appelle-t-on exactement le culturel ici ? Précisons d'abord que par culture, on n'entend pas « un contrat passé entre les créateurs et les consommateurs » (Barthes) ni un réseau d'asphyxiantes institutions toutes plus ou moins policières (Dubuffet). Il ne s'agit ni du musée, ni de *Paris-Match*, encore moins d'une cause idéologique introduite pour distraire les ouvriers de la lutte des classes, comme le suppose Lénine, dans sa correspondance avec Rosa Luxembourg sur le nationalisme polonais, ou encore, comme le pense un Charles Gagnon qui va répétant que la culture est l'opium des petits-bourgeois québécois. Pour simplifier, disons qu'on entend par culture un champ dont le corrélat est la communauté (et non la société). On désigne par là une aire déterminée de communication, régie par un code particulier d'échange des messages linguistiques et non linguistiques. Les messages eux-mêmes se donnent comme éléments observables : leur structure est connue par inférence logique, laquelle en déduit le réseau des formes intégratives qui cimente, sur le plan anthropologique, l'appartenance à la communauté. Nous tenons à distinguer d'emblée ce concept de culture de celui de civilisation. Ce dernier englobe plutôt, à l'horizontale, les élites et les objets policés de plusieurs cultures parentes, à l'échelle de vastes zones géographiques, telle la civilisation méditerranéenne. Élias a montré que le concept de culture s'est forgé pour exprimer la solidarité verticale dans la clôture sur une communauté unique (*La civilisation des mœurs*, 1939).

Il n'est pas inutile de s'arrêter brièvement à la construction de l'objet-culture pour l'opposer à ce que nous avons dit de l'objet-idéologie. En effet, le contraste est ici frappant entre les sciences de la société et les sciences de la culture. La « chance » épistémologique du phénomène culturel, c'est d'avoir été traité non par des politicologues et sociologues mais bien par des ethnographes, ethnologues et anthropologues non alignés, venant d'horizons aussi dépassionnés que peuvent l'être la géographie, la physique, la linguistique ou l'archéologie. Seuls les apports de l'histoire et de la psychanalyse véhiculaient de véritables controverses. Encore s'agissait-il de débats intellectuels et non d'angoisses salvitiques. On peut situer, en passant, quelques repères concrets. Dans le temps, la

mise en place se fait, en parallèle avec l'instauration du champ de la psychologie expérimentale allemande. Les deux mouvements sont portés par l'intention critique du positivisme dont ils bénéficient sur le plan méthodologique. C'est avec Tylor (1871) et Boas (1895) que se définit l'interprétation pluraliste des faits culturels. On parle désormais d'aires culturelles plutôt que de *LA* culture. De même, les écoles anglo-américaines qui s'organisent autour des années vingt, à travers des filiations et des ruptures méthodologiques, invoquent toutes le recours au fait plutôt qu'à la spéculation. C'est le cas des Frazer, Morgan, Mead, Sapir (auquel s'adjoint Barbeau, pendant son enseignement à Ottawa). En France, l'émergence est tardive, sans doute à cause de la répartition universitaire des champs disciplinaires. L'ethnologie doit se dégager d'abord d'une gangue métaphysique imposée par l'horizon philosophique ; elle doit ensuite rompre en visière avec les arguties de la « psychologie rationnelle » et de la théorie sociologique, toutes deux enfermées dans l'enseignement de la philosophie-omniscience. Les travaux de Lévy-Bruhl en donnent une image exemplaire : l'itinéraire qu'ils empruntent conduit de l'éthique (*La morale et la science des mœurs*, 1903) à la possibilité de l'approche scientifique (autocritique des *Carnets* posthumes, 49). L'obstacle épistémologique résidait dans la notion de « mentalité » où Lévy-Bruhl décèle finalement le décalque de l'âme, sans trop savoir comment le dépasser.

Mais dans tous les cas, l'objet-culture a d'abord été perçu comme le propre d'un autre groupe plutôt que péché originel du chercheur. D'où résistance, altérité et distance. À mesure qu'échouaient les tentatives d'assignation de ces systèmes à l'enfance de nos propres cultures ou à la périphérie d'une nature humaine universelle, l'ethnologue s'est rendu à l'évidence de ce qu'il éprouvait directement : l'irréductibilité de la culturalité. Ce constat met en cause l'unité du système d'intuitions où se meuvent ces autres radicalement autres, telle la certitude de répétition ou de réitération qui gouverne toute *weltanschauung* archaïque, dont la vérification factuelle constante renforce l'évidence. Car l'appréhension de la preuve dépend, elle aussi, de l'appréhension du donné. « Devant une société encore vivante et fidèle à sa tradition, le choc est si fort qu'il déconcerte. » (*Tristes tropiques*, 1955). C'est l'exotisme de

l'Inuit, du Montagnais, du Bororo ou du Bambara. Exotisme expérientiel, qui croît en proportion de la fréquentation et dont Victor Segalen nous a laissé d'excellents témoignages. Expérience limite, où l'horizon recule du même pas que la démarche. L'analyse ne peut ni dissoudre ni discréditer la forme des représentations dont elle prend acte. Cette différence ne peut plus être pensée comme manque à combler, ni comme erreur à rectifier (telle que la percevaient les missionnaires européens du XVII^e en Amérique, dont il reste d'ailleurs quelques survivants défroqués). Une fois l'objet-culture constitué, l'ethnologue n'a rien à entreprendre, sinon de comprendre, — ni rien à changer, sinon lui-même et ses instruments de représentation. Il construit son poste de spectateur marginal, conscient d'être objet d'observation, et ce lieu offre au moins la condition de possibilité d'une scientificité. La « nouvelle ethnologie » des pirates de Parix VII a voulu politiser cette position en dénonçant son parasitisme. Ce mouvement voudrait substituer le dialogue à l'observation : « . . . ce langage de remplacement qu'on parle pour ne plus entendre le sien (celui de l'observé), pour ne pas *découvrir* le sien. » dit l'ethno-cinéaste Jean Monod. Cette bonne intention, inverse de celle d'Althusser, ne fait pas de la meilleure science car elle introduit l'illusion d'une autre transparence, concrète celle-là : « . . . perte de temps en explications pour faire *comprendre* ce qu'il ne s'agit que d'*entendre* . . . « comprendre » emmagasine, « entendre » tend vers ; celui qui comprend dispute, celui qui entend répond. » (« La mécouverte », in *Recherches amérindiennes au Québec* X.4, 81). Mais le plus traditionnel des ethnologues se situe plus près de l'étonnement philosophique que de la tranquille assurance althussérienne. Si cette science est inquiète, c'est qu'elle constate l'indice le plus net de la culturalité de son regard. Et ce regard fait d'abord (peut-être exclusivement ?) le tour de la circularité herméneutique par où il se trouve renvoyé à la réflexivité critique. En effet, en raison même de l'exclusion radicale qu'exerce *ipso facto* la différence d'une intersubjectivité matricielle à une autre, le discours ethnologique est contraint d'interroger ses modalités épistémologiques. C'est ainsi que surgit le déplacement signalé plus haut, à savoir que le souci épistémologique devient partie intégrante de chacune des

« sciences humaines ». Soyons plus précis. Le rationalisme occidental dicte depuis vingt-cinq siècles une grille d'intelligibilité conceptuelle comportant les oppositions binaires universel/singulier, nécessaire/contingent, éternel/transitoire, etc. qui sous-tendent le discours d'Althusser aussi bien que l'humanisme qu'il attaque. Or le corrélat objectif du concept de culture, la communauté, résiste à ces répartitions crispées sur les extrêmes. Pour penser à cette échelle, il faut définir un créneau stable et fini, situé entre le générique et l'individuel. On voit que la déconstruction précède ici la construction. De là — et de là seulement — une rationalité féconde peut assigner un sens à l'apparente gratuité des formes. L'arbitraire irrationnel de la norme se traduit alors en nécessité culturelle rigoureuse, à penser en dehors de toute référence à la fonction. Il est clair que l'instauration originaire de la Loi (au sens de norme) doit être traitée comme une opération axiomatique régissant un territoire logique. La Loi du logos en est une parmi d'autres qui lui sont contemporaines et équivalentes. Ce qui compte, c'est la permanence du code : elle opère l'homogénéisation d'un monde borné dans l'espace et le temps. C'est dans un tout autre sens qu'Althusser parle de changement d'échelle. À notre connaissance, les seuls travaux marxistes français sensibles à ce concept de borne sont les ouvrages conjoints de Lefebvre et Choay sur l'espace urbain et la place que s'y aménagent (ou non) les travailleurs immigrants : ils sont d'autant plus subversifs que leur matière est quotidienne et familière.

Autre trait qui garantit la qualité théorique de l'ethnologie : partout l'ethnographie des compilateurs a précédé le durcissement explicatif. Le nombre, la résistance et la diversité des faits a freiné le délire de systématisation et maintenu ouvert le débat entre les écoles. Un Éliade ou un Lévi-Strauss peuvent élaborer leur modèle sur le fondement d'un large inventaire accumulé avant eux, alors qu'Althusser théorise sur le vide documentaire. La force de cette typologie est dans sa neutralité, c'est-à-dire qu'elle reste remaniable selon les inflexions abstraites nouvelles qu'on veut lui donner.

Quelles sont les constatations du discours ethnologique qui intéressent notre hypothèse sur le culturel en tant qu'*autre*

de l'idéologique ? La première concerne la vie des formes : il faut la même quantité d'énergie pour conserver que pour innover. Nulle place pour le moralisme dans un tel cadre puisqu'il n'y a rien à défendre. Il y a des faits symboliques à enregistrer et une loi d'organisation à inférer, pour un espace variationnel borné. L'ethnologue reconnaît de droit la différence *archétypique*. On a renoncé à voir dans la culturalité l'apparaître trompeur d'une vérité universelle sous-jacente dont les cultures seraient les représentations plurielles. Par la médiation des concepts linguistiques, l'inutilité du référent nouménal s'est lentement imposée. Il restait donc des structures symboliques. Ni éternel, ni transitoire, le champ culturel se conçoit comme réseau d'évidences, classification et conservation anonymes des registres symboliques collectifs, structure cohérente de significations renvoyées l'une à l'autre dans un jeu de miroirs. Aucune conscience individuelle ne résume, à elle seule, ce répertoire clos, comme le remarque Dumont, car les figures qu'offre la rotation du kaléidoscope ne peuvent être épuisées par un seul regard. Il nous paraît donc établi que l'anthropologie ne peut suffire à en rendre compte, sous l'angle de la totalité. Le modèle structural reconstitue cette voix dont le vécu n'entend que l'écho. Comme structure, en effet, le culturel sert de frein grammatical là où l'idéologie forge, emprunte ou reçoit sans arrêt des éléments lexicaux nouveaux. À l'état brut, ces données ne sont pas encore des données culturelles, tel l'anglais « switch » avant que le Québécois n'en dérive, fort régulièrement, le verbe du premier groupe « switcher » . . . De toute manière, l'assimilation (ou l'« indigénation ») reste partielle car une aire culturelle n'est pas un lieu étanche. Il est plus exact de concevoir la structure comme gestalt intégrative. Elle garantit, quand elle est saine, cette condition d'« homme rapaillé », comme dit Miron, sans laquelle nul ne peut prendre le risque d'un projet. L'axe idéologique apparaît comme représentation constituante tandis que l'axe culturel se donne comme représentation constituée, à la fois source et résultante de la première selon des lois de rétroaction complexes et mal connues.

Cette question mérite quelques remarques indicatives. Jusqu'ici, les deux dimensions ont été juxtaposées plutôt qu'articulées. D'un côté, Piaget les pose, comme on le sait, en

succession chronologique indéfinie mais sans analyser la liaison conceptuelle. Genèse et structure sont pourtant toutes deux simultanément à l'œuvre dans le plus anodin des dialogues. D'un autre côté, Parsons a cherché le substrat commun à la pente structurale de la norme et à la pente fonctionnelle de la valeur. Or, l'entente qu'il a passée avec Kroeber pour répartir les tâches entre le structuralisme et l'anthropologie ressemble à un aveu d'échec (*Structure and Process in modern Societies*, 60). Enfin, le concept de coupure épistémologique nomme le problème plus qu'il ne le résout. Il nous paraît plus utile de chercher du côté des modèles qui postulent au moins la continuité du matériau. Prenons par exemple les trois fonctions attribuées au système politique chez Lavau. Il s'agit toujours de pouvoir, dans son modèle mais rien n'empêche d'essayer de les transférer dans la vie symbolique. Première fonction : légitimation - stabilisation (communauté, régime, autorités). C'est ce qu'assure la structure culturelle par rapport aux significations.

Seconde fonction : fonction de relève (propositions de changement, critique). Ce serait l'apport idéologique ouvrant sur le nouveau. La troisième, appelée fonction tribunicienne, par Lavau, serait la confrontation entre la règle et les exceptions. La réunion des trois laisse entrevoir ce qui empêche la courbe de se fermer en cercle mort, en la forçant à décrire lentement une spirale. En parallèle, les rapports entre la langue et la parole apportent la clef du potentiel/actuel pour éclairer la liaison. On pourrait dire que la parole conjugue et risque sa proposition personnelle orientée vers l'interlocuteur. Le savant parle à la troisième personne du singulier de l'indicatif ; le philosophe au conditionnel et à la première personne du singulier ; enfin l'idéologue, à la première personne du pluriel de l'impératif (plus ou moins explicite). Toutes ces paroles donnent à penser. À un autre niveau, la langue offre le verbe nu, à l'infinitif : c'est l'élément neutre, flottant, intemporel, impersonnel, abstrait. Comme pure forme, l'infinitif porte des possibles et reste disponible. Il est matrice d'un jeu réglé de conjugaison.

À l'échelle d'une communauté, donc, le champ culturel coïncide avec l'équation des règles qui ont toujours déjà

institué la possibilité de l'intelligibilité concrète et abstraite. Système autorégulateur, toujours conservateur, le champ culturel tend à la fermeture en ramenant l'autre au même pour que cet autre, devenu instrumental, se trouve connecté à l'ensemble. Cette intégration correspond au passage du contenu à la forme. La culture réalise ainsi la clôture et la sédimentation du monde symbolique pour en maintenir la lisibilité. Elle est le foyer qui assure l'homéostasie syntagmatique de la conscience collective et joue dans le sens d'une permanence maximale. Son rôle est conjonctif : d'une part, elle rassemble et classe toutes les significations compatibles autour des deux pôles majeurs que sont l'image de la nature et l'image de l'homme ; d'autre part, elle rassemble les consciences en les investissant du code commun. On voit ici qu'à l'entropie de l'idéologie la culture oppose la négentropie tautologique nécessaire à toute communication. Car il faut bien qu'il y ait un dictionnaire. Cette nécessité n'est exactement ni théorique ni pratique. Antérieure à toute catégorisation, c'est elle qui positionne le choix occidental de la séparation entre théorie et pratique. C'est elle encore qui règle ce qui est repéré sous le nom d'événement et que nous reconnaissons comme ouverture sur l'innovation tandis que l'archaïque y reconnaît la figure de son passé à revivre comme autrefois. Encore faut-il ajouter que le repérable renvoyant aux repères, le même donné n'a pas un statut événementiel dans toutes les aires culturelles. Ce qui est général, c'est le fait que l'événement, pour être repéré, doit pouvoir manifester la réactualisation d'un élément recessif de telle structure spécifique.

En amont de toutes les réponses, — et l'idéologie, comme la science, sont des réponses — les formes culturelles ont toujours déjà organisé le découpage des questions. Je le répète, celui qui réduit le cloisonnement des champs culturels à d'insignifiantes variantes de l'inertie folklorique est devenu culturellement insensible par saturation. Il a perdu de vue ce qui permet la vision et qu'une communauté intuitionne confusément dans l'expérience de la dépossession. Être né acadien, cajun, amérindien, québécois ou iranien peut-être, c'est vivre à divers degrés l'expérience d'un déséquilibre tragique : l'expérience innommable du « *Speak white* » que

Michèle Lalonde a fait passer du cri à l'incantation. Celle d'une identité collective menacée ; celle du brouillage des arêtes du sens le plus commun ; celle de l'ébranlement terrifiant des évidences essentielles à toute coïncidence, à toute perspective, à tout projet commun d'abord, individuel ensuite. Là où l'irruption massive de l'hétérogène n'est plus identifiable, dès lors qu'elle ne se heurte plus à une homogénéité capable de la démarquer, « l'homme agonique » (Miron) devient la proie livrée à la prolifération anarchique d'idéologies délirantes. C'est ce dont Labrousse voulait témoigner. Mais la science la plus correcte, la dramatisation prolétarienne la mieux scénarisée ne peuvent arrêter cette déréalisation irrémédiable du vécu. Dans ce cas, ce qui est atteint, ce sont les coordonnées de définition de la fonction symbolique, ses pôles et ses bornes. L'arbitraire et le chaos submergent alors la culture en dévoilant sa fragilité et sa précarité historique. On peut mesurer divers types et degrés de pathologie culturelle en raffinant le couple *genuine culture* / *sprurious culture* que l'on trouve chez Sapir. Mais il se ramènent tous à la figure de l'homme ivre : celui qui ne voit plus parce qu'il voit double. La correction des parallaxes ne vient plus superposer les deux images. Dysfonction symbolique, pourrait-on dire. La parole devient impossible. « Et voilà pourquoi votre fille est périphérique ! » ajoutons-nous avec cynisme. Dans ce Babel que de nos jours est un Babel de pacotille télévisée, ce double tragique n'est même plus décelable si ce n'est par quelques poètes.

* * *

Il s'est creusé un abîme entre l'althussérisme des années soixante, triomphaliste, logomachique et mécanique, portant dès le départ certains traits de sa décadence, et d'autre part, la difficile prise de parole par une gauche non européenne méfiante, inquiète et interrogative. Englués dans la déculturation, ces intellectuels sont peu nombreux à saisir que la construction d'une idéologie peut être une tâche et, dans certains cas, la plus urgente de toutes, si elle est encore possible. En reprenant à son compte le rationalisme sociologique de Durkheim, Althusser croit avoir fondé une prétendue scientificité d'où il pourrait dissoudre tout maléfice idéologi-

que. En fait, il nous tient un discours de croyant, avec toutes les violences que cela implique. Comme l'a noté Aron, il n'est pas sûr que la décision politique ait besoin de la dignité philosophique que le discours althusserien cherche à lui donner. La théorie laïque de l'idéologie reste à faire.

Département de philosophie
Collège de Rosemont

BIBLIOGRAPHIE

- ALTHUSSER, Louis, *Cours de philosophie pour les scientifiques*, ronéotypé, 1967, repris et remanié in *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Maspero, Paris, 1974.
- _____ « Idéologie et appareils idéologiques d'État », in *La Pensée*, no 151.
- _____ *Lénine et la philosophie*, Conférence à la Société française de philosophie, le 24 février 1968, Maspero, Paris, 1968.
- _____ *Lire Le capital*, en coll., 2 vol., Maspero, Paris, 1965 et 1968. (c'est cette dernière édition qui est citée.)
- _____ trad. et introd. de *Manifestes philosophiques de Feuerbach*, P.U.F., Paris, 1960.
- _____ « Matérialisme historique et matérialisme dialectique », in *Cahiers marxistes - léninistes* no 11.
- _____ *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1965.
- _____ « Problèmes étudiants », in *La Nouvelle Critique*, janvier 1964.
- _____ *Réponse à John Lewis*, Maspero, Paris, 1973.
- _____ « Sur la dialectique matérialiste », in *La pensée*, août 63.
- _____ « Sur la révolution culturelle », in *Cahiers marxistes - léninistes*, nos 13-14.
- LAGUEUX, Maurice, « L'usage abusif du rapport science/idéologie » in *Culture et langage*, collectif, HMH, Montréal, 1973.
- SAVARY, Claude, « Matérialisme historique et science de l'homme » in *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, Sofia, 1974.
- DUMONT, Fernand, *Les idéologies*, P.U.F., Paris, 1974.
- KARSZ, Saül, *Théorie et politique : Louis Althusser*, Fayard, Paris, 1974. Les passages cités se trouvent p. 18.
- ARON, Raymond, *D'une sainte famille à l'autre*, Gallimard, Paris, 1969.
- RANCIÈRE, Jacques, *La leçon d'Althusser*, Gallimard, Paris, 1974.
- BADIOU, Alain, « Le (re)commencement du matérialisme dialectique » in *Critique*, no 240.

- POULANTZAS, Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales*, Maspero, Paris, 1970.
- Contre Althusser*, collectif, U.G.E., Paris, 1974.
- LABROUSSE, Bernard, *De l'idéologie dominée*, Nouvelle optique, Montréal, 1978.
- SEBAG, Lucien, *Marxisme et structuralisme*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1964.
- DUFOUR, Michel, « Lacan et Althusser : une rencontre et des promesses » in *Culture et Langage*, collectif, HMH, Montréal, 1973.
- LAURIN-FRENETTE, Nicole, *Production de l'État et formes de la nation*, Nouvelle optique, Montréal, 1978.
- ARON, Raymond, *La lutte de classes*, Gallimard, Paris, 1964.
- AUZIAS, Jean-Marie, *Clefs pour le structuralisme*, Seghers, Paris, 1967.
- ELLUL, Jacques, *L'illusion politique*, Laffont, Paris, 1965.
- ARENDET, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, trad. Fradier, Calmann - Lévy, Paris, 1961.
- DUFRENNE, Mikel, *Pour l'homme*, Seuil, Paris, 1968.
- Esprit*, no 350. Les structuralismes
- FESTINGER, Leon, *A Theory of cognitive dissonance*, Row & Peterson, Evanston, Ill., 1957.
- OGDEN, C.K., RICHARDS, I.A., *The Meaning of Meaning*, Harcourt, Brace and Company, New York, 1923.

Hegel et la construction de l'État

Contribution à sa destruction

Pierre Gravel

Volume 9, numéro 1, avril 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203184ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203184ar>

[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

Gravel, P. (1982). Hegel et la construction de l'État : contribution à sa destruction. *Philosophiques*, 9 (1), 95–117. <https://doi.org/10.7202/203184ar>

Résumé de l'article

Le but de cet article est de montrer que la théorie hégélienne de l'État, telle que celle-ci est exposée dans la Philosophie du Droit, et plus particulièrement dans la troisième partie de cet ouvrage, est entièrement gouvernée par la théorie aristotélicienne de la métaphore. Pour constituer l'État selon la nécessité du concept, je dois donc « passer » de l'espèce au genre, de l'individu à l'État, pour terminer par une « déduction » politiquement inquiétante : du genre à l'espèce, du corps de l'État au « je veux » biologique et empirique d'une seule personne : le Prince.

HEGEL ET LA CONSTRUCTION DE L'ÉTAT

Contribution à sa destruction

par Pierre Gravel

RÉSUMÉ. Le but de cet article est de montrer que la théorie hégélienne de l'État, telle que celle-ci est exposée dans la *Philosophie du Droit*, et plus particulièrement dans la troisième partie de cet ouvrage, est entièrement gouvernée par la théorie aristotélicienne de la métaphore. Pour constituer l'État selon la nécessité du concept, je dois donc « passer » de l'espèce au genre, de l'individu à l'État, pour terminer par une « déduction » politiquement inquiétante : du genre à l'espèce, du corps de l'État au « je veux » biologique et empirique d'une seule personne : le Prince.

ABSTRACT. The main topic of this paper is to show that the hegelian theory of the State, as exposed in the *Philosophy of Right*, and more precisely in the third part of this work, is entirely governed by the aristotelician theory of the Metaphor. The State is necessarily built when I have accomplished a double travel : a) from the « species » to the « genus », from the individual to the State and b) from the genus — the body of the State, or the State as such a body — to the « species », the empirical and biological reality of one person : the Prince.

Pour saluer Claude Lefort

L'État n'est pas une œuvre d'art

La valeur réelle du courage en tant que disposition d'esprit réside dans le but final, vrai et absolu, dans la souveraineté de l'État. La réalité de ce but final, comme œuvre du courage, a pour médiation le sacrifice de la réalité personnelle (. . .) Ce principe a contribué à la découverte de l'arme à feu et ce n'est pas un hasard si l'invention de cette arme a changé l'aspect

purement personnel du courage en un aspect plus abstrait (. . .) L'arme à feu est la découverte de la mort générale, indifférente, impersonnelle, et ce qui pousse à donner la mort, c'est l'honneur national, non le désir de porter atteinte à un individu.

Autrement dit, l'individu est genre, mais il n'a sa réalité immanente universelle qu'en tant que genre prochain.

G.W.F. Hegel

La définition de l'État que nous trouvons au terme de la *Philosophie du Droit*, définition qui est d'ailleurs développée comme le terme de cette philosophie¹, est la suivante :

L'État est la réalité effective de l'Idée éthique — l'Esprit éthique en tant que volonté substantielle, révélée, claire à elle-même, qui se pense et se sait, qui exécute ce qu'elle sait et dans la mesure où elle le sait. Il a son existence immédiate dans les mœurs, son existence médiatisée dans la conscience de soi, dans le savoir et l'activité de l'individu, de même que, par sa conviction, l'individu possède sa liberté substantielle en lui (l'État) qui est son essence, son but et le produit de son activité².

Cette définition de l'État nous est uniquement donnée dans des termes qui peuvent servir à définir quelque chose comme une conscience de soi, l'État étant, au sens fort, cette conscience de soi. Et comme il s'agit là de ce qui aurait pu

* Une première version de ce texte a été présentée devant les membres d'un groupe de recherches sur les discours politiques et modèles de rationalité qui groupe des collègues professeurs et étudiants du Département de philosophie et du programme de littérature comparée de l'Université de Montréal. Qu'ils soient remerciés de ce « théâtre » qu'ainsi nous formons tous les uns pour les autres et de la critique conséquente qui s'y joue.

1. Cette remarque est importante, elle signifie que si le développement de l'Idée de l'État se présente comme le *résultat* de tout ce qui a précédé, ce résultat doit pouvoir lui-même être développé de manière à pouvoir agir comme *fondement*, et donc, comme ce qui est véritablement premier. Cf. sur cette question, la remarque de Hegel au paragraphe 256.
2. Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, ou *Droit Naturel et Science de l'État en Abrégé*, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1975, 352 pages, par. 257, p. 258. Nous renverrons toujours à cette édition, « oubliant » donc la traduction de A. Kaan, parue chez Gallimard en 1940, précédée pourtant d'une importante notice de J. Hyppolite. Pour faciliter les renvois, nous citerons toujours, toujours, non pas la page de l'édition Derathé, mais bien le paragraphe, en distinguant, lorsque ce sera le cas, entre le paragraphe lui-même, la remarque qu'y ajoute parfois Hegel et ce qui relève de ce qu'il est convenu d'appeler les additions. Et de celles-ci, nous ne retiendrons que celles de Édouard Gans. Rappelons que ce fut à travers les cours de Gans que Marx fut introduit à la *Philosophie du Droit* de Hegel. Pour la discussion de la fidélité ou de l'authenticité des additions relevées par Gans à l'occasion des cours de Hegel, nous ne pouvons que renvoyer à l'excellente présentation de Jean-Pierre Lefebvre de son édition de textes de Hegel publiée sous le titre de la *Société Civile Bourgeoise*. Paris, Maspero, 1975, 140 p.

désigner l'individu, la définition est immédiatement suivie d'un corollaire dans lequel l'État, très précisément comme « réalité effective de l'Idée éthique », se voit envisagé dans le rapport qu'il entretient avec la notion d'individu, ou, avec celle d'une conscience de soi particulière :

En tant que réalité effective de la volonté substantielle, réalité qu'il possède dans la conscience de soi particulière élevée à son universalité, l'État est le rationnel en soi et pour soi. Cette unité substantielle est but en soi, absolu et immobile, dans lequel la liberté atteint son droit le plus élevé, de même que ce but final possède le droit le plus élevé à l'égard des individus dont le devoir suprême est d'être membres de l'État³.

Cette définition et son corollaire nous mettent donc immédiatement en présence de ce qu'au sens aristotélicien il faut appeler une métaphore : soit l'application ou le transport à une chose d'un nom qui peut servir à en désigner une autre⁴, transport qui peut être effectué selon quatre modes principaux : du genre à l'espèce, de l'espèce au genre, de l'espèce à l'espèce, enfin, selon un rapport d'analogie. Indiquons par provision une limitation formelle qui est essentielle à cette définition de la métaphore : ayant le genre et l'espèce, Aristote ne dégage que trois types de transport, alors que quatre seraient formellement possibles : s'il est en effet métaphoriquement légitime, si la légitimité de la métaphore peut faire passer du genre à l'espèce, de l'espèce au genre ou de l'espèce à l'espèce, *rien n'est prévu pour appliquer à un genre ce qui peut convenir à un autre genre*. La raison fondamentale de cette limitation est la suivante : serait alors perdu l'élément même de la *ressemblance*, c'est-à-dire : ce qui assure la légitimité de la comparaison⁵. Dans les trois cas prévus par Aristote, en effet,

3. Hegel, *ibid.*, par. 258.

4. Aristote, *Poétique*, 1457 b.

5. Sur cette importante question, sur l'impossibilité, et même sur l'interdiction aristotélicienne, de pouvoir passer d'un genre à un autre, les textes principaux où cette interdiction est exposée sont : *Méta*, 28, 1024 b 15 ; 1, 4, 1055 a 6 et 1057 a, 26-28 ; *M.*, 9, 1085 a, 6-19 ; *Anal. Prior.* 1-30, 46 a 17 ; *Anal. Post.* 1-7 ; *Top.* VIII, 12, 162 b 7 ; *De Coelo*, 1-1, 268 a, 30 b 3. Il s'agit là d'une thèse fondamentale chez Aristote par laquelle se voit réaffirmée la position célèbre sur la multiplicité des sens de l'être et donc l'affirmation de leur irréductibilité. On sait également que c'est contre une telle position, que la philosophie moderne va se lever en proposant le projet de « *mathesis universalis* ». Ce « passage » d'un genre à un autre sera possible, par exemple, dans le cas de la géométrie analytique.

je demeure dans le genre, le transport ou l'application est fonction de la stabilité du genre. Le transport par analogie qui peut sembler excéder cette limitation lui demeure pourtant tout à fait extérieur, car dans ce dernier type de transport, je ne transporte rien qui appartienne en propre aux termes de la comparaison, je n'en transporte que l'élément formel ; en d'autres termes, c'est la relation elle-même qui identiquement se transporte dans l'indifférence complète des termes considérés.

* * *

I

Première constatation : pour Hegel, et des analogies certaines s'imposent ici avec la théorie platonicienne de la construction de l'État⁶, *l'État est une métaphore du second type*. Pour définir l'État, je « passe » par un processus réglé, cette régulation du processus étant le caractère systématique de la théorie⁷, de l'espèce au genre : est appliqué à l'État comme pour le définir ce qui aurait pu désigner l'individu. L'État est structuré *comme* ce que l'individu aurait pu ou dû être. L'État est quelque chose comme un soi relevé. Dans les termes de Hegel, l'État n'est défini que par les notions qui peuvent désigner quelque chose comme une conscience, ou plutôt un être conscient (Bewusstsein) articulé et fondé sur la fonction ou l'opération de la réflexivité — *selbst-Bewusstsein* ou *Bewusstsein von sich*. La définition de l'État, entendant par là la construction de cette définition, construction qui dans sa détermination est conforme au programme qu'annonçait le paragraphe 33⁸, est donc celle d'une métaphore, dans le langage de la métaphysique spéculative, ce qui constitue l'État est un passage. C'est à la nature de ce passage, à la construction de cette métaphore que nous nous intéresserons, et nous nous y intéresserons dans le comment de sa manifestation et dans l'unique but d'en proposer quelque chose comme une description.

6. Que nous avons tenté de développer dans un texte intitulé *Sparadrap in Philosophie et Littérature*. Bellarmin, Montréal, Paris, Tournai 1979, p. 15-52.

7. Hegel, *Phénoménologie*, cf. particulièrement tout le chapitre d'introduction sous le titre *La Science de l'Expérience de la Conscience*.

8. Hegel, *Philosophie du Droit*, t.c., toute la page 92.

Dans le rapport possible à la notion d'individu, la question que nous adresserons au texte de Hegel peut donc prendre trois formes : comment se fait-il, tout d'abord, que l'État soit (de) ce que l'individu ne peut être — s'il est bien vrai que quelque chose comme une « conscience de soi » lui appartienne ? Comment se fait-il, ensuite, que l'État soit (de) ce que l'individu lui-même doit transporter, ou doit prendre sur lui de transporter, s'il est bien vrai que l'État doive la médiation de son existence à « la conscience de soi de l'individu⁹ » ? Enfin, et de manière encore plus formelle, dans l'oubli de toute prédétermination par la visée d'un contenu, ou dans un écart stratégique quant à toute fixation sur un contenu¹⁰, nous demanderons purement et simplement comment se distribue un certain type de transport, car il se pourrait bien que sans référence privilégiée, nous n'assistions, dans la *Philosophie du Droit*, qu'à un auto-transport, au transport de quelque chose comme un soi qui ne serait pourtant lui-même, et de manière, il faut l'avouer, assez curieuse, qu'un tel transport, — nous ne serions alors pas très loin, quoique dans un sens assez différent, de ce que L. Althusser désignait sous le nom de « procès sans sujet »¹¹. Notre question viserait donc à *qualifier* cet étrange passage de l'individualité complètement résorbée à l'intérieur de ce qui est l'élément même de sa résorption¹². Il s'agit d'une question qui est tout à la fois théorique et descriptive, puisque si nous nous proposons de décrire le mouvement de cette métaphore, il n'en reste pas moins que pour Hegel, la nécessité de ce passage *est*, représente et accomplit la nécessité du concept. L'enjeu de cette lecture et manifester l'étrangeté inquiétante de ce qui entend se présenter sous le jour de la transparence même. L'État n'est pas évident, on peut tenter d'en manifester l'opacité, en mettant au jour quelques-uns des mécanismes qui entendent nous en imposer la nécessité.

9. *Ibid.*, par. 257.

10. Nous verrons l'importance de cette remarque plus bas, à propos du traitement, en particulier, du rapport de Hegel à la question de la religion.

11. Althusser, *Sur le Rapport de Marx à Hegel*, in *Hegel et la Pensée Moderne*. Ouvrage collectif, PUF 1970, p. 106.

12. Dans les termes de L. Althusser, cette formulation revient à la caractérisation de la Logique : « La science de l'Idée, c'est-à-dire l'exposition de son concept, le concept du procès d'aliénation sans sujet, autrement dit le concept du procès d'auto-aliénation qui n'est rien d'autre, considéré dans sa totalité, que l'Idée » (*Ibid.*, p. 108).

Or, ces mécanismes, on ne l'a pas encore, à notre avis, assez remarqué, consistent chez Hegel dans une application stricte de l'ensemble de la théorie aristotélicienne de la métaphore, c'est-à-dire dans une application stricte de la théorie aristotélicienne de l'application légitime, dont nous venons de voir une illustration. Les trois autres modes de transport sont également présumés et utilisés, qui plus est : ils constituent l'ossature théorique nécessaire à l'élévation de ce monstre le plus froid de tous les monstres froids (Nietzsche) : l'État.

Un seul rapport toutefois ne sera pas ici considéré et c'est le rapport, interne au genre, d'espèce à espèce. À cette limitation de notre étude, une raison fondamentale : ce rapport est particulièrement mis en relief dans les deux premières sections de la *Pb. D* qui portent respectivement sur la moralité abstraite et la société civile bourgeoise ; plus fondamentalement, c'est pour répondre au risque d'illimitation et d'insatisfaction théorique que représentent ces passages que la troisième section, la seule que nous interrogeons, est construite, et elle est construite par l'utilisation principale de deux types de métaphore, ceux qui permettent de passer de l'espèce au genre, et, par retour, du genre à l'espèce. Nous verrons enfin en cours de route que sera reprise la discussion sur la possibilité de pouvoir passer d'un genre à un autre genre, puisque la pure possibilité de ce passage est l'un des enjeux essentiels de la modernité.

II

Cette définition de l'État comme volonté consciente de soi, ou comme volonté qui est fonction de quelque chose comme une conscience de soi, qui est et agit conformément à ce qu'elle sait et comme elle le sait, etc., est immédiatement suivie d'une longue remarque, l'une des plus longues et des plus célèbres de cette troisième section¹³, qui, en posant le principe, essentiel à la doctrine, de la distinction de la société civile bourgeoise et de l'État¹⁴, a de fait pour but de séparer complètement l'État de tout ce qui pourrait relever de quelque

13. Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*. t.c., pp. 258 sq.

14. Pour la notion de Société civile bourgeoise, cf. la traduction de Lefebvre déjà citée.

chose comme une conscience de soi particulière, ou, de tout ce qui pourrait rappeler à l'individu que c'est en lui, c'est-à-dire par la médiation de son existence à lui comme individu que l'État doit son existence. Sur le plan du travail de la métaphore, de sa construction, il s'agit là d'un mouvement assez extraordinaire pour le souligner : l'État qui est structuré comme ce que l'individu aurait pu être, ce qu'il fut pour la philosophie classique, ne peut rien laisser subsister, chez l'individu, qui rappelle qu'il en est le transport :

Si l'on confond l'État avec la société civile et si on lui donne pour destination la tâche de veiller à la sûreté, d'assurer la protection de la propriété privée et de la liberté personnelle, c'est l'intérêt des individus comme tels qui est le but final en vue duquel ils se sont unis et il s'ensuit qu'il est laissé au bon vouloir de chacun de devenir membre de l'État. Mais l'État a un tout autre rapport avec l'individu ; étant donné que l'État est Esprit objectif, l'individu ne peut avoir lui-même de vérité, une existence objective et une vie éthique que s'il est membre de l'État¹⁵.

Les choses sont donc claires : l'État qui ne peut avoir l'individu, la satisfaction de ses besoins, la sûreté de sa propriété, etc., ni pour fondement, ni pour destination, n'a pourtant de sens que si c'est en lui que l'individu trouve la condition de sa *vérité*, de son *existence objective* et de sa *vie éthique*. Tous ces termes sont là, je le souligne, pour rappeler que l'une des tâches de la *Ph. D* par cette construction de l'État idéal est de proposer une véritable moralité moderne, c'est-à-dire : un dépassement de la sphère du privé, ou du devoir, vers quelque chose comme une réalité effective. L'État se présentant comme la possibilité de cette *traduction*.

S'il en est ainsi, si l'individu ne peut être au triple sens de la vérité, de l'existence objective et de la vie éthique que dans, par et à travers l'État, cela signifie que le problème est de penser l'*union* de l'individu à l'État, union qui est également celle des individus entre eux par l'État¹⁶. Un concept — qui est la notion-clef de tout l'ouvrage — se présente alors, et c'est celui de *volonté générale* : si l'État est (doit être) la forme substantielle de la volonté, celle-ci ne peut être que générale.

15. Hegel, *Ibid.*, par. 258, rem.

16. Ce double sens de l'union est essentiel au développement.

Hegel rendra hommage à Rousseau, mais en lui reprochant tout aussitôt de n'avoir conçu la volonté que « *sous la forme déterminée de la volonté individuelle*¹⁷ ».

À nouveau, je crois qu'il faut ici souligner : le contrat rousseauiste, le moment de la fusion ou de l'union des individualités qui est constitutive de l'État, a donc pour fondement ce que Hegel critique dans la confusion de la société civile bourgeoise et de l'État : « le libre arbitre des individus, leur opinion, leur consentement libre et implicite. Ce qui, par voie de conséquence logique, a pour résultat de détruire le divin existant en soi et pour soi, son autorité et sa majesté absolues¹⁸ ».

L'État, donc, qui ne peut être défini que dans les termes qui peuvent servir à désigner l'individu pleinement réalisé, ne peut absolument rien laisser subsister, chez l'individu, de ce qui sert, comme État, à le désigner en propre. En termes plus succincts : l'État est la propriété générale, mais séparée de l'individu.

Tel est le principe de cette longue remarque sur la séparation de l'État et de la Société civile bourgeoise. Si la possibilité était laissée que ce qui sert à désigner l'État soit appliqué à l'individu, cela aurait, pour Hegel, un double effet annihilant : détruire, tout d'abord, « le divin existant en soi et pour soi » qu'est l'Idée de l'État ; engendrer, ensuite, « ces abstractions qui nous ont offert le spectacle le plus prestigieux qu'il nous ait jamais été donné de contempler depuis que l'humanité existe : la tentative de recommencer entièrement la construction d'un État en détruisant tout ce qui existait, et, en s'appuyant sur la pensée afin de donner pour fondement à cet État ce que l'on supposait être rationnel¹⁹ ». Ce spectacle fut bien évidemment celui de la Révolution française, il faut ici souligner que dans sa présentation même il correspond trait pour trait à l'application stricte du motif essentiel du commencement cartésien que, sur le double plan théorique et pratique, Hegel ne cesse pourtant de louer²⁰.

17. Hegel, *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. Rappelons ce passage célèbre des *Leçons sur la Philosophie de L'Histoire*. Après avoir parlé de Bacon et de Böhme, Hegel écrit : « À proprement parler, c'est maintenant seulement

III

Pouvoir penser l'État comme divin, penser ce Dieu réel, séparé de toute transcendance et de toute contingence, présent, contracté sur soi et totalement exprimé²¹, cela implique, pour Hegel, qu'il faille revenir sur le problème de la séparation de l'État et de la religion. Et le problème qui est alors posé, outre celui de la réalisation effective de la métaphore stylistique — « il faut donc vénérer l'État comme un être divin-terrestre²² » —, met en jeu, dans sa particularité même, la conception générale de l'État, la possibilité de l'État comme puissance générique totale²³. À un double titre au moins, la religion est le même que l'État. L'État est structuré comme ce que la religion réclame et postule pour elle-même. Sur le plan de la construction technique de la métaphore, ce qui est en jeu par cette distinction de la religion et de l'État, c'est donc le *passage d'un genre à un autre*. Car comme l'État, la religion est union substantielle des individus dans la figure d'un seul corps, ensuite, et c'est pour Hegel l'aspect le plus important, elle n'a que l'Absolu, ou l'inconditionné pour seul fondement :

La religion a la vérité absolue pour contenu, et par suite, la forme la plus élevée de la disposition d'esprit lui appartient. En tant qu'intuition, sentiment, connaissance sous forme de représentation, ayant pour objet Dieu comme principe et cause infinie d'où tout dépend, la religion renferme l'exigence que tout soit également envisagé sous ce rapport et tire d'elle sa confirmation, sa justification, sa certitude. L'État et ses lois, comme les devoirs, obtiennent dans ce rapport (à Dieu) la garantie la plus haute et l'obligation la plus haute pour la conscience²⁴.

que nous en arrivons à la philosophie du monde moderne ; nous la ferons commencer par Descartes. Avec lui, nous entrons vraiment en une philosophie autonome, qui sait qu'elle vient de son propre chef de la raison et que la conscience de soi est un moment essentiel du vrai. Ici nous pouvons dire que nous sommes chez nous, et pouvons enfin, comme le navigateur après une longue randonnée sur une mer tumultueuse, crier : terre . . . En cette nouvelle période, c'est la pensée qui est le principe, c'est-à-dire la pensée qui prend son départ à partir d'elle-même ».

21. Le jeu de ces métaphores christo-théologiques prendra toute son importance plus bas.
22. Hegel, *Ibid.*, *add.* au par. 272.
23. C'est là, on le sait, ce qui, pour Adorno, par exemple, représente l'aspect proprement révolutionnaire de la pensée de Hegel, cf. Adorno, *Trois Études sur Hegel*. Paris, Payot, 1980, p. 72 : « L'idéalisme représentait dans le domaine théorique l'idée que la sommation des savoirs particuliers ne constitue aucun tout . . . »
24. Hegel, *Ibid.*, *rem.* au par. 270.

La remarque de Hegel est donc plus forte que ce que nous en disions : non seulement l'État et la religion ont-ils l'Absolu ou l'inconditionné pour seul fondement — il ne s'agirait alors que de distinguer de manière purement externe les sphères —, la remarque signifie à la lettre que *l'État a l'Absolu de la religion pour fondement*. « L'État lui-même, ajoutera Hegel, avant de nous renvoyer au passage de l'*Encyclopédie* que ce texte commente²⁵, les lois et les devoirs sont dans leur réalité quelque chose de déterminé qui passe dans une sphère plus élevée et y trouve son fondement²⁶ ». Tout ce qui relève de l'État relève donc à son tour d'une unité supérieure dont la religion pourrait être le lieu sinon la forme.

Le problème le plus général que pose la question de ce rapport de la religion et de l'État est donc, qu'ayant tous deux l'Absolu ou l'inconditionné pour seul fondement, la religion puisse devenir la forme la plus radicale ou l'une des figures les plus puissantes d'opposition ou d'altérité à l'égard de l'État. Que l'État soit ou non distingué de la religion, sur un strict plan formel, la *similitude* est la condition de l'*altérité* la plus radicale. Si la religion est en effet la « relation à l'absolu », il en résulte que « dans son centre qui contient tout, toute chose n'est plus qu'une chose accidentelle, une chose passagère²⁷ », et l'État lui-même, « cet organisme développé en éléments différenciés, en lois et en institutions » pourra très bien être livré « à l'incertitude, à l'insécurité, à la ruine ». Et dans une note à ce paragraphe, pour bien préciser l'importance de ce qui est en jeu, Hegel ajoute qu'il en va de même, lorsqu'elles sont envisagées quant à leur possibilité, de ces autres sphères que sont la connaissance, la science et l'art qui ont toutes, chacune, aussi et de même façon, l'Absolu ou l'inconditionné pour seul fondement. Le rapport de la religion et de l'État devient donc paradigmatique de ces autres rapports — d'où son importance et l'enjeu de la distinction : c'est du sein de son propre fondement et au nom de sa propre exigence que les formes les plus absolues et irréductibles d'opposition peuvent naître. Le

25. Hegel, *Encyclopédie*, 3^{ème} édition, par. 553 et 554.

26. Hegel, *Pb.D.*, *Ibid.*

27. *Ibid.*

savoir et l'art peuvent réclamer pour eux-mêmes ce que la religion exige et que l'État entend accomplir²⁸.

Tout le travail de Hegel, dans la détermination de ce rapport, va donc consister dans le développement, ou la monstration au sens fort (*Darstellung*), du caractère *unilatéral*, c'est-à-dire : particulier et singulier, du rapport de la religion à l'Absolu, unilatéralité qui doit être reconduite à son *aveu* pour que dans cet aveu même il y ait fusion, c'est-à-dire : *reconnaissance* et *confirmation* (les mots sont de Hegel) de l'État, lequel alors pourra effectivement devenir « la volonté divine prise comme Esprit actuellement présent, qui se déploie pour devenir la figure réelle et l'organisation d'un monde²⁹ ».

* * *

L'analogie avec la situation précédente se confirme : si l'État était structuré comme ce que l'individu aurait pu ou dû être, si l'État est la position de la volonté comme conscience de soi, l'État est de même façon relèvé, position ou réalisation de l'esprit de la religion. L'État est la manifestation externe, publique et réalisée de ce que la religion était pour elle-même. Et, de même qu'il ne pouvait y avoir d'individu que pour l'État — « Le devoir suprême de l'individu est d'être membre de l'État » —, il ne peut y avoir de religion que pour l'État ; en ce sens, ajoutera Hegel, la religion deviendra alors l'un des instruments privilégiés pour l'implantation de l'État : « la religion peut se révéler comme l'élément qui est capable d'intégrer l'État au plus profond des âmes individuelles³⁰ ».

* * *

28. Hegel remarquera qu'en certains cas, comme par exemple dans le cas de Galilée, la science et l'État vont de pair : « C'est du côté de l'État que la science a sa place, car elle a le même élément de la forme que l'État : elle a pour but la connaissance, la connaissance de la vérité objective pensée et de la rationalité » (Ibid.). À côté de quoi, et pour ranimer notre inquiétude, nous ne pouvons ici que rappeler Nietzsche : « L'art a pour tâche d'anéantir l'État. Cela aussi est arrivé en Grèce. La science dissout ensuite l'art à son tour. (Aussi semble-t-il pendant un certain temps que l'État et la science aillent de pair, époque des sophistes — notre époque) », et le Michel Serres de la *Thanatocratie*.

29. Hegel, Ibid., Cf. aussi *La Raison dans l'Histoire*, trad. K. Papaioannou. Paris, 1965, p. 96.

30. Hegel, Ibid.

Les deux remarques que nous avons tenté d'analyser se tiennent donc ensemble, ou mieux : elles disent toutes deux la même chose sur le fondement d'une analogie :

C'est la marche de Dieu dans le monde qui fait que l'État existe. Le fondement de l'État est la force de la raison qui devient effective en tant que volonté³¹.

La marche de Dieu dans le monde est donc identiquement la force de la raison effective en tant que volonté.

* * *

Si ce que nous avons dit est juste, non pas au sens où nous aurions tenté de rendre justice à Hegel, ce qu'il fait très bien lui-même³², mais au sens de la *justesse* de la description de son projet, deux conséquences principales s'ensuivent.

La différence de l'État et de la religion, tout d'abord, ne tient donc pas au *contenu*, puisque dans les deux cas, ce contenu est le même, elle ne tient pas non plus, malgré une remarque de Hegel qui va en sens contraire³³, à la *forme*, puisque comme l'État, la religion est union substantielle d'individus.

La différence tient uniquement au degré d'*expression*, de *réalisation*, de *manifestation*, de présence au sens fort, c'est-à-dire d'épiphanie au sens religieux et chrétien du terme. L'État réalise et accomplit *dans le monde* ce que la religion maintient encore dans l'élément de la séparation, et c'est en ce sens que la religion doit passer dans l'État, qu'elle doit se traduire elle-même, ce qu'elle fait de toute façon lorsqu'elle se dote d'institutions, de rites, de cultes et de pratiques. Mais elle le fait sans le savoir, l'État se posant comme ce qui assume la

31. *Ibid.*, *add.* à 258.

32. Il est dommage de voir E. Weil consacrer tant de pages de son excellent essai sur *Hegel et l'État*, (Paris, Vrin, 1950) à répéter que Hegel est le penseur de notre temps, etc. Là-dessus, la perspective de Adorno — *Trois Études sur Hegel* — nous semble meilleure, il s'agit « de savoir ce que signifie l'époque présente face à Hegel » (p. 9), signification qui ne peut être obtenue que par une lecture immanente et critique de Hegel : « on n'a d'autre choix que de mettre en relation précisément les moments qui aujourd'hui nous déconcertent chez lui avec les expériences que sa philosophie inclut, même si celles-ci devaient y rester chiffrées et leur vérité cachée » (p. 66).

33. Hegel, *Ibid.*, p. 277.

possibilité de ce savoir³⁴. L'État prétend savoir — et donc « être » — ce que la religion transporte encore.

La seconde conséquence, et qui est importante sur le plan herméneutique, consiste à dire que l'opposition des hégéliens dits de droite et de ceux qui se disent de gauche quant à l'appréciation du rapport de Hegel à la religion est tout à fait farfelue, déplacée et somme toute non pertinente (irrelevant). Que l'État de Hegel soit un État « athée » (Bauer, le premier Marx passé par Feueurbach, près de nous Kojève, etc . . .), ou qu'au contraire (pour Niel, par exemple, ou Éric Weil), il soit religieux dans la mesure où se réalise en lui l'esprit du Christianisme, ce que Hegel, pour sa part, ne cessera de répéter, ces oppositions théoriques, plus orientées vers la sauvegarde d'un contenu que par la patiente détermination d'une forme, ne remarquent pas que *la seule forme de la religion à laquelle une véritable positivité est reconnue est uniquement celle qui permet sa traduction totale*, c'est-à-dire : uniquement celle qui peut se résorber complètement dans le concept de l'État que nous sommes en train d'élaborer, toutes les autres sont unilatérales, elles ne pourront être acceptées ou tolérées³⁵ dans l'État que dans la mesure où elles ne lui feront pas obstacle, et dans cette mesure même de l'État pourra témoigner à leur égard d'une indifférence bienveillante³⁶, ce qui est l'une des pires formes de mépris.

IV

De l'individu à l'État, nous l'avons vu, la référence était bonne, elle était celle, littérale, d'une relève, d'une traduction, d'une sursomption. L'État était structuré comme ce qui aurait pu désigner l'individu : une volonté consciente de soi qui est

34. *Ibid.*, « Si une église se donne aussi pour mission l'enseignement (. . .) et si cet enseignement a pour base des principes objectifs, s'il concerne la pensée de ce qui est éthique et rationnel, cette Église *pass*e du fait même de cette activité dans le domaine de l'État » (*Ibid.*, p. 277).

35. L'expression est de Hegel.

36. Pour être méchant, on pourrait rappeler, pour qualifier cette tolérance et cette bienveillance neutre qui décrit ici, du point de vue de l'État, son rapport à la religion, ce que Hegel lui-même rapporte comme « lui venant à l'esprit » à propos de la tolérance accordée par l'administration française aux établissements d'enseignement publics de la ville de Rome, « un professeur répondit : *on les tolère comme les bordels* » (note 11, de la Préface, t. c. p. 53).

et agit conformément à ce qu'elle sait. L'État n'avait par ailleurs d'existence que médiatisée par la conscience de soi de l'individu, aussi, son devenir pouvait-il être vu ou lu comme élévation, ou passage ascendant du particulier à l'universel. L'État est (de) la possibilité de dépasser la particularité, ce qui correspond, on le sait, à la définition stricte de quelque chose comme un « moi »³⁷.

Si l'État représente ainsi la traduction de ce qui aurait pu désigner l'individu, s'il est le résultat d'une étrange traduction de soi à soi, d'un soi (celui de l'individu) au soi comme l'Un (celui de l'État), l'État ne peut être que dans la mesure où il assume la possibilité d'une autre traduction, celle de la religion. La nécessité de cette autre traduction est elle aussi inscrite au plus profond de l'âme des individus. L'État doit relever cette fois l'*union* des individualités. Car le moi simple, même élevé à l'universalité du concept qu'implique la notion d'un « moi », demeure individuel et ponctuel et il ne peut que laisser à côté de lui le moment de la fusion ou de l'union d'autres individualités. La religion se présente comme une telle union et elle n'a par ailleurs que l'Absolu ou l'inconditionné comme fondement. L'État doit assumer cette autre relève, il doit littéralement transcrire ce que la religion transporte encore.

* * *

Une troisième traduction demeure possible, sur laquelle Hegel s'étendra longuement et qui sera elle aussi l'objet d'une longue remarque³⁸, et c'est la traduction purement externe du corps de l'État, précisément comme réalité de la vie éthique, dans la personne même d'un monarque, l'inclusion dans le système d'un « je veux » subjectif comme et en tant que fondement, base et sommet de l'ensemble.

La nécessité de cette traduction, qui présente pour Hegel des difficultés considérables — pour l'établir Hegel devra avoir recours à des arguments métaphysiques véritablement massifs :

37. « Le moi est en effet ce qu'il y a de plus singulier et de plus universel » (add. à 275), cf. également la remarque et les additions au par. 4.

38. *Ibid.*, par. 279 et sa remarque, également, 280.

soit, la preuve ontologique et l'argument aristotélicien du premier moteur³⁹ — nous est tout d'abord matériellement et métaphoriquement présentée comme un pur et simple transfert de signature, par le passage d'un glyphe (d'une gravure) à un graphe (une écriture), d'une image définie par son obscurité à un signe garant, par l'opacité seule de la main de la personne qui l'inscrit, de son authenticité. Voici ce passage :

Lorsque l'on considère l'organisation de l'État, donc ici la monarchie constitutionnelle, il ne faut avoir rien d'autre devant soi que la nécessité de l'Idée en elle-même. Tous les autres points de vue doivent disparaître. L'État doit être considéré comme un grand édifice architectonique, comme un *hiéroglyphe* de la raison, qui se manifeste dans la réalité. Toute explication qui repose seulement sur l'utilité, sur l'extériorité, etc. doit être exclue de la manière philosophique d'envisager les choses. La représentation comprend aisément que l'État est la volonté souveraine qui se détermine elle-même, qu'il est le pouvoir de décider soi-même en dernier ressort. *Ce qui est plus difficile à comprendre*, c'est que ce « je veux » doit être appréhendé comme une personne. Par conséquent, il ne faut pas dire que le monarque peut agir selon son bon plaisir, car il est lié par le contenu concret des conseils, et, si la constitution est solidement établie, sa tâche se borne en général à apposer sa *signature*, à mettre son nom. Mais ce nom est important, car il est le sommet, au delà duquel on ne peut aller⁴⁰.

Et plus loin, dans une autre addition relevée par Gans, et pour contrer cette fois le risque que le lieu du pouvoir ainsi confié à une individualité empirique et biologique, ne soit que celui de l'arbitraire, Hegel reviendra sur cette métaphore de l'écriture. Et il y reviendra de manière d'autant plus curieuse qu'alors que les individus qui devront travailler pour l'État devront être choisis en fonction de leur « qualification objective »⁴¹, rien de semblable ne peut être prévu pour le Prince qui doit être au-dessus de tout soupçon⁴². Son institution, la nécessité de cette institution de quelqu'un, un individu particulier, au lieu du pouvoir, n'est que celle de

39. *Ibid.*, cf. rem. 280 et 281 : « Cette idée qu'il y a quelque chose qui ne saurait être mis en mouvement par l'arbitraire constitue la majesté du monarque ».

40. *Ibid.*, add. à 279.

41. *Ibid.*, add. 277.

42. *Ibid.*, par. 284 : « La majesté même du monarque, en tant que subjectivité décisive suprême, est placée au-dessus de toute responsabilité pour les affaires du gouvernement de l'État ».

devoir signer, ou, et de manière encore plus formelle, d'apposer un graphe aussi simple que celui de mettre un point sur un « i »⁴³.

* * *

Ce qui pousse à la nécessité de cette institution, base, sommet et couronne du tout, tient en deux paragraphes. L'un, qui expose le principe de l'État moderne et qui est présenté au tout début de cette section⁴⁴ ; l'autre, qui est présenté vers la fin de la partie qui porte sur le pouvoir du Prince, nous expose la nécessité conceptuelle, rationnelle et spéculative de cette déduction. Le premier de ces textes, qui vaut comme principe pour l'ensemble de la *Pb.D.*, s'énonce comme suit :

Le principe des États modernes a cette force et cette profondeur prodigieuses de permettre au principe de la subjectivité de s'accomplir au point de devenir l'extrême autonome de la particularité personnelle et de le ramener en même temps dans l'unité substantielle et ainsi de conserver en lui-même cette unité substantielle⁴⁵.

Ce principe contient donc l'expression d'un double mouvement, centrifuge et centripète. Centrifuge : permettre à la subjectivité de s'accomplir jusqu'à pouvoir devenir l'extrême autonome de la particularité. Contre cette possibilité, où l'individu pourra aller, par exemple, jusqu'à réclamer que l'articulation entière de l'État soit et ne soit que le moyen, pour lui, de se réaliser — et d'une certaine façon, sur le plan de la conviction ou de la confiance⁴⁶, ou sous le nom de la satisfaction⁴⁷, il devra bien en être ainsi —, la distinction de la société civile bourgeoise et de l'État était nécessaire : laisser être la possibilité que l'État soit du *vouloir* de chacun, fut-il conçu, comme chez Rousseau, comme « volonté générale », ce serait la fin de l'État, l'annihilation de son caractère divin et nécessaire. Contre cette possibilité d'un éclatement par stricte

43. *Ibid.*, add. à 280.

44. Et exposant le principe des États modernes, il est répété à satiété tout au long de l'ouvrage.

45. Par. 260.

46. Par. 265.

47. *Befriedigung* ; Weil, *op. cit.* p. 54, fait de ce concept un moment essentiel du système : comme nous le verrons plus bas, il s'arrête à mi-chemin.

multiplication, possibilité qui se trouve inscrite, elle aussi, au cœur de la construction platonicienne de l'État⁴⁸, il faut que l'État puisse ramener en lui, pour la conserver en lui-même, cette unité qui, en et par ce mouvement de retour sur soi, ou de contraction, devient substantielle.

* * *

Pour assurer ce passage du genre à l'espèce, de la totalité de l'État à la singularité exprimée de l'individualité, ce qui implique d'abord la singularité exprimée *des* individus, un certain nombre de mécanismes sont alors prévus. Le premier et le plus important est cette *garantie* qu'offre l'État, l'État étant ce qui permet d'offrir cette garantie, qu'à chacun des *devoirs* de l'individu correspondent des *droits*. L'État, qui paraît à l'individu et à la société civile bourgeoise comme quelque chose d'*extérieur*, se présente comme ce qui permet la conversion, ou la traduction, de devoirs en droits. « L'État implique que mon obligation à l'égard de la réalité substantielle soit en même temps la manifestation de ma liberté particulière dans son existence empirique⁴⁹ ». Le problème est ici énorme et la conversion difficile : comment la contrainte ou l'obligation devant l'extériorité peuvent-elles se transformer en la « manifestation de *ma* liberté particulière dans son existence empirique » ? Marx, commentant ce passage, déclarera ainsi, au tout début de sa critique, qu'il s'agit là, ni plus ni moins, que de la position d'une « antinomie non résolue » :

D'un côté, nécessité extérieure, d'un autre, fin immanente. L'unité de la fin dernière universelle de l'État et de l'intérêt particulier des individus est censée consister en ceci : les devoirs de l'individu envers l'État et leurs droits à faire valoir devant l'État sont identiques⁵⁰.

Ce *passage*, qui ne peut être effectué que par l'individu, de la pure extériorité de l'État à la compréhension qu'il s'agit, pour lui, de la fin immanente, que Weil tente d'interpréter à

48. C'est en effet cette possibilité qui nécessite une adjonction supérieure, considérable, celle d'une armée de métier. Cf. *Sparadrap*.

49. *Ibid.*, par. 261. rem.

50. Marx, *Critique du Droit Politique Hegelien*, (1843), trad. A. Baraquin. Paris, Éditions Sociales, 1975, 224 p.

travers la catégorie, ici éminemment suspecte de la « satisfaction »⁵¹ — et la catégorie doit demeurer suspecte tant qu'elle n'est pas interrogée quant à ce qu'elle recouvre et quant à la manière suivant laquelle elle est construite — ce passage, donc, pour Hegel, implique la production d'une nouvelle distinction, le jeu d'un double clivage. La famille et la société civile bourgeoise permettent de réaliser cet extrême autonome *dans l'élément de la particularité* ; l'État se présente comme ce qui permet, *en cette particularité*, de réaliser l'universel. Mais, du point de vue de l'individu, et pour ne pas en rester au niveau de cette scission, mais acquérir ce que Hegel appelle alors la « personnalité substantielle »⁵², le mouvement de la conversion, ou celui de la traduction, consiste en ceci : d'une part, *il faut* que les individus « aient leur conscience de soi essentielle dans les institutions, qui sont l'universel existant en soi de leurs intérêts particuliers⁵³ » ; *il faut* ensuite que ces institutions leur garantissent un emploi et une activité « dirigés vers un but universel⁵⁴ », ce qui ne sera à son tour possible que si les institutions sont le *fondement* de l'État.

Le *passage*, disions-nous, est difficile et la conversion délicate, la satisfaction comme nom de ce qui les recouvre se paie ici d'un superbe aveuglement (au sens œdipien), puisque la figure de ce passage ne peut proprement être que celle d'une double aliénation, ou plutôt, et de manière plus rigoureuse, celle d'une même aliénation, tout à la fois doublée et renversée. Observons en effet, et de manière très feuerbachienne, quelques passages ou retournements de sujets en prédicats et de prédicats en sujets. « Je », comme personne immédiate et comme conscience de soi d'un individu, par la médiation de quoi l'État a son existence⁵⁵, ne peut être que dans la mesure où j'ai *ma conscience de moi* dans les institutions⁵⁶ — je deviens donc littéralement un autre : je ne suis ce que je suis que par une institution ; en retour, ou comme retournement de moi, ce par quoi je suis, l'institution, est la base

51. Cf. note 47.

52. *Ibid.*, par. 264.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*, par. 257.

56. *Ibid.*, par. 264.

solide de l'État. Et les textes de Hegel, là-dessus, sur l'institution comme lieu et moyen de la conversion, ne laissent subsister aucun doute ou aucune hésitation⁵⁷. L'institution est devenue le lieu essentiel et réel où s'effectue *la seule médiation qui tout à la fois donne à l'État son existence effective et à l'individu sa figure essentielle*, elle est la source de ce que Hegel appelle le patriotisme, ou « l'état d'esprit politique », lequel ne doit alors absolument plus rien aux vertus ou à la force des individus⁵⁸. *L'institution est devenue le tout de l'État* et quant à la fonction de subsomption des individualités et quant à son ossature ou à son organisation mêmes :

Ces institutions sont les éléments dont l'ensemble forme la constitution (c'est-à-dire la rationalité développée et réalisée) dans la sphère de la particularité. Elles sont, par la suite, la base solide de l'État, celle de la confiance, de la disposition d'esprit des individus à l'égard de l'État, enfin, les piliers de la liberté publique⁵⁹.

Passage du sujet dans le prédicat et retournement du prédicat en sujet : l'institution, comme ce à partir de quoi et ce en quoi, j'ai, comme individu, ma conscience de moi, est devenue le sujet d'un autre prédicat, l'État, en quoi, à son tour, elle devra entièrement se résorber pour que l'État, mais à une dernière condition, puisse devenir le dernier et seul sujet de cet ensemble de prédicats retournés. Et du point de vue de l'individu, pour ne pas perdre le fil de la conversion, ou l'orientation du sens topologique de la traduction, ce qui est également manifester le vide absolu que recouvre ici le concept de satisfaction, pour l'individu donc, son passage de l'un à l'autre des termes de ce que Marx appelait une antinomie non résolue s'opère de la manière suivante :

Cette disposition d'esprit (le patriotisme comme résultat des institutions en vigueur dans l'État) consiste dans la *confiance* (qui peut devenir une compréhension plus ou moins bien développée par la culture), dans la *conscience* que mon intérêt substantiel et particulier est conservé et contenu dans l'intérêt et les buts d'un *autre* (cet autre étant ici l'État) en raison du rapport où il se trouve avec moi comme individu singulier. *Il*

57. *Ibid.*, par. 265.

58. *Ibid.*, par. 268.

59. *Ibid.*, par. 265.

*en résulte immédiatement qu'il n'est pas un autre pour moi, et qu'ayant conscience de cela, je suis libre*⁶⁰.

Littéralement : la conscience de l'altérité est sa suppression⁶¹. Or, et ainsi précisément supprimée, elle doit pourtant être retrouvée dans toute son extériorité d'altérité. Car, si l'institution de l'État, du point de vue de l'individu, s'effectue par la prescription de droits, l'État s'instaurant de ce qui promet tout à la fois le dépassement de la particularité et la traduction de devoirs en droits, ce droit lui-même dans sa prétention à l'universalité ne peut devenir effectif et réel, cette universalité présumée ne peut devenir concrète que si elle est celle d'une personne empirique, biologique et naturelle, un individu, un « celui-ci » particulier, mais qui présente l'avantage extraordinaire d'être une sorte d'« intouchable » théorique : il est héréditaire, ou, comme le remarque Hegel dans une formule qui est pour nous extrêmement parlante car elle joue des connotations biologiques de la définition du *genre*, il provient d'« une succession héréditaire par *primogenitur*⁶² ». En d'autres termes, *si l'État est structuré comme ce qui aurait pu désigner l'individu, ainsi précisément structuré, il ne peut être que la propriété d'un seul et unique individu : le monarque*. C'est la seule façon, pour Hegel, d'échapper au risque que l'État, le rationnel en soi et pour soi, etc. puisse reposer sur ce qu'il appelle la « capitulation électorale⁶³ ». Or, le texte qui préside à la nécessité de cette déduction, l'un des textes les plus étranges, non seulement du système hégélien, mais de la philosophie moderne en général, car il entend nous faire passer directement du concept à l'être, du mot à la chose, de l'abstrait ou concret nécessaire, le texte qui tente de rendre compréhensible le fait du politique, fait du politique qui, nous le verrons, est directement relié à la question de la domination, ce texte donc, est le suivant :

La personnalité et la subjectivité en général, comme réalités infinies se rapportant à elles-mêmes, ne trouvent finalement leur vérité et même leur vérité immédiate que dans la personne, dans le sujet qui existe pour soi, et ce qui existe

60. *Ibid.*, par. 268.

61. Cf. à nouveau l'Introduction de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

62. *Ibid.*, rem. à 286.

63. *Ibid.*, rem. à 281.

pour soi est aussi absolument un. *La personnalité de l'État n'est réelle que si elle est une seule personne, une personne physique, le monarque.* La personnalité exprime le concept en tant que tel, mais la personne contient en même temps la réalité de ce concept⁶⁴.

Ce texte, auquel de nombreux autres passages de la *Ph.D* font écho⁶⁵, repose sur *un* principe, sur *un* foyer principal qui régit la détermination de ce qui est censé faire sens, et qu'après d'autres, Nietzsche par exemple, nous pourrions appeler le principe d'individualité, ou, et de manière plus précise, *ce* principe de l'individualité que seule la notion de subjectivité, toute moderne, peut donner à penser : essentiellement fondée sur l'opération de réflexibilité, elle donne un être qui est posé dans l'être comme chaque fois et identiquement unique, de la seule forme de sa déclaration. Or, il est ici évident que c'est ce même principe qui, posant la nécessité du monarque, tente de rendre compréhensible la question de la domination :

Mais même dans les figures insuffisamment élaborées de l'État, il doit y avoir un sommet incarné par un individu, soit qu'il existe pour soi, comme dans les monarchies de cette époque, soit qu'il s'incarne, comme dans les aristocraties, mais surtout dans les démocraties, dans la personne des hommes d'État et des généraux, d'une manière contingente et sous la pression des événements ; *car toute action effective a son commencement et son accomplissement dans l'unité et dans la décision d'un chef*⁶⁶.

Ce dernier texte, et ce sera notre conclusion, ne peut appeler qu'un seul commentaire, celui de quelqu'un qu'on ne lit plus sous cette forme et qui offre le très grand avantage de ramener la position de Hegel au niveau de la question qu'avait déjà posée La Boétie, soit celle de l'*énigme* que fait au social la question de son unité, énigme d'autant plus lourde pour ceux qui la supportent — vous et moi — qu'elle est indissociable de la question de la domination⁶⁷, et qui nous offre l'avantage

64. *Ibid.*, rem. à 279.

65. Cf. plus particulièrement toute cette remarque et ses nombreuses additions.

66. *Ibid.*, c'est par ce principe, en effet, que Hegel entend répondre à la question de *La Boétie* : « Les monarques ne se distinguent pas des autres hommes par la force physique ou par leurs qualités d'esprit, et pourtant, des millions d'hommes acceptent d'être soumis à leur autorité (. . .). C'est leur besoin, c'est la force interne de l'Idée qui, elle-même, les contraint, même contre leur conscience apparente, à cette soumission et le maintient dans cette sujétion ». *Ibid.*, add. à 281.

67. Cf. *Le Discours sur la Servitude Volontaire* et la remarquable postface de C. Lefort sous le nom du *Contr'Un*.

supplémentaire d'avoir posé la question du politique sous la forme de l'État dans des termes proches de ceux que nous avons tenté ici de développer, soit ceux d'une construction métaphorique toujours régie par la détermination aristotélicienne. Or, rappelons en terminant, pour donner plus de relief au passage qui va suivre, que dans le cadre de cette théorie de la métaphore, *l'énigme* en est l'heureux produit⁶⁸.

Si, comme l'écrivait Hegel, « la personnalité exprime le concept en tant que tel, mais la personne contient en même temps la réalité de ce concept », il s'ensuit alors, poursuit Marx, que :

puisque personnalité et subjectivité sont seulement des prédicats de la personne et du sujet, il va de soi qu'elles n'existent qu'à titre de personne et de sujet et la personne est *Un*. Mais Hegel aurait dû poursuivre ainsi : l'Un n'a tout simplement de vérité qu'en tant qu'il est de nombreux *Uns*. Le prédicat, l'essence n'épuise jamais dans *un Un* les sphères de son existence mais dans les *nombreux Uns*⁶⁹.

Cette démultiplication de l'un, cette disparition de l'un dans les uns, amène donc Marx à poser la question générale du politique dans les termes du rapport de ces uns à l'un ; pour le peuple, cette question est celle de son rapport à soi comme démocratie ou comme monarchie :

Dans la démocratie aucun des moments n'acquiert une autre signification que celle qui lui revient. Chacun n'est réellement que moment du *demos* total. Dans la monarchie une partie détermine le caractère du tout. Il faut que toute la constitution se modifie selon ce point stable. La démocratie est le genre de la constitution. La monarchie est une espèce et une espèce mauvaise. La démocratie est contenu et forme. La monarchie est censée être seulement forme mais elle falsifie le contenu. Dans la monarchie, le tout, le peuple est subsumé sous l'une de ses manières d'être, la constitution politique ; dans la démocratie, la *constitution elle-même* n'apparaît que comme *une* détermination, à savoir comme auto-détermination du peuple. Dans la monarchie, nous avons le peuple de la constitution, dans la démocratie la constitution du peuple. La démocratie est *l'énigme* résolue de toutes les constitutions⁷⁰.

68. Aristote, *Poétique*.

69. Marx, *Critique*, t.c. p. 64.

70. *Ibid.*, p. 68.

En présentant la démocratie comme énigme résolue, mais énigme tout de même, de la question du rapport du peuple à lui-même, on peut se demander si à travers cette expression sibylline de Marx ne peut s'ouvrir une manière d'interroger le politique non plus sous le jour d'une fascination de l'unité ou d'une volonté de système, mais bien en direction de ce que nous appellerions des facteurs de division, et des facteurs de division qui ne seraient pas seulement internes à la sphère de la société civile bourgeoise en laquelle Hegel avait tenté de les circonscrire, mais à l'intérieur même de la pensée de l'État par laquelle, pourtant, il avait tenté de les réduire. Cela offrirait, nous semble-t-il, un double avantage : d'une part, contribuer à extraire Marx d'un positivisme trop facile auquel on l'a souvent réduit ; d'autre part, en réveillant l'inquiétude de la dimension politique qui est à l'œuvre en maints endroits de ses textes, nous rapprocher d'un type de questionnement que Claude Lefort, depuis plus de trente ans déjà, n'a cessé de poursuivre.

Département de philosophie
Université de Montréal

Le concept de démocratie dans la critique du droit politique hégélien

Laurent-Paul Luc

Volume 9, numéro 1, avril 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203185ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203185ar>

[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. (1982). Le concept de démocratie dans la critique du droit politique hégélien. *Philosophiques*, 9 (1), 119–134. <https://doi.org/10.7202/203185ar>

Résumé de l'article

Dans sa Critique du droit politique hégélien (Kritik des Hegelschen Staatsrechts), Marx est guidé par la démarche génético-critique de Feuerbach à qui il emprunte une logique de la transposition analogique. Il s'efforce d'y circonscrire « l'idée spécifique de la constitution politique » à travers une lecture minutieuse et patiente des paragraphes 261-313 des Grandes Lignes de la Philosophie du Droit (Grundlinien der Philosophie des Rechts) de Hegel à qui il reproche d'insérer le politique dans une structure présupposée : « Hegel donne à sa logique un corps politique; il ne donne pas la logique du corps politique ». En récusant la réponse — « non-critique et mystique » — que Hegel donne à son étude — « lucide » — de la modernité et en introduisant le concept de démocratie — « énigme résolue de toutes les constitutions » — comme inversion du concept hégélien de l'État, la Critique ne nous semble pas parvenir même dans sa timide proclamation de la disparition de l'État à signer une rupture avec Hegel. Hypercritique vis-à-vis Hegel, l'herméneutique marxienne mise en oeuvre dans la Critique partage naïvement les postulats hégéliens.

LE CONCEPT DE DÉMOCRATIE DANS LA CRITIQUE DU DROIT POLITIQUE HÉGÉLIEN

par Laurent-Paul Luc

RÉSUMÉ. Dans sa *Critique du droit politique hégélien* (*Kritik des Hegelschen Staatsrechts*), Marx est guidé par la démarche génético-critique de Feuerbach à qui il emprunte une logique de la transposition analogique. Il s'efforce d'y circonscrire « l'idée spécifique de la constitution politique » à travers une lecture minutieuse et patiente des paragraphes 261-313 des *Grandes Lignes de la Philosophie du Droit* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) de Hegel à qui il reproche d'insérer le politique dans une structure présupposée : « Hegel donne à sa logique un corps politique ; il ne donne pas la logique du corps politique ». En récusant la réponse — « non-critique et mystique » — que Hegel donne à son étude — « lucide » — de la modernité et en introduisant le concept de démocratie — « énigme résolue de toutes les constitutions » — comme inversion du concept hégélien de l'État, la *Critique* ne nous semble pas parvenir même dans sa timide proclamation de la disparition de l'État à signer une rupture avec Hegel. Hypercritique vis-à-vis Hegel, l'herméneutique marxienne mise en œuvre dans la *Critique* partage naïvement les postulats hégéliens.

ABSTRACT. In his *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, (*Kritik des Hegelschen Staatsrechts*), Marx is guided by Feuerbach's genetic-critical approach, from whom he borrows a logic of analogical transposition. He attempts to limit « the specific idea

-
1. Karl MARX. *Critique du droit politique hégélien* suivi de *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Trad., introd. de Albert Baraquin, Paris, Éditions Sociales, 1975. Cité : Baraquin, p. . . .
Le texte allemand auquel renverront les références aux écrits de Marx est celui de la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt :
I, II. *Frühe Schriften*, 1962, 1971 ;
III, 1-2. *Politische Schriften*, 1960 ;
IV, V, VI. *Oekonomische Schriften*, 1962, 1963, 1964.
Abréviation utilisée : W., tome, page
Texte remanié d'une communication présentée au Congrès de l'A.C.F.A.S. tenu à l'Université de Sherbrooke (printemps 1981).

of the political constitution » through a careful and patient reading of paragraphs 261-313 of Hegel's *Fundamentals of the Philosophy of Right* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) whom he reproaches for the insertion of politics in a presupposed structure : « Hegel gives *his logic a political form* ; he does not provide the *logic of political form*. » In challenging the « non-critical and mystical » answer that Hegel gives to his « lucid » study of modernity, and in introducing the concept of democracy — « the resolved enigma of all constitutions » — as an inversion of the Hegelian concept of the state, the *Critique* does not strike us with its timid proclamation of the disappearance of the state, as signifying a break with Hegel. Hypercritical of Hegel, the Marxian hermeneutic outlined in the *Critique* naively shares Hegelian presuppositions.

Parmi les écrits de circonstance qui scandent l'itinéraire tourmenté du jeune Marx, le long manuscrit de 1843² qu'on intitula *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* paraît fournir un appui aussi précieux qu'ambigu pour entrer dans la mouvance du débat avec Hegel qui hante le cheminement de Marx depuis la célèbre *Lettre au père* jusqu'à l'époque du *Capital*. Appui aussi précieux qu'ambigu en ce que dans cet écrit inachevé qui s'exerce à épeler les paragraphes 261-313 des *Grundlinien der Philosophie des Rechts*³ publiés par Hegel en 1820 s'opère, du propre aveu de Marx, une « révision critique de la *Philosophie du droit* de Hegel⁴ » et s'engage une lutte qui est celle de « la chose » : « Être radical, c'est prendre la chose (die Sache) à la racine. Or la racine, pour l'homme, c'est l'homme lui-même⁵ ».

Comment accueillir la répétition de Hegel mise en œuvre dans cette « révision critique » souvent considérée comme « un renversement complet de l'hégélianisme⁶ » ? Comment

2. Vraisemblablement rédigé en mars-août.

3. G.W.F. HEGEL. *Principes de la philosophie du droit*. Trad., int. par R. Derathé, Paris, Vrin, 1975. Cité : *Ph.D.*

La référence au texte allemand se rapportera au second volume de l'édition critique assurée par K.H. Ilting : « Die « Rechtsphilosophie » von 1820 mit Hegels Vorlesungsnotizen », Frommans Verlag, Stuttgart. Cité : Ilting.

4. Karl MARX. *Contribution à la critique de l'économie politique*. (W., VI, 838). Trad. M. Husson et G. Badia, Paris, Éditions Sociales, 1957, p. 4. Cité : Husson, p. . . .

5. W., I, 497 ; Baraquin, p. 205. Traduction modifiée.

6. Auguste CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels*. T. II, Paris, P.U.F., 1958, p. 217.

Après avoir noté qu'« aucune analyse en profondeur n'a jusqu'ici été consacrée » à la *Critique*, M. Rubel affirme que « ce volumineux manuscrit inachevé marque la rupture

entendre « la chose » qui fascine Marx dans ce « premier travail » qu'il a, écrit-il, « entrepris (après la *Rheinische Zeitung*) pour résoudre les doutes qui m'assaillaient⁷ » ? Telles sont les questions qui guideront les modestes remarques que je propose sur le concept de démocratie — « énigme résolue de toutes les constitutions⁸ » — que la *Critique*, voulant faire œuvre de philosophie⁹, introduit comme inversion du concept hégélien de l'État. Je livre ces remarques sans trop méconnaître le péril auquel expose la double interrogation qui les suscite. Cette interrogation deviendrait sans doute égarante si elle nous contraignait à restreindre la *Critique* à un champ délimité d'investigation ou à décréter que le rapport à Hegel qui y est pratiqué doit être laissé sans question sous prétexte que dans le mouvement même où Marx scrute « la manière *non critique mystique* d'interpréter¹⁰ » adoptée dans les *Grundlinien*, la relation à Hegel va s'échouer sur le fond immobile d'un « passé théorique¹¹ » qu'un prodigieux protocole de rupture aurait réussi à estomper au profit de l'avènement d'un nouveau champ théorique reléguant l'héritage hégélien dans l'idéologie allemande¹². De telles perspectives risqueraient de brouiller l'enjeu de la *Critique* s'il est vrai, comme on l'a écrit récemment, que « dans ce texte extraordinaire, d'une portée philosophique sans limite, il nous est d'abord donné de suivre, pas à pas, ce que fut proprement le dialogue de Marx avec Hegel, la première élaboration d'une pensée qui, à la fois,

définitive avec la philosophie politique de Hegel ». *Marx critique du marxisme*, Paris, Payot, 1974, p. 171.

Dans un ouvrage récent, S. Mercier-Josa soutient que le travail de « redésignation de l'universel concret » amorcé dans la *Critique* constitue « le premier renversement par Marx du système hégélien ». *Pour lire Hegel et Marx*, Paris, Éditions Sociales, 1980, p. 17, p. 42.

7. *W.*, I, 838 ; Husson, p. 4.
8. *W.*, I, 292 ; Baraquin, p. 68.
9. Spécifiant la tâche de la « vraie critique — wahre Kritik », Marx écrit : « la critique vraiment philosophique — wahrhaft philosophische Kritik — de l'actuelle constitution politique ne se contente pas d'exhiber des contradictions dans leur existence : elle les *explique* elle conçoit (begreift) leur genèse, leur nécessité. Elle les saisit dans la signification qui leur est *propre*. Mais ce *concevoir* (*Begreifen*) ne consiste pas, comme le croit Hegel, à reconnaître partout les déterminations du concept logique, mais à saisir la logique qui est propre à l'objet en ce que cet objet est en propre. » (*W.*, I, 377 ; Baraquin, p. 149).
10. *W.*, I, 365 ; Baraquin, p. 139.
11. Louis ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1966, p. 28.
12. Gérard Granel a consacré une belle étude à la rupture prétendument consommée dans le manuscrit de 1845 : « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la « coupure » dans *L'endurance de la pensée*. Paris, Plon, 1968, p. 267-317.

succombe sous l'hégélianisme et aussi, de manière radicale, rompt avec lui et avec des principes qui dominent, depuis la Grèce, la philosophie occidentale¹³ ».

Cette appréciation — d'une écriture assez fiévreuse — nous invite à nous demander si et en quoi la *Critique*, soucieuse de déterminer « l'idée spécifique de la constitution politique¹⁴ », prolonge la méditation sur l'œuvre de philosophie entamée dans les écrits qui lui sont à peine antérieurs. Heurtée par « la réalité non rationnelle — unvernünftige Wirklichkeit¹⁵ », la *Critique* a-t-elle renoncé au vœu hégélien prononcé dans la *Lettre au père* : « chercher l'idée dans le réel lui-même — im Wirklichen selbst die Idee zu suchen¹⁶ » ? Parcourons d'abord cette lettre que le jeune Marx adressa à son père après sa première année d'études à l'Université de Berlin (octobre 1836 — novembre 1837).

On sait que dans cette lettre qu'il rédigea à la suite de ses fiançailles secrètes avec une voisine d'enfance, l'étudiant de 19 ans, emporté par la volonté de reconnaissance¹⁷, s'efforce d'apaiser les craintes de son père qui serait « dépité de te voir paraître dans le monde sous l'espèce d'un petit poète banal¹⁸ », en l'assurant de la tendresse qu'il porte à sa famille et de la sincérité de ses engagements à l'égard de sa fiancée et de ses ambitions philosophiques. Le jeune membre d'un « club de docteurs » confie à son père que, épris d'« un vif désir de m'attaquer à la philosophie », il a « brûlé tous les poèmes, tous les projets de nouvelles, etc. » auxquels il s'était consacré « tout entier » et lui indique qu'il peut maintenant se distancier d'une malheureuse ébauche de philosophie du droit qu'il avait amorcée sous l'inspiration de la distinction principale être — devoir-être, forme-contenu établie par Kant et par Fichte. Voyons comment s'articule cette autocritique.

13. Michel HENRY, *MARX*, T. I, Une philosophie de la réalité, Paris, Gallimard, 1976, p. 35.

14. *W.*, I, 268 ; Baraquin, p. 44.

15. *W.*, I, 339 ; Baraquin, p. 113. Trad. modifiée.

16. *Karl Marx à son père*, Heinrich Marx, à Trèves. Berlin, le 10 novembre 1837 (*W.*, I, 13) dans MARX-ENGELS, *Correspondance*, T. I, Paris, Éd. Sociales, 1971, p. 35. Cité : *Cor.*, p. . . .

17. Françoise P. LEVY. *Karl Marx*. Histoire d'un bourgeois allemand. Paris, Grasset, 1976.

18. Heinrich Marx à Karl Marx, à Bonn. [Début de l'année 1836]. *Cor.*, p. 10.

Avant toute chose, l'opposition — caractéristique de l'idéalisme — entre le réel et ce qui doit être (Gegensatz des Wirklichen und Sollenden) s'est révélée ici extrêmement gênante, et a été la source de la division suivante, maladroite et erronée. En premier lieu venait ce que j'avais généreusement baptisé métaphysique du droit, c'est-à-dire des principes, des réflexions, des définitions de concept, sans lien avec aucun droit réel ni aucune forme réelle du droit ; comme chez Fichte, mais de manière plus moderne et plus creuse. Cette forme non scientifique du dogmatisme mathématique, où l'esprit tourne autour de la chose, raisonne à tort et à travers, sans que la chose elle-même s'épanouisse en une forme riche de vie, constituait d'emblée un obstacle à l'intelligence du vrai.

Le triangle permet au mathématicien de construire et de démontrer, il demeure une simple représentation dans l'espace, il ne se transforme en rien d'autre ; il faut le placer près d'autres figures, alors il occupe d'autres positions, et ces figures rapprochées de lui de différentes manières lui confèrent des rapports différents et des vérités différentes. Au contraire, dans l'expression concrète du monde vivant des idées, comme le sont le droit, l'État, la nature et toute la philosophie, il faut surprendre le sujet étudié dans son développement, ne pas y introduire de divisions arbitraires, la raison de la chose elle-même devant continuer à se dérouler avec ses contradictions internes et trouver en soi son unité¹⁹.

Il n'est pas douteux que ce texte trahit une lecture de Hegel²⁰. La critique du « dogmatisme mathématique » et la dénonciation d'une conception formaliste de la scientificité qui y sont formulées correspondent à la critique de Fichte élaborée dans la Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*²¹. Ainsi lorsque Marx écrit qu'« il faut surprendre le sujet étudié dans son développement — Muss das Objekt selbst in seiner Entwicklung belauscht », que « la raison de la chose elle-même — die Vernunft des Dinges selbst » doit « trouver en soi son unité », comment ne pas entendre, à la suggestion

19. *W.*, I, 9 ; *Cor.*, p. 30-31.

20. Notre jeune aspirant « docteur » affirme du reste l'avoir lu « d'un bout à l'autre » et lui attribue le mérite d'avoir pensé « la philosophie universelle du moment — die jetzige Weltphilosophie » à laquelle il emprunte, même s'il n'a pas trouvé de « charme à ce baroque chant de sirènes », stéréotypes (e.g. : « l'acte de l'esprit — des Geistes Tat », « le concept est en effet le médiateur entre la forme et le fond ») et fleurs de sryle (e.g. : la comparaison entre les âges de la vie et l'« histoire du monde — Weltgeschichte »).

21. G.W.F. HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg, F. Meiner, 1952. Cité : *Pb.G.* Traduction J. Hyppolite, *La Phénoménologie de l'Esprit*. 2 volumes, Paris, Aubier, 1939-1941. Cité : *Pb.E.*

d'Hyppolite²², un écho du discours hégélien qui enseigne que « le sérieux de la vie remplie, sérieux qui introduit dans l'expérience de la chose même²³ » ne craint pas « d'être près de la chose de s'abandonner à elle (. . .) de séjourner en elle et de s'y oublier²⁴ ». Cet abandon s'achève dans le « *savoir effectif* — *wirkliches Wissen*²⁵ » qui s'impose d'encercler la scientificité de la science dans le mouvement du vrai conçu comme « le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a comme point de départ sa fin comme son but et qui n'est effectif (*wirklich*) que moyennant l'accomplissement (*Ausführung*) et sa fin²⁶ ». La Préface enseigne aussi que c'est en raison de son impuissance à se mouvoir dans ce cercle spéculatif que le mathématisme doit être tenu à l'écart du savoir²⁷ dont la nature, souligne encore la Préface, est rebelle à la triplicité qui régit les systématiques kantienne et fichtéenne.

Déterminante dans la première autocritique de Marx, l'influence hégélienne oriente aussi la dissertation doctorale qu'il déposa à Iéna en 1841 : *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie im allgemeinen*²⁸. Cette thèse, étonnée par l'effritement de l'héritage hégélien, s'installe d'emblée dans une profession de foi prométhéenne entraînant la récusation de tous les dieux : la philosophie fait sienne la profession de foi de Prométhée : « En un mot, j'ai de la haine pour tous les dieux. » Cette profession de foi est sa propre devise qu'elle oppose à tous les dieux du ciel et de la terre qui ne reconnaissent pas comme la divinité suprême la conscience de soi humaine (. . .). Dans le calendrier philosophique, Prométhée occupe le premier rang parmi les saints et les martyrs²⁹. » Cette profession de foi déjoue bien la complicité hégélienne de la religion et de la philosophie. Mais la

22. Jean HYPOLITE, « De la structure du « Capital » et de quelques présuppositions philosophiques de l'œuvre de Marx » dans *Études sur Marx et Hegel*. Paris, Marcel Rivière, 1965, p. 158.

23. *Ph.G.*, 12 ; *Ph.E.*, I, p. 8. Trad. modifiée.

24. *Ph.G.*, 11 ; *Ph.E.*, I, p. 7.

25. *Ph.G.*, 12 ; *Ph.E.*, I, p. 8. Trad. modifiée.

26. *Ph.G.*, 20 ; *Ph.E.*, I, p. 18. Trad. modifiée.

27. *Ph.G.*, 35 ; *Ph.E.*, I, p. 36.

28. Karl MARX. *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*. Trad., intr. par Jacques Ponnier, Paris, Ducros, 1970. Cité : Ponnier, p. . . .

29. *W.*, I, 21-22 ; Ponnier, p. 209.

philosophie ne tombe pas de son éclat. Loin de libérer le discours philosophique de la dignité suprême que lui confère Hegel, Marx proclame que le temps est venu de conduire la philosophie à l'accomplissement de son destin : tournée, grâce à Hegel, « vers le monde des phénomènes³⁰ », la philosophie doit maintenant « se jeter dans les bras de la sirène du monde³¹ ». Comment s'assure cet investissement, cette mondanisation de la philosophie ?

Si ce travail de thèse ne s'avance pas dans l'élaboration de cette question, la longue remarque intitulée « Das Philosophisch-Werden der Welt als Weltlich-Werden der Philosophie » présentée en appendice de la dissertation, l'étrange association que Marx établit entre conscience de soi et singularité abstraite³², le vocabulaire hégélien qui entoure l'étonnante préférence pour la philosophie d'Épicure interprétée selon le rythme des figures de la *Phénoménologie de l'Esprit* suggèrent qu'en 1841, c'est dans l'horizon du *Selbstbewusstsein* hégélien que Marx inscrit l'« effectuation » de la philosophie. La philosophie et le monde nouent des « intrigues³³ » surgies d'une connivence spontanée entre la nature et la raison dont la différence est destinée à s'abolir dans une parfaite égalité de soi à soi, du même avec le même. C'est cette absolue coïncidence que le jeune Marx voit se célébrer dans l'œuvre de philosophie devenue « totalité concrète » — totalité qui d'un seul et même coup s'origine dans les choses et réussit à se mettre hors d'elle-même au beau milieu d'elle-même puisque c'est dans un mouvement de réversibilité que se façonnent le monde et la philosophie, que se conquiert l'identité de la nature et de la raison délivrées de l'effroi qui se creuse en elles :

Quand nous reconnaissons la nature comme rationnelle, notre dépendance à son égard cesse. Elle n'est plus un sujet d'effroi pour notre conscience (. . .). Ce n'est que lorsque la nature est laissée totalement libre à l'égard de la raison consciente, et qu'elle est considérée à l'intérieur d'elle-même comme raison, qu'elle est tout entière possession de la raison³⁴.

30. *W.*, I, 102 ; Ponnier, p. 177.

31. *W.*, I, 102 ; Ponnier, p. 176.

32. *W.*, I, 69 ; Ponnier, p. 284.

33. *W.*, I, 102 ; Ponnier, p. 176.

34. Ponnier, p. 200.

Cet extrait du VII^e Cahier des travaux préparatoires à la dissertation indique que dès le moment où Marx s'enquiert de ce qui est pris pour tâche de la pensée, c'est un vœu de possession transparente qui motive son propre projet philosophique. Résolu de l'assumer, il choisit d'intervenir sur la scène philosophique de son temps en participant à diverses entreprises de presse. Cet engagement attentif à la distorsion entre la réalité rhénane et le concept hégélien de l'État et voué à la conquête de certaines « libertés » (dont la liberté de presse) éteintes par un État théocratique et réactionnaire, imprime-t-il une nouvelle orientation à la philosophie comme « critique radicale de tout l'ordre existant³⁵ » ?

Une lecture patiente des *Articles* que Marx destine à la *Rheinische Zeitung* (1842) et de la correspondance qu'il échange en 1842-1843 avec Ruge invite à répondre négativement à cette question. Cette lecture révèle que les combats « titaniques » auxquels se livre le jeune Marx se situent dans le prolongement de l'idéal hégélien esquissé dans la *Lettre au père* : « trouver la nature spirituelle aussi nécessaire, aussi concrète et aussi ferme de contours que la nature physique³⁶ ». Ce prolongement ne se signale pas seulement par les références explicites aux axes fondamentaux des *Grundlinien* dans les *Articles* alourdis par la terminologie hégélienne³⁷, on le décèle aussi dans des formules saisissantes qui assignent à la critique la tâche de préparer l'avènement du « monde humain de la démocratie³⁸ ». Relevons-en quelques-unes. « Nous devons pour notre part mettre le vieux monde en pleine lumière et travailler positivement à la formation du nouveau³⁹ » ; « Ce n'est donc nullement s'abaisser et porter atteinte à la hauteur des principes, que de faire des questions spécifiquement politiques (. . .) l'objet de la critique⁴⁰ » ; « Rien ne nous empêche donc de prendre pour point d'application de notre critique la

35. *W.*, I, 447 ; *Cor.*, p. 298.

36. *W.*, I, 13 ; *Cor.*, p. 35.

37. B. Quelquejeu a dressé un inventaire des expressions classiquement hégéliennes reprises dans les *Articles*. « K. Marx a-t-il constitué une théorie du pouvoir d'État ? » dans *Rev. Sc. ph. th.* 63 (1979), p. 24-30.

38. *W.*, I, 436 ; *Cor.*, p. 294.

39. *W.*, I, 438 ; *Cor.*, p. 296.

40. *W.*, I, 449 ; *Cor.*, p. 299.

critique de la politique, la prise de position en politique, c'est-à-dire les luttes réelles, de l'identifier à ces luttes⁴¹ » ; « Il nous faut donc prendre pour devise : réforme de la conscience, non par des dogmes, mais par l'analyse de la conscience mystifiée et obscure à elle-même⁴² ». Si ces formules puisent leur puissance d'interpellation dans la pression d'expériences sans cesse relancées, c'est que ces expériences sont vécues à l'air libre, dans leur assomption philosophique. Loin de témoigner d'une vigilance ouverte à l'insondable retrait des choses, la pratique révolutionnaire investie dans des « luttes réelles » partage le *telos* hégélien de la transparence puisque, au dire même de Marx, la tâche de la critique est de rendre le monde à lui-même en instaurant, par la grâce de la démocratie, un chez-soi qui permettra à l'homme de se tenir dans la présence sans faille de ce qui est :

Nous ne nous présentons pas au monde en doctrinaires avec un principe nouveau : voici la vérité, à genoux devant elle ! Nous apportons au monde les principes que le monde a lui-même développés dans son sein. Nous ne lui disons pas : laisse là tes combats, ce sont des fadaïses ; nous allons te crier le vrai mot d'ordre du combat. Nous lui montrons seulement *pourquoi* il combat exactement, et la conscience de lui-même est une chose qu'il *devra* acquérir, qu'il le veuille ou non.

La réforme de la *conscience* consiste simplement à donner au monde la conscience de lui-même, à le tirer du sommeil où il rêve de lui-même, à lui *expliquer* ses propres actes⁴³.

Ce pouvoir souverain, la critique ne l'exerce pas en se soumettant aux consignes fixées par le jeu méthodique des hypothèses sans lesquelles, dit-on de nos jours, aucun savoir n'est possible, mais elle le revendique comme une forme de la vie théorique et pratique signifiant que le monde — entendons l'étant en totalité — est devenir-philosophie et que la philosophie est devenir-monde. En se présupposant elle-même, en faisant cercle avec elle-même, la critique obéit ainsi au concept de scientificité exposé dans la Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit* : « La *pure* reconnaissance de soi-même dans l'absolu être-autre, cet éther *comme tel*, est le fondement et le

41. *W.*, I, 449 ; *Cor.*, p. 299.

42. *W.*, I, 450 ; *Cor.*, p. 300.

43. *W.*, I, 449 ; *Cor.*, p. 299-300.

terrain de la science, ou le *savoir dans son universalité*⁴⁴ ». Parce qu'elle s'appuie sur un sol qui est à lui-même son propre fond, parce qu'elle ne laisse apparaître aucun écart de soi à soi, de soi à l'autre, l'œuvre de philosophie que Marx a en vue devient, comme chez Hegel, une sorte d'« immédiateté restaurée » et peut alors bénir l'alliance de la nature et de la politique, la seule, Marx y insiste, « qui peut permettre à la philosophie d'aujourd'hui de devenir vérité⁴⁵ ». *Devenir vérité*, où il faut bien entendre *vérité* dans le sillage hégélien puisqu'en 1843, du propre aveu de Marx, cette notion essaie de s'articuler à travers une « révision critique de la *Philosophie du droit* de Hegel ». Voyons comment la *Critique du droit politique hégélien* s'acquitte de cette tâche.

Si ma lecture des textes antérieurs à la *Critique* est juste, peut-être me permettra-t-elle de suggérer que c'est dans la fascination que le savoir hégélien a exercée sur ces textes qu'est rédigé le manuscrit de 1843. Continuité qui pourtant ne se pose pas sans un certain distanciellement. En témoignent les phrases suivantes : « Hegel n'est pas à blâmer parce qu'il décrit l'essence de l'État moderne comme elle est mais parce qu'il allègue ce qui est comme l'*essence de l'État*⁴⁶ ». « Ce qui est plus profond chez Hegel c'est qu'il éprouve la séparation de la société civile-bourgeoise et de la société politique comme une *contradiction*. Mais ce qui est faux, c'est qu'il se contente de cette apparence de solution et qu'il fait passer cette apparence pour la Chose même⁴⁷ ». C'est donc admettre que la *Critique* demeure ensorcelée par l'entreprise hégélienne. Pourtant à chaque page reviennent les mots « non-critique », « mystique » pour souligner l'aveuglement de Hegel à la réalité des institutions étatiques. C'est de surprendre cette défaillance que s'aiguise la démarcation. Pour dénoncer la « mystification patente » qui pervertit les *Grundlinien*, Marx opère une déconstruction radicale des analyses et des concepts hégéliens relatifs à la société civile-bourgeoise, aux pouvoirs gouvernemental, législatif et constitutionnel. On se rappellera que la *Critique* s'ouvre par une réfutation perspicace de la

44. *Pb.G.*, 24 ; *Pb.E.*, T. I, p. 23.

45. *Cor.*, p. 289-290.

46. *W.*, I, 338-339 ; Baraquin, p. 113.

47. *W.*, I, 355 ; Baraquin, p. 355.

subordination de la société civile-bourgeoise à l'État. En posant la sphère socio-économique comme un moment de l'État, « Hegel met en place une *antinomie* non résolue⁴⁸ » pour autant, estime Marx, que ce n'est pas dans leur réalité propre mais dans la sphère de l'État qualifié par Hegel lui-même comme « nécessité *extérieure* » et « fin *immanente* » que les « affaires » de l'État reçoivent la solution des conflits qu'elles engendrent. On se rappellera aussi la critique aiguë de la conception hégélienne de l'organisme politique (« Par quoi donc l'organisme *animal* se *distingue-t-il* de l'organisme politique ? »⁴⁹), de la monarchie héréditaire (« La *naissance* déterminerait la qualité du monarque comme elle détermine la qualité du bétail⁵⁰ »), de la bureaucratie (« le *spiritualisme* se change en un *matérialisme crasse*⁵¹ »), du majorat (« Le secret de la noblesse, c'est la *zoologie*⁵² »). Ces critiques minutieuses et souvent convaincantes éclairent un reproche majeur que la *Critique* adresse à Hegel : insérer le politique dans une structure présupposée : « Ce n'est pas la logique de la Chose mais la Chose de la logique qui est le moment philosophique. La logique ne sert pas à la preuve de l'État mais au contraire l'État sert à la preuve de la Logique⁵³ ». Et encore : « Hegel donne à *sa logique un corps politique* ; il ne donne pas la *logique du corps politique*⁵⁴ ».

Sensible à ce « mysticisme logique », Marx croit y pallier en exigeant la réappropriation de l'aliénation politique que maintient l'État formel hégélien. Cette exigence appelle la reconnaissance de la souveraineté absolue du peuple, souveraineté qui se traduira dans « l'abrogation (*Aufhebung*) de la bureaucratie⁵⁵ » et la disparition (*Untergehen*) de l'État. Seule la « vraie démocratie⁵⁶ » que la *Critique* présente comme une inversion du concept hégélien de l'État, peut ouvrir l'accès à une telle souveraineté :

48. W., I, 260 ; Baraquin, p. 37.

49. W., I, 268 ; Baraquin, p. 45.

50. W., I, 297 ; Baraquin, p. 73. Trad. modifiée.

51. W., I, 317 ; Baraquin, p. 92.

52. W., I, 397 ; Baraquin, p. 167.

53. W., I, 276 ; Baraquin, p. 51.

54. W., I, 318 ; Baraquin, p. 93. Voir aussi p. 30, 44, 45, 47, 53, 101, 149.

55. W., I, 318 ; Baraquin, p. 93.

56. W., I, 294 ; Baraquin, p. 70.

Dans la monarchie, le tout, le peuple est subsumé sous l'une de ses manières d'être, la constitution politique ; dans la démocratie, la *constitution elle-même* n'apparaît que comme *une* détermination, à savoir comme autodétermination du peuple. Dans la monarchie, nous avons le peuple de la constitution, dans la démocratie, la constitution du peuple. La démocratie est l'*énigme* résolue de toutes les constitutions. Ici, ce n'est pas seulement *en soi*, selon l'essence, mais selon l'*existence*, la réalité (*Wirklichkeit*) que la constitution est continûment reconduite dans son fondement réel, l'*homme* réel, le *peuple réel* et qu'elle est posée comme son œuvre *propre*. La constitution apparaît en tant que ce qu'elle est : libre produit de l'homme (. . .)

Hegel part de l'État et fait de l'homme l'État subjectivé. La démocratie part de l'homme et fait de l'État l'homme objectivé⁵⁷.

Mises à part certaines phrases admiratives sans doute inspirées par Spinoza⁵⁸, ce texte exhibe une évidente filiation par rapport à Hegel. Il suffit, pour s'en rendre compte, de s'interroger sur les motifs qui sous-tendent l'affirmation de la souveraineté du peuple comme instance absolue d'autodétermination. Il est clair que cette affirmation ne provient pas d'une analyse politique de l'État hégélien mais obéit à une logique qui risquerait bien de déporter le travail de la *Critique* dans le formalisme qu'elle dénonce pourtant avec vigueur. Ainsi, comment ne pas être étonné de remarquer qu'au moment même où il s'oppose à la distinction de la société civile-bourgeoise et de l'État, à la monarchie héréditaire, à la bureaucratie, à la députation, Marx ne thématise pas ce qu'il reproche à Hegel d'avoir formalisé ? À aucun moment, la *Critique* ne réalise le programme qu'elle préconise. Comment interpréter cette hésitation ? Faut-il l'attribuer à une allégeance inconditionnelle à l'égard de Feuerbach ? Cette influence est incontestable, persistante même et on aurait beau jeu de montrer qu'en accusant Hegel de formalisme, Marx réaffirme les thèses de la *Critique de la philosophie de Hegel* et qu'en écrivant par exemple « la constitution ne crée pas le peuple mais c'est au contraire le peuple qui crée la constitution⁵⁹ », il se contente de reprendre, en la transposant

57. W., I, 292-293 ; Baraquin, p. 68-69.

58. A. IGOIN, « De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx » dans *Cahiers Spinoza*, I, Éditions Réplique, Paris, 1977, p. 225.

59. W., I, 293 ; Baraquin, p. 69.

dans l'ordre politique, la critique de la religion déployée dans *l'Essence du Christianisme* (1841).

Faut-il dire alors « qu'en ce débat avec Hegel, Marx est absent du débat⁶⁰ » ? Il ne fait pas de doute que l'appareil conceptuel utilisé dans la *Critique* est celui de l'idéalisme allemand. Appareil complexe que Marx manie avec habileté, encore que le langage hermétique de Hegel l'ait conduit à des erreurs d'interprétation « dont la plus importante est de n'avoir pas vu que pour Hegel la constitution est d'essence historique et que le type qu'il dessine n'est ni une solution passe-partout ni un modèle éternellement valable⁶¹ ». Objectera-t-on ici que ce n'est pas à travers l'œil de verre du philosophe spéculatif mais en se référant aux « données » de l'Histoire que Marx introduit le concept de démocratie ? À preuve les phrases suivantes : « L'abstraction de l'État en tant que tel ressortit seulement à l'époque moderne, parce que l'abstraction de la vie privée ressortit seulement à l'époque moderne. L'abstraction de l'État politique est un produit moderne⁶² ». Le sens de ces phrases est pourtant ambigu. S'il appelle une attitude d'opposition aux *Grundlinien* que Marx prétend réviser, cette « révision critique » n'en demeure pas moins sur place puisque le recours à l'époque moderne vise ici, conformément à l'enseignement hégélien, à concevoir le présent pour consacrer la rationalité du cours des choses⁶³. De cette révision sur place, la *Critique* en laisse de nombreux indices dont le plus significatif pourrait bien être le « sujet réel » que les *Grundlinien* auraient obnubilé et que la *Critique* est censée restaurer : le peuple en tant qu'il se donne une constitution démocratique. Cette thèse, la *Critique* ne l'appuie pas sur une étude des diverses formes de gouvernement mais elle l'affirme en opérant un renversement de type feuerbachien :

D'un certain point de vue, la démocratie se rapporte à toutes les autres formes d'État comme le christianisme se rapporte à

60. Introduction de Baraquin, p. 20.

61. Eric WEIL. *Hegel et l'État*. Paris, Vrin, 1966, p. 111, note 9.

62. *W.*, I, 295 ; Baraquin, p. 71.

63. « Concevoir ce qui est est la tâche de la philosophie, car, ce qui est, c'est la raison. En ce qui concerne l'individu, chacun est un fils de son temps ; il en est de même de la philosophie : elle résume son temps dans la pensée », Ilting, 72 ; *Ph.D.*, p. 57. Trad. modifiée.

toutes les autres religions. Le christianisme est la religion par excellence, l'*essence de la religion*, l'homme *déifié*, en tant qu'une religion *particulière*. Pareillement la démocratie est l'*essence de toute constitution politique*, l'homme socialisé en tant qu'une constitution politique *particulière* ; elle se rapporte aux autres constitutions comme le genre à ses espèces, sauf qu'ici le genre lui-même apparaît comme existence⁶⁴.

Ainsi ramenée à son fondement « l'homme réel », la démocratie n'apparaît plus comme un régime politique particulier. En elle, écrit Marx, « le principe *formel* est en même temps le principe *matériel*⁶⁵ », toutes les formes d'État trouvent leur « vérité⁶⁶ », étant entendu que « l'État lui-même n'est qu'une autodétermination du peuple⁶⁷ ». Nous sommes bien ici à cent lieues de l'État hégélien qui, comme on le sait, dépose dans les mains blanches des fonctionnaires purgés de la recherche du profit et voués à la garde de l'universel le pouvoir suprême de lier et de délier les « affaires » de l'État. À ce naïf camouflage de l'arbitraire protégé par une identité illusoire, la *Critique* oppose l'électoratisme absolu exigé par l'identité réelle du peuple qui peut dès lors se soustraire à la séparation mystifiante de la société civile-bourgeoise et de l'État :

L'élection est le rapport immédiat, le rapport direct, qui n'est pas simplement de représentation mais d'être, de la société civile-bourgeoise à l'État politique. Il va de soi par suite que l'élection forme l'intérêt politique principal de la société civile-bourgeoise réelle. C'est seulement dans le droit de vote aussi bien que dans l'éligibilité sans limitations que la société civile-bourgeoise s'est réellement élevée à l'abstraction d'elle-même, à l'existence politique comme à sa vraie existence universelle et essentielle. Mais l'accomplissement de cette abstraction est en même temps l'abrogation de l'abstraction. En posant de manière réelle son existence politique comme son existence vraie, la société civile-bourgeoise a en même temps posé comme inessentielle son existence de société civile-bourgeoise dans sa différence d'avec son existence politique : avec l'un des termes de la séparation tombe aussi son autre, son contraire. La réforme électorale est donc à l'intérieur de l'État

64. *W.*, I, 293 ; Baraquin, p. 69.

65. *W.*, I, 293 ; Baraquin, p. 69.

66. *W.*, I, 294 ; Baraquin, p. 70.

67. *W.*, I, 294 ; Baraquin, p. 70.

politique abstrait l'exigence de sa dissolution mais en même temps de *la dissolution de la société civile-bourgeoise*⁶⁸.

L'abolition de la distance entre la société civile-bourgeoise et de l'État affirmée dans ce texte fait de la *Critique* un ouvrage utopique qui risque de produire une mystification apparentée à celle qu'on dénonce chez Hegel. D'où, sans doute, dans les écrits d'après 1843, l'effort de mettre en œuvre un réseau de concepts opératoires (e.g. la lutte de classes) destinés à signer une rupture définitive avec le mode de pensée qui soutient les *Grundlinien*. Convient-il alors de situer la critique de l'idéalisme juridique comme un « moment » dans l'itinéraire de Marx ? Référée au processus historique de la production matérielle comme lieu propre d'un savoir enfin capable d'exhiber la réalité telle qu'elle est, l'institution de l'interaction sociale élaborée dans les écrits postérieurs à la *Critique* échappe-t-elle au schème spéculatif qui régit la « révision critique » de la philosophie hégélienne du droit ? Si les remarques que j'ai proposées sont pertinentes, elles suggèrent qu'on ne saurait mesurer ce qui est en jeu dans cette question et les ambitions de transparence, de réconciliation, de rationalisation qui font de nous les héritiers de Hegel et de Marx tant qu'on ne se sera pas interrogé sur ce que recouvre la volonté de penser la démocratie comme « énigme résolue de toutes les constitutions ». La *Critique du droit politique hégélien* permet de formuler quelques questions susceptibles d'orienter cette recherche.

A-t-on circonscrit la spécificité du politique lorsqu'on proclame, sans en préciser le mode, la restitution du pouvoir au peuple qu'on définit, sans plus, comme une instance absolue d'autodétermination ? Qu'a-t-on dit de la « vraie démocratie » lorsqu'on ne s'interroge pas sur ses conditions de possibilités matérielles et économiques ? A-t-on pensé « le monde humain de la démocratie » lorsque, pour nommer ce qui est en jeu dans l'institutionnalisation de la société, on utilise le mot, si chargé d'hégélianisme, d'« autodétermination » (*Selbstbestimmung*), ce qui donne à penser que c'est dans l'avènement du règne de la conscience de soi que se résout

68. W., I, 412 ; Baraquin, p. 184-185.

l'énigme de la nature et de l'histoire, qu'aucune place n'est laissée au jugement de la prudence pratique de l'homme politique, que l'œuvre humaine, absoute de toute différence, jamais dépaycée par le bouger qui la requiert, ne porte en elle aucune naissance, aucune mort ?

Département de philosophie
Université de Sherbrooke

Vérité et vérification en logique mathématique et dans les théories physiques

Yvon Gauthier

Volume 9, numéro 1, avril 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203186ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203186ar>

[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

Gauthier, Y. (1982). Vérité et vérification en logique mathématique et dans les théories physiques. *Philosophiques*, 9 (1), 135–145.
<https://doi.org/10.7202/203186ar>

Résumé de l'article

Cet article propose une nouvelle approche dans l'analyse et l'interprétation des théories physiques. La théorie des modèles ou sémantique ensembliste est rejetée au profit d'une syntaxe ou théorie des démonstrations qui s'attache d'abord à la structure formelle (logique et mathématique) d'une théorie physique. On donne plusieurs exemples d'une théorie de la preuve (preuve, épreuve, approuve), exemples qui relèvent surtout de la mécanique quantique et qui vont dans le sens de la thèse principale de l'auteur : la surdétermination de la théorie physique par sa structure mathématique.

VÉRITÉ ET VÉRIFICATION EN LOGIQUE MATHÉMATIQUE ET DANS LES THÉORIES PHYSIQUES

par Yvon Gauthier

RÉSUMÉ. Cet article propose une nouvelle approche dans l'analyse et l'interprétation des théories physiques. La théorie des modèles ou sémantique ensembliste est rejetée au profit d'une syntaxe ou théorie des démonstrations qui s'attache d'abord à la structure formelle (logique et mathématique) d'une théorie physique. On donne plusieurs exemples d'une théorie de la preuve (preuve, épreuve, approuve), exemples qui relèvent surtout de la mécanique quantique et qui vont dans le sens de la thèse principale de l'auteur : la surdétermination de la théorie physique par sa structure mathématique.

ABSTRACT. This paper deals with a novel approach in the interpretation of physical theories. Model theory or set-theoretical semantics is here replaced by a proof-theoretical analysis which is applied to the formal (logical and mathematical) structure of a physical theory. Many examples are given, mainly in Quantum Mechanics, which aim at illustrating the main thesis of the paper : that a physical theory is overdetermined by its mathematical structure and cannot be defined by the class of its empirical structures.

1. La logique classique nous a habitués à la vérité et la notion sémantique de vérité a permis la création d'une théorie des modèles dont on voudrait qu'elle soit l'instrument privilégié de l'interprétation des théories physiques. La sémantique ensembliste de Suppes et Sneed à van Fraassen, par exemple, m'apparaît liée à des « préjugés » réalistes qu'il convient de mettre en doute ou à tout le moins « en suspens ». Je propose plutôt une interprétation de la théorie physique en termes de sa structure mathématique, c'est-à-dire syntaxique et non plus en fonction de la classe de ses structures ou sous-structures

empiriques. Je rappelle quelques notions usuelles : une structure S est un triplet $S = \langle U_S, f_S, p_S \rangle$ où U_S est l'univers de S , f_S les fonctions et p_S les prédicats de S ; une sous-structure sera définie par un homomorphisme $h : S \rightarrow T$ qui va préserver les fonctions et les prédicats

$$h(f^S(a_1, \dots, a_n)) = f^T(h(a_1), \dots, h(a_n))$$

et

$$\langle a_1, \dots, a_n \rangle \in p^S, \text{ssi } \langle h(a_1), \dots, h(a_n) \rangle \in p^T$$

Un isomorphisme est simplement un homomorphisme bijectif. Si l'univers $|T|$ est restreint à l'univers $|S|$, alors $|S|$ et $|T|$ sont isomorphes et par là nous avons une sous-structure. Pour obtenir la notion de structure empirique d'une théorie physique, on n'aura qu'à assouplir un peu cette définition et parler de structures ou modèles partiels (des variations sont possibles ici d'une sémantique ensembliste naïve à la Suppes à une version bourbakiste, mais l'idée est la même). Une sémantique constructiviste est aussi possible, mais au prix de complications que nous n'exposerons pas ici.

La structure syntaxique, l'appareil analytique comme disait Hilbert, d'une théorie physique est susceptible d'une analyse par des procédures de vérification qui ne garantissent plus la validité d'une théorie (uniquement) par son adéquation empirique, mais aussi par son ancrage mathématique, c'est-à-dire sa morphologie et sa syntaxe. Une telle étude n'a rien en commun avec le positivisme logique qui visait « the language of Science ». Par procédures de vérification, j'entends l'examen de la formulation mathématique d'une théorie physique, ses dérivations, sa forme normale, sa normalisation, sa renormalisation, ses réductions, ses extensions. On le voit, il s'agit d'étendre la théorie des démonstrations à l'analyse de la structure mathématique des théories physiques. C'est donc ici le contre-pied de l'approche sémantique et un dépassement de l'approche « linguistique ». Vérification veut dire que nous n'avons plus de conditions de vérité, mais des moyens d'évaluer effectivement la validité d'un énoncé ou d'une théorie ; ainsi on ne supposera pas que l'on dispose d'un ensemble dénombrable \aleph_0 de suites dénombrables de nombres

naturels, mais seulement d'un nombre fini de segments initiaux de telles suites

$$\varphi(x) \langle n, m, l \dots \rangle [n, m, l \dots] = 1$$

pour x un énoncé, φ une fonction d'évaluation

$$\varphi : \text{Form} \rightarrow (0, 1)$$

qui associe des nombres naturels n, m, l aux énoncés ou formules (Form) de la théorie ; l'application complémentaire

$$\xi : \mathbb{N} \rightarrow \mathbb{N}$$

« identifie » les nombres naturels. On obtient de cette façon une procédure qui permet d'évaluer un énoncé effectivement puisque les $[n, m, l]$ peuvent être considérés comme le nombre d'étapes requis pour vérifier les n, m, l . On voit comment une telle démarche s'éloigne de la conception classique de la vérité et de sa logique (classique). Donnons quelques conséquences de ce point de vue.

- 1° La théorie des démonstrations est essentiellement finitaire.
- 2° L'évaluation des théories physiques et des théories mathématiques est soumise dans les deux cas à des procédures de vérification qui sont analogues et différent seulement dans leur généralité.
- 3° La thèse ultime du constructivisme : la physique et les mathématiques ont la même visée, c'est-à-dire la construction du continu.

2. Je propose donc une réorientation de la recherche fondationnelle en physique mathématique qui ne se contente pas d'une sémantique ensembliste élémentaire, mais qui exploite toutes les ressources d'une logique mathématique (théorie des démonstrations ici) capable de s'adapter à son objet et en même temps susceptible de dépasser les exemples simplistes de l'analyse traditionnelle (e.g. axiomatisation de la mécanique classique « ponctuelle » chez Sneed). Prenons les actuelles théories de jauge, celle de Weinberg-Salam, par exemple ; les problèmes de renormalisation qu'on a réussi à résoudre et ceux qui ne sont pas encore résolus pour des théories plus larges (e.g. la supergravitation), les sous-systèmes de variétés différentiables pour les champs de Yang-Mills et les

équations du champ d'Einstein ou encore l'extension de la géométrie complexe (algébrique) dans le programme de Penrose. Bien entendu, cette étude devrait mettre en œuvre des moyens énormes qui transcendent les outils ordinaires du philosophe des sciences qui n'a souvent qu'une connaissance rudimentaire de la physique et des mathématiques, mais c'est le prix qu'il faut payer pour ne pas être confiné dans des analyses linguistiques triviales et qui intéressent peu le physicien et le mathématicien. L'épistémologue dans sa tâche d'analyse et de critique fondationnelles ne se substitue pas à ces derniers, il les suppose et les supporte, peut-on dire. C'est que son travail est postérieur à celui du scientifique et s'il arrive qu'il le devance, c'est parce qu'il aura trouvé une voie heuristique que son recul par rapport à la pratique d'une science lui aura permis de repérer. Quoi qu'il en soit, il doit adopter le langage du scientifique, au moins dans une première étape, s'il veut se faire entendre, puisque c'est la communauté scientifique *at large* qui est la cour de dernière instance en ces matières, à moins que l'on veuille faire de la philosophie pour les philosophes, ce qui est une autre affaire.

J'en viens maintenant aux conséquences que j'ai indiquées plus haut. C'est Hilbert, lui qui a créé la théorie des démonstrations, *Beweistheorie* qu'il appelait aussi *Metamathematik*, qui avait raison lorsqu'il insistait sur le caractère fini (*finit*) des démonstrations et sur la sûreté (*Sicherheit*) qu'elles devaient permettre. On sait quelles modifications le programme hilbertien de la métamathématique comme combinatoire finie a subies avec les résultats de Gödel ; mais on ne peut pas supposer avec Gödel, après 1931, que seules les méthodes infinitaires peuvent résoudre le problème de la non-contradiction de l'analyse classique (y compris la théorie des ensembles). Parce que les concepts sémantiques (c'est-à-dire de la théorie des modèles) sont souvent indéterminés — ce que Skolem avait bien vu — on ne peut espérer aller beaucoup plus loin dans ce sens. Les piétinements de la théorie des modèles (et de la sémantique ensembliste) depuis vingt ans malgré les efforts d'une armée de chercheurs à la poursuite de cardinaux « évasisifs » en témoignent abondamment. D'autre part, la théorie des démonstrations a fait des emprunts avec l'induction

transfinie à l'arithmétique cantorienne mais sans emporter l'adhésion. On peut mettre d'autres moyens en œuvre, que j'appelle « effinitaires », mais ce n'est pas le moment de les exposer ici. Je voudrais plutôt insister, avant de passer à mon second point, sur les trois composantes d'une démonstration : ce sont, pour moi, la preuve, l'épreuve et l'appreuve ou l'approbation. On peut avoir une preuve — qui doit être un « texte » même si c'est un objet mental comme le veut l'intuitionnisme — qui soit imparfaite ou incomplète ; l'épreuve pourra la compléter, la parfaire, la simplifier, l'abrégier souvent ; enfin, l'appreuve signifie l'acceptation des moyens de preuve par la communauté des chercheurs. Un bon exemple est la conjecture des quatre couleurs démontrée récemment par Appel et Haken ; certains mathématiciens voudraient avoir une preuve « faite à la main » — c'est l'épreuve — parce qu'ils ne se fient pas totalement à l'ordinateur et à la longueur de ses preuves — c'est l'appreuve. Je donne cet exemple parce qu'il a entraîné chez quelques-uns des spéculations sur le caractère empirique de la preuve. Appel, par exemple, voudrait qu'on accepte la vérité du dernier théorème de Fermat puisque la probabilité qu'il soit vrai est très grande, si on se fonde sur les calculs déjà faits. C'est là un point de vue indéfendable ; la vérité probable ne constitue en fait qu'un « contre-contre-exemple » et sa force démonstrative se limite à un cas singulier

$$\exists n \forall x \forall y \forall z (x^n + y^n \neq z^n) \text{ pour } n > 2.$$

La notion de probabilité, en dehors de la théorie mathématique des probabilités, a un sens subjectif ou bayésien que je ne veux pas discuter ici mais qui lui interdit de jouer un rôle dans la logique de la démonstration si ce n'est dans la logique de l'induction.

3. Une théorie physique n'est pas vraie au même titre qu'une théorie mathématique et devrait donc être sujette à des procédures de vérification différentes, sinon divergentes. Je suppose cependant que les trois moments que j'ai décrits plus haut, preuve, épreuve, appreuve s'appliquent aussi bien en physique qu'en mathématiques. Évidemment, la preuve n'a plus le sens en physique d'une démonstration à l'aide de règles d'inférence ou de déduction, mais la corroboration qui n'est

pas concluante doit comporter un nombre fini d'instances, l'épreuve est l'ensemble des « tests » que doit passer la théorie et l'approuve est l'approbation des moyens techniques et de la valeur scientifique de la théorie. Prenons un exemple suffisamment récent : l'électrodynamique quantique de Schwinger et Feynman. C'est une très bonne théorie dans le sens que son adéquation aux expériences est très grande, qu'elle obtient un haut degré d'approximation. Dans ce cas, la preuve comporterait la vérification de la consistance et de la complétude théorique de la théorie, l'épreuve la confrontation avec les résultats expérimentaux et l'approuve viendrait avec la procédure de renormalisation (à l'aide des diagrammes de Feynman ici) qui justifie les deux premières étapes. Cette justification ou certification (*Sicherung*) n'a pas un caractère subjectif, elle repose sur des moyens de preuve qui peuvent être essentiellement différents, e.g. méthodes analytiques ou transcendantales et méthodes arithmétiques ou constructives (ou encore élémentaires) en théorie des nombres. L'épreuve n'étant jamais exhaustive puisqu'il n'existe pas de règle de fermeture catégorique ou canonique pour une théorie physique, la théorie physique ne sera jamais vérifiée complètement au sens d'un théorème mathématique dont la démonstration par cas (induction mathématique) doit être complète, mais sera toujours affectée d'un coefficient d'indétermination, c'est-à-dire d'un degré de probabilité (e.g., la relativité restreinte a un degré de probabilité de .9 si on veut).

4. Ce que je viens de dire ne signifie pas que physique et mathématiques sont irrémédiablement séparées, mais seulement que les constructions mathématiques sont plus générales ; elles dessinent les formes du possible qui ne sont pas isomorphes *a priori* aux formes du réel, les deux ordres de construction du monde, mathématique et physique, convergent cependant dans une unification jamais achevée. Mon troisième thème aborde ce rapport et le problème, qui est passé autrefois pour un mystère, de l'applicabilité des mathématiques au monde physique.

Je veux prendre l'exemple de la mécanique quantique pour étayer mon point de vue. Prenons les axiomes « physiques » de la MQ :

- 1° Les états du système physique sont représentés par des vecteurs d'état (dans un espace de Hilbert) ;
- 2° Il y a bijection entre les observables et les opérateurs hermitiques (« dogme » de von Neumann) ;
- 3° L'évolution d'un système physique est décrite par l'équation temporelle de Schrödinger ;
- 4° La probabilité de trouver une (ou des) particule(s) dans une position particulière est donnée par

$$\text{prob}(r, t) = \psi^*(r, t) \psi(r, t) = |\psi(r, t)|^2$$
 où r est le vecteur de position, ψ^* le conjugué complexe de ψ ($\psi^* \psi = |\psi|^2$).

On pourrait ajouter ici un cinquième postulat (dû à von Neumann), soit le postulat de projection qui stipule qu'immédiatement après une mesure (c'est-à-dire une interaction), la superposition $\sum c_j \sigma_j \alpha_j$ se transforme ou est réduite en $\sigma_n \alpha_n$ (réduction du paquet d'ondes).

Il serait erroné de voir dans ces axiomes un contenu physique « pur ». On sait en effet qu'ils « découlent » des axiomes mathématiques de l'espace de Hilbert dans la formulation de von Neumann. Un espace de Hilbert Ψ est un espace vectoriel linéaire à coefficients complexes qui possède un produit intérieur strictement positif, est séparable et complet ; un espace de Hilbert est un espace métrique et par là un espace topologique. L'intérêt « physique » de l'espace de Hilbert, c'est qu'on peut y définir une notion d'orthogonalité

$$(f, g) = 0$$

qu'on écrit $f^\perp g$; le complément orthogonal de f , f^\perp obéit à la loi booléenne $f^{\perp\perp} = f$ et f^\perp constitue un sous-espace, c'est-à-dire une variété linéaire fermée de Ψ ; il est important de noter que pour la physique quantique les sous-espaces sont en bijection avec les projections, c'est-à-dire les opérateurs linéaires E tels que $EE^* = E$ pour E^* l'adjoint de E pour lequel $(E^*)^* = E$ — si $E^* = E$, alors E est auto-adjoint ou hermitique. Le théorème spectral énonce qu'il y a une bijection entre les opérateurs auto-adjoints et les mesures spectrales sur la droite réelle et ce qu'on peut appeler le dogme de von Neumann affirme qu'il y a une bijection entre opérateurs auto-adjoints et observables ou grandeurs physiques (notre

deuxième axiome). On voit aisément que ce deuxième postulat de la MQ est issu en droite ligne du théorème spectral qui renvoie lui-même au théorème de Riesz-Fischer en analyse fonctionnelle et qui a été inspiré par les travaux de Hilbert sur les équations intégrales. Certains, comme Jauch, vont même jusqu'à dire, par abus de langage, que les observables *sont* les opérateurs linéaires auto-adjoints.¹ Mais en 1952, Wick, Wightman et Wigner ont introduit des règles du supersélection montrant qu'il existe des opérateurs hermitiques qui ne correspondent pas à des observables, pratiquant ainsi la première brèche dans le dogme de von Neumann ; par ailleurs, Park et Margenau, entre autres, ont soutenu qu'il existe des observables, par exemple, les composantes non commutatives x et z du spin (d'un électron) qui n'ont pas d'opérateurs hermitiques pour les représenter. La bijection coule donc par les deux bouts. . .² Ce que cet exemple montre, c'est que l'appareil analytique de la théorie physique, son armature mathématique, surdétermine ses modèles et que souvent, et de plus en plus en physique contemporaine, la structure mathématique construit (homomorphiquement) des modèles que la recherche empirique ne saurait remplir. La syntaxe mathématique (et logique) d'une théorie physique rend possible son adéquation empirique, ce n'est pas la classe des modèles empiriques d'une théorie physique qui rend compte de sa structure mathématique.

Revenons à l'orthogonalité dans un espace de Hilbert ; le complément orthogonal f^{\perp} correspond à l'orthocomplément a^{-} d'un treillis booléen défini par

$$(a^{-})^{-} = a, a^{-} \wedge a = \phi \text{ et } a \leq b \Leftrightarrow b^{-} \leq a^{-}.$$

L'orthocomplémentation induit un antiautomorphisme involutif $(a^{*})^{*}$ sur le champ de vecteurs d'un espace vectoriel. C'est un tel antiautomorphisme qui sous-tend l'important théorème de Gleason (1957) qui démontre que toute mesure de probabilité $\mu(A)$ sur les sous-espaces de Ψ a la forme

$$\mu(A) = \text{Tr} (WPA)$$

-
1. Cf. J.M. Jauch *Foundations of Quantum Mechanics*, Addison-Wesley. Reading, Mass., 1968, p. 132.
 2. Je renvoie pour cette question à mon article « The Use of the Axiomatic Method in Quantum Physics », *Philosophy of Science*, vol. 38, no. 3, (1971), pp. 429-437.

où Tr signifie $\text{Tr}X = \sum_{\mathbf{r}} (\varphi_{\mathbf{r}}, X\varphi_{\mathbf{r}})$ pour tout système complet de vecteurs orthogonaux normalisés $\varphi_{\mathbf{r}}$; P_A dénote la projection orthogonale de A et W est un opérateur hermitique qui vérifie

$$W > 0, \text{Tr } W = 1 \text{ et } W^2 \leq W.$$

Kochen et Specker ont obtenu en 1967 un résultat intimement lié au théorème de Gleason et qui montre que dans un espace de plus de deux dimensions il ne peut y avoir d'homomorphisme bi-valué $h : A \rightarrow A'$ de l'algèbre A des opérations partielles sur les observables compatibles d'une algèbre booléenne commutative A' — A n'est donc pas plongeable dans une algèbre booléenne.

De tels résultats ont donné un nouvel essor à la logique quantique chez des Finkelstein, Putnam, Bub, Demopoulos, etc. J'ai proposé récemment de substituer à l'algèbre booléenne partielle une algèbre de Heyting ou pseudo-booléenne partielle dans laquelle le complément relatif ou local remplace le complément booléen ; pour un treillis B , un élément c de B est le pseudo-complément de a relatif à b , si c'est le plus grand élément tel que

$$a < c \leq b$$

c'est donc le sous-ensemble le plus grand qui diffère de a et nous avons

$$a \leq \neg \neg a.$$

Une telle « localisation » du complément permet de montrer comment l'ensemble de tous les sous-ensembles d'un espace de Hilbert n'est pas orthocomplémentable (même dans le cas d'un espace de dimension finie) et comment on pourrait faire une « place » mathématique à l'observateur dans la MQ.³

5. Je pourrais donner d'autres exemples pour illustrer mon point de vue (e.g. la théorie chronogéométrique de I.E. Segal)⁴, mais ils déborderaient le cadre de cet exposé. Je

3. Voir là-dessus mon article « Quantum Mechanics and the Local Observer » à paraître dans *The International Journal of Theoretical Physics*.

4. Cf. I.E. Segal *Mathematical Cosmology and Extragalactic Astronomy*. Academic Press, New York, 1976.

termine donc avec quelques remarques sur le problème de la mesure dans la MQ, problème qui est encore très actuel, surtout en Europe, si l'on songe à l'intérêt provoqué par l'inégalité de Bell. Ce nouveau paradoxe est parent du célèbre paradoxe d'Einstein-Podolski-Rosen. Sans aller jusqu'à invoquer l'intégrité, « *wholeness* », du monde quantique comme le font certains, on peut remarquer qu'ici encore le paradoxe ne sera pas résolu simplement en abandonnant l'un des principes de la MQ, le principe de localité par exemple. Je pense qu'il faut ici aussi s'interroger sur la structure logico-mathématique de la théorie physique et proposer peut-être (à la suite de Bohr) que la mesure ou l'observateur modifie la situation phénoménale originelle de telle sorte que les mesures orthogonales de probabilité (ou les mesures sur les sous-espaces orthogonaux) ne sont pas conservées, puisque l'effet de la mesure (ou de l'observateur local) est d'« ouvrir » l'espace de Hilbert des observables, c'est-à-dire d'en faire un espace qui n'est pas orthocomplémentable. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas en ressuscitant l'interprétation des « multivers » de Everett, que certains invoquent sans se rendre compte de son inconsistance, qu'on pourra faire avancer la question ; dans la formulation d'Everett, la fonction d'onde ψ doit prendre toutes ses valeurs dans la ramification complète de l'équation d'onde universelle, ce qui signifie qu'elle doit prendre 2^{\aleph_0} (cardinalité de \mathbb{R} ou \mathbb{C}) valeurs, mais il n'y a certainement pas plus de \aleph_0 mesures ou résultats de mesure possibles : il n'y a pas de bijection entre \aleph_0 et 2^{\aleph_0} et si l'on tient compte de la thèse d'Everett sur l'isomorphisme entre le formalisme et l'interprétation de la MQ, cela suffit à réfuter l'interprétation des univers multiples.⁵

Il faut donc plus de souplesse et plus de rigueur formelle (et informelle) à la fois, pour évaluer critiquement les théories physiques. Je ne pense pas avoir démontré ma thèse, à savoir que les mathématiques et la physique visent ultimement toutes deux la construction du continu, mais j'en ai donné quelques jalons, surtout ce que j'ai appelé la surdétermination du physique par le mathématique. Les exemples que j'ai donnés

5. Pour ces questions, voir mon ouvrage *Théorétiques. Pour une philosophie constructiviste des sciences*, à paraître.

relèvent tous de la mathématique du continu (la physique du discontinu, malgré les apparences, ne peut être traitée que par une mathématique « continuiste »). C'est l'analyse logico-mathématique de l'appareil analytique des théories physiques qui devra permettre de démonter les mécanismes de l'application des structures mathématiques au monde physique beaucoup plus que les thèses philosophiques générales des scientifiques et des philosophes sur la construction mathématique du réel physique.

Département de philosophie
Université de Montréal

Les études kierkegaardiennees au Canada

Alastair McKinnon

Volume 9, numéro 1, avril 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203187ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203187ar>

[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

McKinnon, A. (1982). Les études kierkegaardiennees au Canada. *Philosophiques*, 9 (1), 147–161. <https://doi.org/10.7202/203187ar>

BULLETIN

LES ÉTUDES KIERKEGAARDIENNES AU CANADA

par Alastair McKinnon

Comme il arrive dans tant d'autres secteurs de l'activité canadienne, anglophones et francophones ont entrepris et poursuivi des études kierkegaardiennes indépendamment les uns des autres ; aussi nous semble-t-il plus approprié de décrire ces études séparément, même si finalement nous découvrons qu'il y a une convergence de plus en plus grande des études en question quant à l'accent mis sur ces recherches et à l'intérêt qu'on y accorde, ce qui est un signe de plus de notre maturité en tant que nation.

À ce stade-ci de ma recherche, je constate que la première publication canadienne-française consacrée à Kierkegaard est l'article du père Jean Langlois, « Essai sur *Crainte et Tremblement* », paru dans *Sciences Ecclésiastiques* en 1954. Cet article a été suivi d'une monographie par Bruno Drolet intitulée *Le démoniaque chez S. Kierkegaard* et publiée à Joliette en 1971, et de l'article de Jacques Caron, « Dialectique de la communication chez Kierkegaard », publié dans *Philosophiques* en 1976. Le titre de chacune de ces études indique clairement le sujet de celles-ci, et il ne me reste plus qu'à mentionner la contribution d'Emmanuel Trépanier, dont la préface à la monographie de Drolet peut être considérée comme un premier appui aux études kierkegaardiennes de la part d'un membre éminent et respecté de la collectivité et dont les recherches, à certains égards, sont comparables à celles que l'on trouve en milieu anglophone.

Aujourd'hui, il nous faut au moins noter que l'étude la plus significative publiée en français est celle de Maurice

Carignan, *Individu et Société chez Kierkegaard* (Halifax, 1977). Cet ouvrage est remarquable à plusieurs titres. C'est la première publication, en français ou en anglais, à traiter sérieusement et en profondeur de la pensée sociale et politique de Kierkegaard. L'étude de Carignan s'inspire largement de sources danoises qui ne sont pas encore traduites, notamment *En literair Anmeldelse* (« Une recension littéraire », et de passages significatifs de *Papirer*. Carignan réfute la représentation que l'on se fait traditionnellement et trop facilement de Kierkegaard, celle d'un penseur anti-social qui ne se préoccupe nullement des dimensions proprement sociales de l'existence humaine, et il démontre que les idées de Kierkegaard en ce domaine méritent certainement d'être sérieusement prises en considération par nos contemporains.

Par ailleurs, Carignan a récemment écrit trois autres articles. « L'Éternel comme tiers synthétisant chez Kierkegaard » a paru dans le numéro d'avril 1981 de *Philosophiques* et « L'ambivalence de la réflexion selon Kierkegaard » dans le numéro de mai 1981 de *Église et Théologie*. Le troisième article, « La communication de la vérité selon Kierkegaard », paraîtra dans un prochain numéro de la *Revue de l'Université d'Ottawa*. Toutes ces études traitent de thèmes absolument fondamentaux de la pensée kierkegaardienne et devraient largement contribuer à fournir une base solide à l'approfondissement et à la compréhension de cette pensée, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la collectivité canadienne-française.

Le premier Canadien anglais à s'être sérieusement intéressé à Kierkegaard semble avoir été Clare Oke, pasteur de l'Église unie du sud de l'Ontario, qui, en 1938, adressa à Swenson des questions dont quelques-unes concernant « *Les Miettes philosophiques* » sont examinées dans l'ouvrage de Swenson, *Something about Kierkegaard* (Minneapolis, 1941). Oke était un chercheur consciencieux qui s'intéressait à l'influence de Kierkegaard sur la théologie moderne, mais il était aussi plutôt réticent, et l'on est presque certain qu'il ne publia aucun de ses travaux dans ce domaine.

La première thèse de doctorat sur Kierkegaard rédigée au Canada semble avoir été celle de Donald V. Wade qui était

alors et est toujours à l'Université de Toronto. La thèse était intitulée *The Concept of Individuality in Søren Kierkegaard* et fut rédigée au début des années quarante. Wade a également publié plusieurs études sur Kierkegaard au début des années cinquante et il a récemment entrepris une étude sur *Ou bien . . . Ou bien*. De plus, il ne faudrait pas oublier que Wade fut responsable de l'acquisition, par le Knox College de l'Université de Toronto, d'une douzaine d'exemplaires rares de la première édition de certaines œuvres de Kierkegaard.

Le premier article sur Kierkegaard publié par un Canadien fut celui de Henry Reid MacCallum, également de l'Université de Toronto. Cet article, « Kierkegaard and Levels of Existence », qui reflète l'intérêt profond de MacCallum pour l'esthétique, est une étude sentie et pénétrante de cet aspect capital de la pensée kierkegaardienne.

Comme l'enseignement officiel de la philosophie, chez les anglophones, au cours des années quarante et cinquante, peut difficilement être accusé de manifester un préjugé favorable à Kierkegaard (j'ai encore mes notes d'un cours de janvier 1947 qui me rappellent que l'on ne pouvait écrire au tableau noir, sans faire de faute d'orthographe, les noms de Kierkegaard et de Wittgenstein), il est peut-être important de noter que G. S. Brett appuya le travail de Wade ; Brett et MacCallum furent sûrement les figures les plus marquantes en philosophie, comme le furent, en théologie, John Line et David Hay. À l'université McGill, à peu près à la même époque, R. D. MacLennan, directeur du département de Philosophie, et James S. Thomson, doyen de la faculté de Théologie, consacrèrent également des travaux à Kierkegaard et encouragèrent d'autres chercheurs à en faire autant. Il ne fait donc aucun doute qu'un appui réel a été accordé par les personnalités les plus marquantes aux chercheurs qui souhaitaient œuvrer dans ce domaine. À ce propos, nous pouvons également souligner que vers les années 1960, John A. Irving m'invita à écrire un texte sur Kierkegaard dans le cadre d'une série diffusée par la C.B.C., *Architects of Modern Thought*. Il est peut-être encore plus important de rappeler que, du milieu à la fin des années quarante, Lawrence Lynch du St. Michael's College présenta un cours sur l'existentialisme français contem-

porain qui manifestait beaucoup d'attention et de sympathie à l'œuvre de Kierkegaard, ce qui amena un certain nombre d'étudiants à s'intéresser à celle-ci.

En 1963, George Price de l'Université de l'Alberta publia une introduction à l'œuvre de Kierkegaard, intitulée *The Narrow Pass* (Londres, 1963). Ce livre, premier ouvrage sur Kierkegaard à être publié par un universitaire travaillant au Canada, révèle une certaine profondeur dans la compréhension de l'œuvre, mais il a été critiqué pour avoir négligé l'accent mis par Kierkegaard sur le sens de l'existence et pour avoir, par la même occasion, omis le caractère pseudonymique de bon nombre de ses écrits. (Voir, plus loin, Johnson)

Entre 1963 et 1969, Kenneth Hamilton de l'Université de Winnipeg publia plusieurs articles sur la notion de péché dans l'œuvre de Kierkegaard, ainsi qu'un petit ouvrage intitulé *The Promise of Kierkegaard* (Philadelphie, 1969). Hamilton s'intéresse surtout à l'analyse kierkegaardienne du christianisme et à l'influence de celle-ci sur la théologie moderne et sur l'existentialisme du vingtième siècle.

Ralph H. Johnson de l'Université de Windsor a publié une étude détaillée sur l'« existence », intitulée *The Concept of Existence in the Concluding Unscientific Postscript* (La Haye, 1972). Il a depuis étudié la nature et le statut des sphères de l'existence, ainsi que les notions de subjectivité et de vérité, et les relations entre celles-ci.

Harry A. Nielson, également de l'Université de Windsor, a publié un article sur l'un des principaux arguments des *Miettes philosophiques* ; il y a quelque temps, il a terminé un commentaire minutieux et détaillé sur cette œuvre, intitulé *Where the Passion Is*. Sa recherche porte principalement sur l'éthique de Kierkegaard et sur quelques-uns des nombreux points de recoupement entre la pensée de Kierkegaard et celle de Wittgenstein.

Jeremy Walker de l'université McGill a publié des études sur les notions kierkegaardiennes de paradoxe, de vérité et notamment d'éthique ; dans ce dernier cas, il interprète la notion en se référant à la fois à l'époque où a écrit Kierkegaard et à la nôtre. Il a publié un certain nombre d'articles et une

étude sur *La pureté du cœur* (qui est en fait une partie de *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*), intitulée *To Will One Thing* (Montréal, 1972). Walker examine actuellement d'autres études abordant les thèmes en question et d'autres sujets, plus particulièrement la notion de communauté, de manière plus approfondie et plus détaillée, et nous pouvons nous attendre à ce que d'autres travaux importants de cet auteur paraissent bientôt.

Alastair McKinnon, également de l'université McGill, a rédigé sa thèse sur Kierkegaard à l'Université d'Édimbourg, en 1950 ; depuis le début des années soixante, il a participé à divers projets touchant les études kierkegaardiennes. Il a publié un certain nombre d'articles traitant surtout du soi-disant « irrationalisme » de Kierkegaard, du « statut » des œuvres signées d'un pseudonyme, du rapport de Kierkegaard à Barth, de sa conception de la philosophie, de l'évolution de sa pensée religieuse, etc. Il a créé la version assimilable par une machine des *Samlede Værker* de Kierkegaard qui lui a permis de faire une étude du statut relatif des pseudonymes de Kierkegaard ; il a publié *The Kierkegaard Indices* (Leiden, 1970-75) et récemment il a utilisé certaines techniques de mise à l'échelle statistiques et multidimensionnelles afin de tenter d'obtenir une meilleure compréhension de certains concepts fondamentaux de Kierkegaard et, sur un plan plus général, de la pensée et des œuvres de celui-ci. Dernièrement, il a traduit *Søren Kierkegaard's Psychology* de Ib Ostenfeld (Waterloo, 1979), premier volume de *The Kierkegaard Monograph Series* dont il dirige la publication aux Presses de l'université Wilfrid-Laurier, le second étant la traduction par Hong et Hong de *The Controversial Kierkegaard* de Gregor Malantschuk (Waterloo, 1980) ; ce volume contient également une traduction d'un cours important de Malantschuk donné à l'Université de Londres et intitulé « Political and Social Aspects of Kierkegaard's Thought ». McKinnon s'occupe aussi de la publication sur microfiche des premières éditions des œuvres de Kierkegaard faisant partie de la Collection Kierkegaard-Malantschuk récemment acquise par McGill et, si les lecteurs du Conseil le lui permettent, d'une édition conventionnelle, imprimée par ordinateur, des actes de la conférence

sur Kierkegaard tenue dernièrement à McGill. Nous reviendrons sur ces deux séries de travaux. Tout récemment, il a annoté et fait publier une nouvelle édition de *Guds Uforanderlighed* de Kierkegaard (Copenhague et Montréal, 1981) qui, bien qu'elle soit imprimée par ordinateur en caractères romains modernes, rétablit toutes les conventions typographiques de Kierkegaard, comprenant l'utilisation de caractères gras et de caractères « spærret ».

Au moins deux thèses de doctorat ont été rédigées au Canada au cours des dix dernières années. Ces thèses sont les suivantes : *Søren Kierkegaard's Conception of Temporality*, par Wayne Hamilton (McGill, 1971) et *The Treatment of the Theme of Suffering in Kierkegaard's Works*, par Abraham H. Khan (McGill, 1973).

Depuis qu'il a terminé sa thèse, M. Khan a également écrit sur la conception du mal chez Kierkegaard et sur la relation entre Religiosités A et B. Il s'intéresse aussi aux similitudes qui existent entre Kierkegaard et la pensée orientale. Tout récemment il a utilisé quelques-unes des techniques statistiques de McKinnon afin d'explorer et de montrer la structure sous-jacente au concept kierkegaardien de *Salighed* (béatitude).

Nous devons aussi mentionner le travail de trois autres chercheurs, même si aucun d'entre eux n'est spécialiste de Kierkegaard. J. C. McLelland de McGill semble être fortement influencé par les œuvres les plus connues de Kierkegaard et surtout par l'accent qui y est mis sur le rôle de l'ironie et de l'humour dans la vie religieuse. Ian G. Weeks de l'université McMaster a accompli un travail considérable, comparant la stratégie du Séducteur dans *Ou bien . . . Ou bien* à ce qu'avance Kierkegaard dans *Le point de vue*. Tout récemment, Barron Brainerd, professeur de linguistique et de statistiques à l'Université de Toronto, a soumis quelques-unes des données de McKinnon sur les pronoms à une analyse statistique plus poussée ; il a ainsi voulu utiliser ce matériel pour tenter de démêler les relations complexes entre les écrits nombreux et variés qui seraient l'œuvre d'un seul et même auteur, Kierkegaard.

Deux événements récents, séparés mais liés, devraient s'avérer décisifs quant à l'évolution des études kierkegaardiennes au Canada. Il nous apparaît donc important de les mentionner ici. Même si j'ai été mêlé à ces deux événements, je vais essayer d'en rendre compte le plus objectivement possible.

Le premier fut l'acquisition par l'université McGill d'environ 1 000 volumes de la Collection Kierkegaard-Malantschuk à l'automne 1979. L'histoire de cette acquisition est compliquée et il ne nous semble pas nécessaire de l'exposer ici en détail. Ce qui est important, c'est que les volumes en question représentent le cœur de la bibliothèque personnelle de M. Malantschuk, qu'une bonne partie de ces volumes furent réunis pendant les dernières années de sa vie et que cette collection comprend une série complète des premières éditions de l'œuvre de Kierkegaard, soit environ 460 livres de la propre bibliothèque de Kierkegaard ou, dans la plupart des cas, des reproductions exactes de ces livres, et environ 500 autres volumes, la plupart datant du siècle dernier, jugés par les responsables de cette acquisition comme étant les ajouts les plus précieux à une collection de recherche de ce genre. Il est peut-être bon de remarquer qu'il s'agit de la collection d'œuvres danoises la plus vaste et la plus riche à pouvoir sortir du Danemark au cours de ce siècle et qu'elle représente déjà la deuxième collection la plus vaste et la plus importante des œuvres de Kierkegaard à quitter le Danemark, la première étant bien sûr la Kierkegaard Library créée par le Professeur et Mme Hong au St. Olaf College de Northfield, Minnesota. Évidemment, c'est un grand honneur pour le Canada et tous les spécialistes des études kierkegaardiennes qui auront à consulter cette collection sont grandement redevables à M. Malantschuk pour son sens de la planification, sa prévoyance et sa générosité, ainsi qu'à Mme Grethe Kjær, à M. H. P. Rohde, à Mlle Marianne Scott, à Mlle Allison Cole et à M. Hans Möller qui ont tous joué des rôles importants dans l'acquisition de la collection et de son arrivée en bon état à destination. La collection est actuellement gardée dans la salle des livres rares de la bibliothèque MacLennan de McGill, placée sous la responsabilité de Mme Lewis.

Les personnes que ce genre de collection intéresse constatent rapidement qu'il existe un conflit réel entre le fait de rendre de tels trésors facilement accessibles aux chercheurs et la volonté de préserver ces volumes pour la postérité. Dans une première tentative pour solutionner ce problème, Alastair McKinnon a obtenu de l'Université la permission de faire paraître un volume de microfiches contenant le texte intégral de toutes les premières éditions de la collection et, l'espère-t-on, un catalogue complet de toutes les autres œuvres. Si le coût de cette entreprise demeure peu élevé, celle-ci devrait permettre même aux chercheurs individuels d'avoir leurs propres exemplaires des différentes premières éditions, ainsi qu'une information détaillée sur le nouveau matériel de recherche dont dispose maintenant l'université McGill. Il semble fort probable qu'une publication de ce genre jouera un rôle de plus en plus important, étant donné que le prix des voyages augmente, ce qui limite les possibilités de séjour à l'étranger.

Le second événement fut la Conférence Kierkegaard tenue à l'université McGill du 6 au 8 juin 1980. Cette conférence fut conçue comme une suite à la première conférence canadienne sur Kierkegaard qui eut lieu à l'Université de Windsor en 1976 et qui obtint un très grand succès. Cette seconde conférence fut organisée par McKinnon et Khan, assistés de Carignan et Johnson. Elle avait pour but de marquer l'arrivée de la Collection Kierkegaard-Malantschuk, de fournir de l'information sur les diverses ressources et techniques informatiques mises au point à McGill pour l'étude de Kierkegaard et, bien entendu, de fournir une occasion pour les spécialistes de Kierkegaard, en particulier les Canadiens, de se rencontrer et de présenter les uns aux autres les résultats de leurs dernières recherches. D'où le titre : *Kierkegaard : Resources and Results*. Le sens de ce titre fut bien illustré au cours d'une démonstration, à l'intention des intéressés, de l'utilisation de l'ordinateur pour comparer les première et troisième éditions de *Guds Uforanderlighes* de Kierkegaard et pour enregistrer toutes les variantes dans chacune de ces éditions. « Que ceux qui ont des yeux voient . . . »

Tout le monde a convenu que cette conférence obtint un franc succès à tous égards. Nous avons compté 68 inscrits,

dont cinq Danois, un certain nombre d'Américains, un bon nombre de représentants canadiens tant francophones qu'anglophones et des représentants de tous les degrés de compétence, depuis les érudits les plus éminents jusqu'à quelques étudiants de premier cycle. Le premier jour, M. Rohde fournit un ensemble d'éléments permettant de comprendre et d'apprécier la Collection Kierkegaard-Malantschuk, alors que cand. teol. Niels Jørgen Cappelørn présenta les *Papirer* comme œuvre-ressource pour la recherche. Au cours de la deuxième journée, le professeur Hong exposa quelques-unes des difficultés que soulève la traduction des textes de Kierkegaard, le professeur Walker traita des problèmes que pose chez Kierkegaard la notion de communauté, le professeur Carignan fit ressortir le rôle synthétisant que joue le concept de l'« éternel » dans la pensée de Kierkegaard, et le professeur Nielsen présenta la solution kierkegaardienne à quelques soi-disant problèmes de la pensée religieuse contemporaine. Le dernier jour, le professeur Khan proposa un survol de la « géographie » de la *Lidenskab* (passion) dans *Efterskrift* et le professeur McKinnon présenta un modèle des rapports entre les différentes œuvres dont il fait reposer la « paternité » sur une comparaison des « termes d'une récurrence aberrante » que l'on trouve dans chacune d'elles. Tous ces exposés, auxquels on a ajouté une introduction, ont été réunis, et nous espérons qu'il sera possible de les publier afin de les rendre accessibles à un plus large public. Nous avons tout lieu de croire que cette conférence inaugure une nouvelle ère pour la recherche canadienne sur Kierkegaard. Il ne nous reste plus qu'à remercier la Faculté d'études supérieures et de recherche de l'université McGill, le programme de Formation de chercheurs et d'action concertée du gouvernement du Québec et le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada pour leur généreux appui financier.

Étant donné que j'ai été directement mêlé aux recherches sur Kierkegaard, mon jugement risque d'être fort subjectif. J'estime néanmoins que les Canadiens ont déjà apporté une contribution significative à la connaissance de la pensée kierkegaardienne. Jeremy Walker a montré que Kierkegaard a un certain nombre de choses importantes à dire *au sein de* l'éthique et, ce qui est peut-être encore plus important, qu'il

rectifie la conception traditionnelle que nous nous faisons de cette discipline. À partir de ses propres études sur Kierkegaard, Ivan Khan est sur le point de restaurer le sentiment et la passion comme thèmes propices à l'investigation et à la réflexion philosophiques. Harry Nielsen a identifié et défait des nœuds subtils de la logique et de la métaphysique kierkegaardienne, et ce faisant, il a montré, bien que ce soit souvent de manière uniquement implicite, des similitudes et des liens importants avec l'œuvre de Wittgenstein. Ralph Johnson a souligné l'importance capitale de la notion d'existence dans la pensée kierkegaardienne, non pas en tant que concept métaphysique boursoufflé et peut-être seulement vide de sens, mais plutôt et simplement comme le trait le plus important de la vie humaine. Maurice Carignan a vu et réaffirmé la profonde intuition de Kierkegaard suivant laquelle les soi-disant problèmes sociaux et politiques des temps modernes sont en réalité d'ordre personnel et, au sens fondamental de ce terme, d'ordre religieux. Cette contribution fut fondamentale et son importance n'est en rien diminuée du fait que plusieurs textes danois sur lesquels elle s'appuyait sont maintenant accessibles en traduction et que deux publications récentes, l'ouvrage de Bruce Kirmmse intitulé *Kierkegaard's Politics* et le cours célèbre de Malantschuk donné à Londres, ont nettement dissipé tout doute à ce sujet.

McKinnon a fait un certain nombre d'études qui n'ont pas toutes eu le même succès. Ses premiers articles sur l'« irrationalisme » de Kierkegaard distinguent ou supposent cinq sens différents donnés au terme *paradoxe* dans les écrits de Kierkegaard et, particulièrement, dans ceux de Johannes Climacus ; ces divisions nous paraissent maintenant trop grossières et devraient peut-être très retravaillées à la lumière de nouvelles données désormais accessibles. Cependant, la question capitale demeure la même : Kierkegaard est « irrationaliste » si nous mettons l'accent sur la confusion des différents sens qu'il donne au terme *paradoxe* (voir au terme *absurde*) et il cesse de l'être lorsque nous distinguons ces sens. Ou bien, pour anticiper, nous dirons qu'il est irrationaliste si nous l'identifions à Johannes Climacus, par exemple, et il cesse de l'être lorsque, tenant compte de ses propres mises en garde,

nous le distinguons de ce dernier. Dans le même ordre d'idées, McKinnon, dans la première étude informatisée du statut relatif de huit des plus importants pseudonymes de Kierkegaard, adopta malheureusement ces deux conventions anodines séparément, abaissant ainsi excessivement les scores finals pour *Philosophiske Smuler* et *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* ; en effet, l'auteur de ces deux ouvrages ressemble davantage à Kierkegaard que ne le suggèrent les résultats de cette étude. En même temps, il apparaît clairement que ce travail a au moins incité certains autres chercheurs à prendre plus au sérieux les mises en garde de Kierkegaard au sujet du statut des pseudonymes ; c'est peut-être là tout ce qu'un chercheur peut souhaiter . . . Évidemment, comme McKinnon l'a souligné à l'époque, il est ridicule d'avoir à utiliser l'ordinateur pour convaincre des spécialistes de Kierkegaard que celui-ci savait de quoi il parlait, mais, comme Kierkegaard l'a lui-même bien compris, il y a des situations où l'on est amené à suivre son époque.

Les quatre volumes de *The Kierkegaard Indices* sont très différents et leurs contributions respectives aux études kierkegaardiennes reflètent naturellement ce fait. Le premier volume consacré à la corrélation entre les pages et les lignes n'était qu'un simple sous-produit de ce projet, mais il a été très apprécié pour la façon dont il facilite la comparaison entre les traductions et dont, en particulier, il permet de mettre en regard les traductions et le texte original. Les deuxième et troisième volumes, *Concordance* et *Index Verborum*, ont contribué à réaffirmer l'importance capitale du texte danois et, avec l'excellent *Index aux Papirer* en trois volumes de Cappelørn, ils ont permis de poser les jalons pour une nouvelle génération de spécialistes de Kierkegaard. Le quatrième volume, *Computational Analysis*, n'a encore eu que peu d'impact, mais il pourrait bien s'avérer le plus important de tous. Délibérément basé sur le modèle de Kučera et Francis, il exprime une seule opinion (« il apparaît clairement que les différences de style et de contenu entre les divers titres affectent de manière significative la fréquence de l'occurrence même de ces [100] mots danois les plus courants. » p. 857), mais il rapporte littéralement des millions de faits au sujet du statut d'auteur de Kierkegaard.

Cette analyse part de l'hypothèse suivante : alors que nous *pouvons* penser en termes de concepts, nous nous exprimons néanmoins au moyen de mots. Nous espérons que l'analyse en question sera toujours accessible lorsque les spécialistes de Kierkegaard auront compris la portée de cette assertion et acquis les techniques statistiques et autres méthodes nécessaires à l'interprétation de ces données.

Depuis plusieurs années, McKinnon utilise certaines techniques de mise à l'échelle statistiques et multidimensionnelles afin de tenter de produire des représentations spatiales éclairées et objectives de la « géographie » de certains concepts-clés de Kierkegaard et, plus récemment, de ses divers ouvrages. Cette méthode est apparue efficace dans le cas de l'étude des concepts, mais il est peut-être encore trop tôt pour juger de sa capacité à identifier et à faire ressortir la structure sous-jacente des ouvrages ; en effet, il semble que, pour en arriver là, il soit nécessaire d'adapter et d'affiner davantage cette méthode. Cependant, on se rend compte déjà que, même à ses débuts, celle-ci peut démontrer que les concepts que l'on dit généralement fondamentaux ne font pas partie de cette structure ; du moins pouvons-nous constater que ni le nom de ce concept ni aucun de ses dérivés n'apparaît en fait dans le texte. L'imagination est sans aucun doute un atout important pour un chercheur, mais une connaissance exacte du texte peut parfois lui venir en aide.

J'espère que le lecteur voudra bien me permettre de noter en passant une contribution canadienne minime — mais qui peut s'avérer importante — aux études kierkegaardiennes, contribution qui a déjà été apportée mais qui n'est pas encore tout à fait acceptée. Je veux parler des codes des titres des divers ouvrages utilisés tout au long de ma propre étude, *Indices*, et basés sur les titres *danois* même des ouvrages en question. Je plaide en faveur de l'adoption de ces codes pour un certain nombre de raisons fort différentes. Je ne connais aucun autre moyen de ce genre qui soit aussi simple et qui permette à la fois de reconnaître et d'appuyer la primauté du texte danois et de faciliter la communication entre chercheurs travaillant dans des langues différentes ; bref, je ne connais aucun autre moyen qui puisse à la fois symboliser et

promouvoir l'internationalisation des études kierkegaardiennes. La pratique traditionnelle européenne qui consiste à donner le titre du volume et la page, implique qu'il n'y a qu'une seule édition qui soit acceptée, ce qui n'est en fait plus du tout le cas. Des collègues, tant au Canada qu'en Europe, nous ont informé qu'ils utilisent maintenant les codes tels que nous les avons proposés, dans leurs propres écrits et dans leurs recherches, et que cet usage leur paraît tout à fait naturel et utile. Le code du titre peut très bien être suivi du numéro de la page en référence à la fois au texte original danois et à sa traduction, dans l'ordre privilégié ou spécifié par l'auteur, alors qu'un code se référant nettement au titre anglais, par exemple, ne peut pas respecter cet ordre. Pourquoi, par exemple, les Allemands devraient-ils utiliser KT (pour *Die Krankheit zum Tode*, aussi bien que, notons-le, pour *Der Høbepriester — der Zöllner — die Sünderin*) et les Français MM. (pour *La maladie à la mort*) quand nous disposons déjà du Code SD pour *Sygdommen til Døden* ? Ou encore pourquoi un chercheur italien devrait-il se rappeler que TWDCF renvoie à *Two Discourses at the Communion on Fridays*, surtout quand il sait déjà, comme beaucoup d'autres chercheurs, que TAF renvoie à *To Taler ved Altergangen om Fredagen* ? Pourquoi un chercheur, d'où qu'il soit, devrait-il, en rédigeant un article, utiliser un ensemble de simples codes spécifiques fabriqués uniquement à partir de titres anglais, ne comprenant que 15 des 34 livres de l'auteur, et utiliser le même code, CD, pour deux d'entre eux (*The Concept of Dread* et *Discourses at the Communion on Fridays*) ? Mais ce qui m'amène réellement à prôner l'adoption de ces codes, c'est que je crois que les chercheurs sont des êtres fondamentalement rationnels et que j'ai constaté dans le passé que lorsque mes espoirs ont été déçus, c'est surtout parce que je n'ai pas réussi à les énoncer clairement. Je crois que cette fois je les ai exposés avec suffisamment de clarté.

Un compte rendu sur quelque étude touchant même de loin le Danemark serait incomplet si on ne tenait compte de l'accueil de cette étude non seulement au Danemark mais ailleurs dans le monde. À ce propos, je peux mentionner que le livre de Jeremy Walker a été bien accueilli et que celui de Maurice Carignan a fait l'objet d'une critique favorable. Dans

les autres cas, nous devons constater que les Canadiens ont à subir les inconvénients qui proviennent de la différence qui existe entre leur approche et celle des Européens. En effet, alors qu'ici on tend à favoriser la concision et la précision (en distinguant, par exemple, les différents sens d'un terme), en Europe on préfère poursuivre des débats sur des œuvres entières, et surtout sur les ouvrages les plus considérables. C'est peut-être pourquoi, sauf exception notable, mes *Indices* ont été si bien accueillis ! De toute façon, l'un de mes nombreux bons souvenirs à cet égard, c'est celui d'une critique par le regretté professeur Søren dans laquelle celui-ci exprime sa reconnaissance envers ces méthodes de recherche, en même temps que son étonnement qu'elles aient pu provenir du Canada, « un pays qui n'est même pas mentionné dans ses œuvres ». De même, je me réjouis grandement du fait que ces œuvres soient toujours demeurées à l'intérieur des murs de la Søren Kierkegaard Biblioteket de l'Université de Copenhague et que les trois plus grands volumes aient été, il y a longtemps, réunis, copies exactes des originaux, dans une riche et élégante reliure. Peut-être que, à l'extérieur du Canada du moins, le monde est pour ainsi dire trop indulgent à notre égard, à nous Canadiens !

Même si je peux avoir un certain parti-pris, j'estime qu'un brillant avenir se dessine pour les études kierkegaardiennes au Canada et, bien entendu, pour nos études dans le monde entier. Nous avons cet espoir non pas simplement parce que nous possédons la Collection Kierkegaard-Malantschuk, une version assimilable par l'ordinateur de *Samlede Værker* de Kierkegaard et, à tout le moins, une possibilité d'interroger et d'interpréter ce texte. Aussi importants que puissent être ces éléments, ils ne représentent que les conditions matérielles de la recherche. Ce qui est encore plus important, croyons-nous, c'est un ensemble de conditions dont nous ne sommes pas responsables, mais dont nous sommes néanmoins les heureux bénéficiaires. Nous avons été épargnés des effets désastreux de la tradition Schrempf et nous n'avons nullement éprouvé le besoin de lire et d'interpréter Kierkegaard à travers les yeux de penseurs comme Sartre, Heidegger, Marx, Marcuse, Althusser, Habermas et Adorno qui ont principalement en commun

d'avoir été quasi aveugles à tout ce que défendait Kierkegaard. Vivant dans deux langues, nous avons appris à ne faire confiance ni à l'une ni à l'autre ; ainsi avons-nous déjà reconnu que c'est au texte danois que nous devons avoir recours en dernière instance. De même, nous profitons de conditions sociales dont l'importance échappe trop souvent aux intellectuels. À part les chefs du syndicat des Postes et peut-être quelques jeunes spécialistes de sciences sociales, presque personne ne croit au Canada que les droits d'un petit groupe aient la priorité absolue sur ceux de la société tout entière. Nous n'avons pas encore succombé aux idéaux confus et contradictoires d'une société égalitaire que Kierkegaard a si clairement démasqués ; notre société n'a pas non plus encore été déchirée et morcelée par cette sorte d'individualisme matérialiste qui est au cœur du marxisme et qui constitue le fondement ouvertement déclaré de son appel aux masses. Certes, les conditions sont loin d'être parfaites, mais nous vivons encore dans une société normale (en termes kierkegaardiens, un état rationnel) au sein de laquelle il est possible à l'individu de se sentir appuyé par la collectivité et, en retour, responsable vis-à-vis de celle-ci, au sein de laquelle il peut considérer le travail et le service comme un privilège et dans laquelle le langage traditionnel du devoir et du sacrifice est au moins partiellement compréhensible. Il n'est pas étonnant alors que la recherche de Carignan ait été l'une des premières à avoir porté sur la pensée sociale de Kierkegaard. Il n'est pas étonnant non plus qu'une récente allocution prononcée par McKinnon, en sa qualité de président de l'Association canadienne de philosophie, ait été intitulée « Kierkegaard as Social Thinker ». Mais il ne s'agit là que de quelques exemples particulièrement évidents. Il y a de nombreux autres domaines de recherche pour lesquels nous sommes également bien préparés et il n'en tient qu'à nous de faire un usage réfléchi de richesses dont nous avons hérité. L'expérience montre que si nous menons à bien notre travail, la communauté des chercheurs saura bientôt lui accorder toute la reconnaissance qu'il mérite.

Département de philosophie
Université McGill

L'appel de l'histoire

La théorie critique de l'école de Francfort face au contexte français

Gérard Raulet

Volume 9, numéro 1, avril 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203188ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203188ar>

[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

Raulet, G. (1982). L'appel de l'histoire : la théorie critique de l'école de Francfort face au contexte français. *Philosophiques*, 9 (1), 163–174.
<https://doi.org/10.7202/203188ar>

INTERVENTION

L'APPEL DE L'HISTOIRE

La théorie critique de l'école de Francfort face au contexte français

par Gérard Raulet

UN PARADOXE

On vient d'assister en France à un événement aux contours étranges. Le changement de gouvernement et de majorité, en recourant à l'arsenal symbolique de la Révolution française, ne saurait faire oublier que la mutation s'accomplit après un long pourrissement des liens entre la théorie et la pratique. Qu'il soit la traduction du climat idéologique de l'ère giscardienne et de la fatalité qui semblait vouer éternellement la gauche à l'échec ne fait guère de doute. Il n'est pas douteux non plus qu'il reflétait une transformation profonde de la réalité sociologique, dont le Parti socialiste fut, insensiblement mais irrésistiblement, le bénéficiaire : le fait que la force de travail collective (le « travailleur collectif » de Marx) s'est étendue de plus en plus largement aux salariés non ouvriers : chercheurs, ingénieurs, cadres . . . — tous ceux qui interviennent directement dans la préparation et la mise en œuvre de la production matérielle. La prédiction que formulait Marcuse dans *Contre-révolution et révolte* semble s'être accomplie : des besoins nouveaux excédant qualitativement et quantitativement les capacités du système (surtout en période de crise mondiale) et qu'exprime aussi vaguement que globalement la notion de « qualité de la vie » (« changer la vie ») ont dressé, non plus la classe ouvrière contre le capital, mais toutes les classes dépendantes contre l'État social gérant le capital. Pour

rester la théorie de référence de l'articulation entre la théorie et la pratique, il eût fallu que le marxisme prenne en compte ces mutations, ainsi que le fit inlassablement Marcuse. Ce fut loin d'être le cas en France, si l'on excepte l'intérêt du P.S.U. pour les formes nouvelles des luttes. Pour qui attendait plus du marxisme que l'ouvriérisme du P.C. ou le dogmatisme de ceux qui le concurrençaient sur sa gauche, l'après — 1968 fut, dans l'ordre de la théorie, le spectacle d'une inéluctable agonie que la restauration épistémologique et universitaire opérée par l'althussérisme parut au départ endiguer mais ne fit que favoriser en se posant comme le garant du marxisme authentique (attesté par les textes). La situation est donc celle-ci : la France s'est donnée un gouvernement de gauche au terme d'une évolution qui a scellé la mort du marxisme sur la scène théorique¹. Tout se passe du reste comme si ceci expliquait cela.

Ces considérations visent à situer le contexte de notre rapport à l'École de Francfort : de ce qu'il fut et de ce qu'il devrait être, maintenant plus que jamais. L'École de Francfort n'a pas été seulement rejetée parce qu'elle révisait le marxisme (ce fut, il est vrai, l'attitude du marxisme « orthodoxe » à son endroit) mais, pendant toutes les années soixante-dix, parce qu'elle dérangeait l'agonie du marxisme et les entreprises théoriques qui y contribuaient.²

L'ÉCOLE DE FRANCFORT EN FRANCE CES DERNIERS TEMPS

La violente attaque que lance Habermas, dans « La modernité : un projet inachevé »,³ contre les théories de la

1. « Le comble du vide », no 392 de *Critique*. La question se pose du même coup de savoir par quels moyens théoriques le nouveau pouvoir, à supposer bien sûr qu'il soit effectivement la résultante d'une mutation sociologique profonde, pourra formuler le consensus qui le légitime. Raymond Aron, dans une conversation privée, attirait notre attention sur les manifestations de ce qu'il appelle un « archéo-marxisme » : efficacité économique douteuse mais connotation idéologique très forte des nationalisations, résurgences du thème de la « lutte des classes » dans les débats parlementaires et lors du dernier congrès du Parti socialiste. L'incapacité à développer une nouvelle idéologie aggraverait jusqu'à la rendre insurmontable la difficulté dont on parle ici plus loin : inventer un fonctionnement nouveau du consensus ».

2. Cf. ma contribution aux *Materialien zur Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Francfort s/Main 1982.

3. « La modernité, un projet inachevé » (1980) in *Politische Schriften*, Suhrkamp 1981, trad. in *Critique*, nov. 1981.

post-modernité, le trait qu'il décroche en passant à la redécouverte de Nietzsche, qu'il stigmatise comme une nouvelle forme de conservatisme, nous ramènent à la scène française et signalent qu'il y a dans la lutte de l'École de Francfort pour une rationalité qui ne se réduirait pas au point de vue technicien et technocratique quelque chose qui va à l'encontre des courants qui se sont dessinés chez nous ces derniers temps. Faute de traductions — lesquelles s'expliquent bien sûr aussi par une absence d'intérêt — la réception de la Théorie critique en France s'est sans doute d'abord heurtée à l'idiosyncrasie du contexte intellectuel français dans les années 45/65⁴. Le débat avec le marxisme, que la théorie critique assumait pour sa part outre-Rhin, fut chez nous dominé par deux éléments majeurs : l'existentialisme et le débat sur le rôle du Parti. Les polémiques entre Sartre et Merleau-Ponty reflètent ce contexte, les ouvrages de Garaudy sur christianisme et marxisme et ses attaques contre Althusser représentent pour leur part d'abord une variante de la discussion avec l'existentialisme, puis une adaptation de cette discussion au phénomène nouveau (à partir de 1965 environ) du marxisme althussérien. En monopolisant avant 1968 la réflexion sur le marxisme, puis en devenant l'instrument d'une restauration du marxisme universitaire après 1968, l'althussérisme constitua sans nul doute à son tour un facteur non négligeable de forclusion. En apparence paradoxalement, il contribua cependant aussi à l'affaiblissement du Matérialisme historique en se coulant dans un moule structuraliste qu'on exploitait par ailleurs pour enterrer le marxisme (Jean-Marie Benoist : *Marx est mort*). En fait 1968 a marqué en France pour le marxisme le début d'un long dépérissement qui rendit le terrain français profondément réfractaire à la Théorie critique — sauf à voir en elle, malgré sa volonté de maintenir le mouvement de la totalité de pensée qui est celui de la connaissance dialectique — une « critique de la domination » révisant le Matérialisme historique. Non sans perspicacité J.M. Benoist condamna dans son livre chez Marcuse ce qu'il condamnait par ailleurs chez Marx : la tradition de la Raison. C'est cette Raison dans l'histoire qui paya les additions cumulées du structuralisme,

4. Cf. sur ces considérations historiques *Materialien zur Kritischen Theorie*, op. cit.

du lacanisme, de l'ici-et-maintenant soixante-huitard et de la dénonciation de la Raison-pouvoir qui devait engendrer dans la décennie suivante les démarches de Deleuze, Lyotard, Foucault, etc. Nietzsche et l'économie libidinale prirent la place de la dialectique historique et de l'économie politique. L'Histoire devint « récit », le Logos Mythos. Dans les marges, enhardis par le recul général du matérialisme historique, apparurent les Nouveaux Philosophes (Tout est discours, le discours de la Raison est celui de la domination, le marxisme est la science de l'État, le Maître est partout — donc nulle part : c'est le Mal qui est l'Ennemi), puis la Nouvelle Droite, amplifiant de façon syncrétique les thèmes ambiants. Or, on l'a vu, si la *Dialectique de la Raison* dénonce l'ancrage de la domination dans la pensée elle-même, dans la Raison, elle ne renonce ni à la Raison, ni à l'Histoire.

La préface rédigée par J.L. Tristani pour le livre de Garbis Kortian sur Habermas (*Métacritique*, Éd. de Minuit 1979) reflète bien l'impact des thèses deleuzo-lyotardiennes sur les conditions d'une réception de la Théorie critique en France. Par une argumentation serrée, Kortian tente de montrer que la pensée de Habermas ne parvient pas même à réaliser son ambition d'auto-réflexion (dépasser l'entendement technicien) et que la nouvelle rationalité qui est en jeu dans cette démarche demeure un idéal. Habermas serait donc fichtéen, voire kantien. Le préfacier constate alors chez Habermas le syndrome paranoïde et monothéiste propre à l'idéalisme allemand. C'est contre ce syndrome, qui traduit la volonté d'universalité du Logos, que Lyotard requiert le polythéisme et une « logique de l'occasion », du Kairos (cf. *Instructions païennes*). Or, ce que le prisme français oblitère ici totalement, c'est que cette logique de l'occasion existe à sa façon chez Adorno, qu'elle n'ignore nullement le couple schizophrénie-paranoïa, mais qu'elle y cherche une nouvelle façon de saisir et de faire l'histoire. J'ai tenté ailleurs de montrer comment elle s'exprime chez Adorno et dans les écrits récents de Habermas⁵. Adorno écrit notamment dans la *Dialectique négative* : « C'est au cœur du sujet que résident les conditions objectives qu'il doit renier . . . La schizophrénie est la vérité du sujet dans

5. Cf. « Consensus et légitimité », in *Esprit*, janv. 1980.

l'histoire de la philosophie . . . Si, écrasé par la charge énorme qui pèse sur lui, le sujet retombe dans l'état schizophrénique de dissociation et d'ambiguïté auquel il s'était arraché au cours de l'histoire, sa dissolution devient l'image éphémère et condamnée d'un sujet possible . . . L'utopie serait, sans sacrifice aucun, la non-identité du sujet »⁶. Ce qui ne permet plus chez Lyotard qu'une logique de l'occasion se nomme ici utopie — au sens adornien : image éphémère et condamnée, soit, pour reprendre une catégorie exposée plus haut, *constellation*. La schizophrénie est interprétée dans cette optique comme une possibilité historique qui surgit, là encore, dans les termes d'une variation de la dialectique marxienne de l'aliénation, selon laquelle son anéantissement fait du prolétaire le porteur de l'universel. En éclatant sous l'effet d'une surcharge, la contrainte d'identité ouvre de nouvelles perspectives historiques : le consensus dominant se désagrège dans la dissociation et l'ambiguïté, faisant surgir de nouvelles possibilités. La « déterritorialisation » que notent Deleuze et Guattari ne signifie dès lors nullement qu'il faille renoncer à l'histoire. Elle ne justifie aucunement les flux et les intensités de Lyotard. Habermas tente au contraire de déceler dans les phénomènes de désagrégation du consensus de nouvelles formes de dissonances dont doit rendre compte et sur lesquelles doit s'appuyer une nouvelle théorie de la pratique : « Ce qui se dessine en deçà du seuil des formes de vie parfaitement ordonnées par les institutions de la science et de la technique, du droit et de la morale, de l'art et de la littérature, en deçà d'une politique qui s'est réduite à l'administration et dans les marges d'un système économique extrêmement mobile, signale l'apparition, au sein même de la praxis, de processus qui mettent fin aux divisions et l'émergence de nouvelles formes symbiotiques dans lesquelles la connaissance instrumentale d'une part, la moralité pratique et l'expression esthétique d'autre part se rejoignent à nouveau — toute une aura de manifestations surréalistes qui ne signifient peut-être pas seulement, en fin de compte, des régressions mais représentent aussi des expérimentations »⁷.

6. *Dialectique négative (Negative Dialektik)*, Francfort 1966, p. 275.

7. *Repères pour la situation spirituelle de notre temps* (Stichworte zur geistigen Situation der Zeit), introd., Suhrkamp 1979, trad. in *Esprit*, déc. 79, p. 51.

HABERMAS : MODERNITÉ ET ÉMANCIPATION

Comme Marcuse, Habermas ne néglige aucune forme de rupture, aucune émergence de comportements nouveaux au sein du corps social ; mais ce qui chez Marcuse appelle encore une organisation trouve chez lui son lieu naturel dans le moule du consensus. Il s'agit de restaurer un débat public gravement endommagé par cette sorte de « colonisation du monde vécu social » que provoque la rationalité économique et administrative en se propageant à des domaines d'existence qui obéissaient traditionnellement aux lois propres d'une rationalité pratique d'ordre moral ou esthétique. Ces lois propres sont celles du système social qui « socialise la nature interne au moyen de structures normatives », tandis que le système économique domine la nature externe. Les structures normatives sont ancrées dans les motivations des individus constituant le corps social. Ce sont ces motivations qui constituent la « culture » et qui s'expriment dans l'art, le droit, la morale, la religion et l'idéologie qui guide les progrès de la science elle-même. « L'investigation des phénomènes symptomatiques de notre époque » à laquelle procède Habermas dans son récent ouvrage (*Repères pour la situation spirituelle de notre temps*) cherche donc à déterminer l'état des structures normatives de la socialisation et, par là même, les conditions dans lesquelles s'établit le consensus. Les ruptures et les dissonances sont autant de signes de la détérioration de ce consensus et parfois les traces d'une autre sphère publique : « Les convictions fondamentales de l'éthique communicationnelle et les complexes d'expériences des contre-cultures dans lesquels s'incarne l'art moderne déterminent déjà aujourd'hui dans quelques couches de la société des processus de socialisation typiques et ont donc acquis assez de force pour former des motifs »⁸.

Au moment où le néo-conservatisme et le mot d'ordre de la « post-modernité » (cf. Lyotard, *La condition post-moderne*, Minuit 1979, où Habermas est dénoncé pour son appartenance à la tradition des Lumières) gagnent du terrain, Habermas reprend à son compte la réflexion sur la modernité qu'Adorno

8. *Raison et légitimité* (1973), trad. Payot 1978, p. 122.

développe dans tous ses écrits sur l'art et dans sa *Théorie esthétique*. « La modernité est caractérisée par une constellation spécifique de sphères culturelles : la sphère de la science, dont la physique est le paradigme, une moralité et un Droit fondés sur des principes à caractère universel et enfin un art autonome ». ⁹ Cette constellation de la modernité sert de point de référence au sens où elle représente le complexe qui est en train de se désagréger. C'est à tort en revanche que les théoriciens de la post-modernité (Daniel Bell, plus particulièrement) rendent la modernité, et plus particulièrement les expériences expressives de l'art moderne, responsable des dysfonctionnements qui affectent la sphère des motivations. Habermas requiert qu'on étudie la responsabilité qui incombe à la modernisation sociale et qu'on s'interroge sur les effets d'une rationalité instrumentale qui s'étend à tous les aspects du monde vécu social. « Le néo-conservatisme, accuse Habermas, déplace les conséquences qui grèvent une modernisation capitaliste plus ou moins réussie de l'économie et de la société et les fait porter sur la modernité culturelle ». ¹⁰ La modernité remontait pour Adorno aux années 1850 ; ainsi définie la modernité a incontestablement échoué : Adorno montrait déjà en elle un « mythe tourné contre lui-même », se consumant dans la révolte qu'il consomme et incapable de changer le monde. Habermas, tout en analysant à partir de cette définition la scène esthétique des années soixante, refuse d'enfermer la modernité dans cette définition esthétique. Il en appelle à Max Weber : la modernité remonte au 18^{ème} siècle et se compose de trois moments — science, morale, esthétique — qui se sont isolés au fur et à mesure de l'effondrement des conceptions du monde. « Le projet de la modernité, tel que l'ont formulé au 18^{ème} siècle les philosophes des Lumières, consiste à développer sans faillir selon leurs lois propres les sciences objectivantes, les fondements universalistes de la morale et du Droit et enfin l'art autonome, mais à libérer aussi conjointement les potentiels cognitifs ainsi constitués de leurs formes ésotériques pour les rendre utilisables par la pratique aux fins d'une transformation rationnelle des conditions

9. Interview avec G. Raullet, in *Allemagne d'Aujourd'hui*, N° 73.

10. « La modernité, un projet inachevé », op. cit.

d'existence ». Au lieu de renoncer au projet des Lumières il faut bien plutôt tirer parti de la fonction d'exploration et d'orientation de l'existence qui est celle de l'expérience esthétique dès lors qu'elle ne se réduit pas à un jugement de goût et se veut une « autre vie ». Mais il est clair aussi que l'échec de la modernité esthétique, comme par ailleurs celui de la modernisation sociale, interdit de privilégier une sphère sur les autres. Ce qui vaut pour les sciences objectivantes et instrumentales vaut aussi pour le domaine de l'esthétique. Habermas redonne ainsi sa place à l'esthétique mais refuse d'en faire le modèle d'une nouvelle rationalité. Fidèle à l'idée de l'auto-réflexion qui surmonte les coupures et les fausses médiations, Habermas ajoute seulement l'esthétique aux termes d'une rationalité non réduite.

LE CONSENSUS : THÉORIE ET PRATIQUE

L'art, la morale et la science sont de grands domaines de motivation dont les *Stichworte* illustrent les mutations à partir de l'exemple allemand. Cet exemple offre le spectacle d'une « communication détériorée »¹¹ : « En se propageant à des domaines d'existence qui obéissaient aux lois propres d'une rationalité pratique d'ordre moral et esthétique, les formes de la rationalité économique et administrative conduisent à une sorte de 'colonisation' du monde vécu social. J'entends par là l'appauvrissement des possibilités d'expression et de communication »¹². Compte-tenu de l'importance décisive du consensus pour la légitimité du pouvoir politique depuis qu'a disparu la légitimité de droit divin — et même pour le capitalisme avancé, dont le « Welfare State » assure sa légitimation à coup de valeurs d'usage, de biens et de services, faute de pouvoir encore s'appuyer sur les « valeurs » tout court — il « s'impose d'élaborer une théorie du consensus qui restaure la communication intersubjective, non plus pour stabiliser le capitalisme avancé mais pour engager un processus de formation d'une

11. Cf. l'article déjà ancien « On systematically distorted communication », in *Inquiry*, 13/1970, pp. 205/218. On annonce la sortie prochaine chez Suhrkamp de l'ouvrage sur la *Théorie de l'action communicationnelle* (Theorie des kommunikativen Handelns).

12. *Repères* . . . , in *Esprit*, op. cit., p. 47.

volonté collective de transformation dans lequel une opinion publique redeviendrait le sujet de l'histoire »¹³.

À notre avis les objections récemment invoquées contre la théorie habermasienne du consensus doivent être réexaminées en fonction de l'analyse de la modernité que nous venons de retracer à grands traits et en fonction de la place que vient y jouer la dimension esthétique. Si elle se contente d'opposer au consensus détérioré de l'ordre régnant les conditions transcendantales d'un consensus idéal, la position habermasienne reste dans les limites de l'*Aufklärung* kantienne et justifie le rapprochement critique avec Kant auquel s'est livré Garbis Kortian dans son ouvrage. Mais d'une part Habermas ne sépare jamais la théorie du consensus de ses conditions réelles d'application, et c'est bien pourquoi — comme les intérêts de connaissance — elle n'est que « quasi-transcendantale ». L'investigation sociologique des *Stichworte* comme le bilan de la modernité traduisent cette prise sur la réalité. D'autre part, la « partialité pour la Raison » dont parle *Raison et légitimité* et qu'incarne l'idéal d'une communication non détériorée n'est jamais, dans cette optique, que la permanence d'une volonté d'émancipation *qui se différencie cependant en fonction des conditions concrètes de sa réalisation* à travers les idéologies pratiques qui animent la publicité. Enfin et surtout — c'est là une interprétation que nous suggérons — le regain d'intérêt pour l'esthétique modifie la méthodologie. Certes — on l'a dit — il ne s'agit pas de résoudre illusoirement (selon le modèle du « rapport » dénoncé par la Logique de Hegel) l'opposition du consensus idéal (le devoir être) et du consensus détérioré (l'être) par une sorte d'application politique de la *Critique du jugement* qui ferait des expériences fragmentaires la nouvelle sphère de la pratique émancipatoire en un temps où l'universalité de la Raison kantienne et bourgeoise du XVIII^{ème} siècle est devenue anachronique. En revanche, l'intérêt pour « l'émergence de nouvelles formes symbiotiques » (cf. supra) fait bien de ces dernières des anticipations d'un universel dans du particulier : les traces d'une nouvelle publicité. Par là l'idéal d'une rationalité non réduite se concrétise dans la conception d'une nouvelle pratique.

13. Raulot, « Consensus et légitimité », op. cit., p. 159sq.

POUR UNE NOUVELLE PRATIQUE

Et en France ?

Le legs idéologique du régime précédent consiste en quelques variations sur le pouvoir technocratique. Dans son livre *On ne gouverne pas la société par décret*, Michel Crozier préconise en apparence un recul de l'interventionnisme et un retour à la communication et au consensus.¹⁴ Il envisage par ailleurs expressément de mettre à profit l'innovation spontanée qui se produit du côté des expériences marginales. On trouve des idées similaires chez Michel Albert, alors patron du Plan.¹⁵ Toutefois, ces solutions imaginées pour pallier le déficit de rationalité enregistré par le système politico-administratif et remédier à ce que M. Crozier appelle « la crise d'effolement devant la complexité d'un système que nous ne maîtrisons plus »¹⁶ ne représentent chez aucun des deux auteurs une véritable transformation de la logique technocratique.

Chez Michel Albert, par exemple, le retour au consensus s'appuie sur les groupes de pression constitués — notamment les syndicats — et débouche par conséquent sur un renforcement de la version participative de la planification — une version qui reste conforme à la publicité politique propre au capitalisme avancé puisqu'elle demeure médiée (au sens fort des *media*) par des lobbies.

Le diagnostic de la crise de rationalité d'une part, l'idée d'un recul de l'interventionnisme d'autre part, considérations communes aux deux auteurs, constituent également les présupposés des *projets d'économie duale*.¹⁷

Croissance à plusieurs vitesses, réhabilitation du « bricolage » et reconnaissance d'une économie informelle issue de l'économie familiale, du très petit commerce, du très petit

14. *On ne gouverne pas la société par décret*, Paris, Grasset 1979.

15. Cf. *Les vaches maigres*, Paris, Gallimard 1975 et surtout l'interview accordée en tant que commissaire général du Plan à *L'Expansion* en nov. 1978.

16. Op. cit., p. 28.

17. Cf. Gershuny, « L'économie informelle », in *Futuribles*, Paris, juin 1979 ; du même : « The Dual Economy », in *The Long-term future of international relations, International meeting of Experts*, documents ronéotés, *Futuribles*, 55, rue de Varenne, 75007 Paris.

artisanat et enfin du travail « au noir » (non déclaré) : ces idées de base de l'économie duale devraient permettre au système politico-administratif d'utiliser des pratiques marginales comme une décharge de sa propre surcharge gestionnaire. Elles constitueraient une stratégie de récupération douce particulièrement efficace.

L'économie duale n'est certes pas une invention de planificateurs en veine de nouveauté. Elle est la réponse à une situation inéluctable découlant de la logique même du système capitaliste. Les secteurs informels, en effet, sont un *état de fait* que le planificateur doit prendre en compte : dans l'hypothèse duale il le fera en ménageant une sphère d'activités reconnues et seulement *soutenues*, déchargeant d'autant la rationalité technocratique.

En 1977, à une époque où la Gauche, armée des tables de la Loi (son programme commun), croyait prochaine la sortie du désert (annoncée pour les Législatives de 1978), Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret, animateurs de la revue socialiste *Faire*, posaient dans leur ouvrage *Pour une nouvelle culture politique* la question essentielle : « Mesurer les risques que va courir la gauche, c'est d'abord examiner les insuffisances qui l'ont conduite autrefois à l'échec » ; ils mettaient en garde contre le « social-étatisme », c'est-à-dire contre une « culture politique, dominante à gauche, dont les pratiques et les représentations convergent vers l'image d'un centre de la société et du changement social qui se trouve être l'État.¹⁸

Contre les modalités du consensus dominant, pseudo-consensus vassalisé et manipulé par l'État-social, le Sozialstaat ou Welfare State, une nouvelle culture politique requiert en effet qu'on développe une stratégie totalisante à partir des différences. *Totalisante* (c'est me semble-t-il le message que veut faire passer la démarche de Habermas) parce qu'une rationalité non-réduite ne saurait demeurer dualiste. L'État-social offre l'image d'une fausse synthèse dans laquelle la rationalité technocratique, en ne pouvant se passer de légitimation, demeure dépendante d'une dimension qu'elle ne peut résorber, intégrer et gérer : celle de motivations et de valeurs

18. *Pour une nouvelle culture politique*, Paris, Seuil 1977, p. 144 et p. 33.

qui ne cessent de rendre problématique sa relation à la société car « il n'y a pas de production de sens administrative ». ¹⁹ Le discours de Michel Crozier ou de Michel Albert cherche significativement du côté de la légitimité (du consensus) le remède à la complexité (la gestion rationnelle). ²⁰ C'est aussi vrai de l'économie duale, qui tout en s'attaquant à l'infrastructure économique et sociale demeure, par définition, dualiste.

À partir des différences : il faut en effet renoncer à totaliser les cultures politiques, les données économiques et les réalités sociales dans la perspective d'un espace temporel ou géographique dominant (le Plan, l'État). C'est seulement alors que nous serons en mesure de développer une véritable alternative politique : une alternative qui n'étoufferait pas les différences et qui, en les réhabilitant, ne se servirait pas du dualisme ou de la multicroissance pour démultiplier les problèmes de rationalité.

Si un gouvernement de gauche suscite une attente, c'est bien celle d'une *pratique nouvelle du consensus*, impliquée par les conditions mêmes de son arrivée au pouvoir. La victoire de la Gauche n'est ni celle d'une classe, ni celle d'un Parti. Elle est, comme on l'a suggéré en introduction, l'effet d'une mutation sociologique profonde dont les composantes restent multi-formes et constituent pour ainsi dire une sorte de fédération tacite des volontés de changement. Conclu tacitement, ce pacte peut se désagréger de même si ne se créent pas les nouveaux circuits qui lui donneront la parole. Le destin douteux de la Gauche exige donc au premier chef que soit mis fin à la « production de sens administrative » et que l'on cherche, à partir des motivations, à transformer radicalement la rationalité technocratique.

Institut d'Études Germaniques
Université de Paris-Sorbonne

19. Habermas, *Raison et légitimité*, op. cit., p. 101.

20. Sur « Complexité et démocratie », cf. *Raison et légitimité*, III, 5.

E.L. Fortin, *Dissidence et philosophie au moyen âge. Dante et ses antécédents*. Cahiers d'études médiévales de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal, VI, Montréal, Bellarmin/Paris, Vrin, 1981. Broché, 201 p.

Claude Gagnon

Volume 9, numéro 1, avril 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203189ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203189ar>

[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. (1982). Compte rendu de [E.L. Fortin, *Dissidence et philosophie au moyen âge. Dante et ses antécédents*. Cahiers d'études médiévales de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal, VI, Montréal, Bellarmin/Paris, Vrin, 1981. Broché, 201 p.] *Philosophiques*, 9 (1), 175–178.
<https://doi.org/10.7202/203189ar>

COMPTES RENDUS

E.L. FORTIN, *Dissidence et philosophie au moyen âge. Dante et ses antécédents*. Cahiers d'études médiévales de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal, VI, Montréal, Bellarmin/Paris, Vrin, 1981. Broché, 201 p.

par Claude Gagnon

Nous avons une idée tant soit peu « dixneuvièmiste » de ce qu'est un texte de philosophie politique. L'ouvrage du professeur E.L. Fortin replace les choses. Écrire un texte sur la chose politique, la Cité ou la République, c'est s'adonner à la pensée pratique plutôt que spéculative (*Dissidence et philosophie . . .*, p. 17) ; il s'agit là d'un contenu de pensée. La perspective travaillée par le professeur Fortin s'attaque au « problème . . . d'une pensée qu'on pourrait appeler politique par son *mode*, quel que soit son contenu » (p. 19). La pensée politique de contenu, si l'on suit Fortin, n'entre d'ailleurs que tardivement dans le monde latin via la traduction de la *Politique* d'Aristote dans la seconde moitié du XIII^{ème} siècle (op. cit., p. 17 et 54). Pour sa part, la pensée politique comme mode « consiste à faire passer sous des dehors plus ou moins orthodoxes — donc quelque peu trompeurs — telle doctrine ou tel ensemble de doctrines dont l'hétérodoxie sauterait autrement aux yeux » (Idem, p. 14). Ainsi les philosophes anciens et médiévaux, devant les multiples cas de philosophes châtiés pour leurs propos trop directs ou clairs (Socrate, Anaxagore, Protagoras ; p. 19), optèrent pour une « dissimulation philosophique » (p. 4), c'est-à-dire que « l'auteur qui ne veut pas se compromettre écrira habituellement de manière à n'être pas compris de la même manière par tout le monde » (p. 26). C'est ce mode ambigu d'expression de la pensée que Fortin nomme « politique » (p. 26).

Il y a donc eu, des Anciens aux Renaissants, des philosophes qui ont suivi le conseil de prudence d'Augustin dans sa *Cité de Dieu* (p. 22). Au Moyen Âge, il n'y aurait eu que deux exemples : un courant dans la philosophie arabe et un seul cas dans la civilisation chrétienne, le poète Dante (p. 14 et 15).

Pour ce qui est de l'Islam, l'exemple couvert par le chapitre II de l'étude, son auteur souligne que bien « qu'en logique, en philosophie de la nature, en morale et en métaphysique, Aristote fait partout autorité, en matière de philosophie politique ce n'est plus vers lui mais vers Platon qu'al-Farabi et ses successeurs se sont tournés sans exception. Al-Farabi a

commenté la *République* et les *Lois* de Platon . . . Il n'existe d'autre part dans toute la tradition arabe aucun commentaire sur la *Politique* d'Aristote » (p. 37-38). Al-Farabi imite Platon qui aurait « repris » sa philosophie selon un mode d'expression « moins suspecte à ses contemporains » (p. 39). Or, dans cette perspective « toutes les œuvres de Platon sont politiques quant à leur mode » (p. 39). Fortin conclut sur ce point que « la philosophie politique est née dans le monde arabe » (p. 39). Et cette naissance est celle non pas tellement d'un contenu de pensée que celle d'un mode d'expression bien précis de cette pensée, c'est-à-dire le mode déjà énoncée de la dissimulation partielle de sens de la part du philosophe dans son propos.

La situation aurait aussi été analogue dans la pensée juïque de la même période. Maïmonide loue la politique platonisante d'al-Farabi (p. 43). Le contexte social de la pensée juïve n'est pas moins déterminé que le contexte social de la pensée islamique, par la loi religieuse (p. 44). Des contextes contraignants similaires expliquent donc, selon l'auteur de la thèse, l'utilisation de la dissimulation pour l'usager de philosophie dans ces sociétés. Alors que dans la pensée en contexte chrétien la situation est toute autre : la philosophie y est plus étroitement intégrée à la théologie (p. 49). Fortin consacre son chapitre III au *modus vivendi* de la philosophie politique dans le monde médiéval chrétien.

La crise est connue : les œuvres d'Aristote percutent le néoplatonisme des intellectuels chrétiens du XIII^{ème} siècle ; nous savons qu'ils ne s'en remirent jamais (p. 54). Aristote fait mal : la création du monde, la connaissance divine et l'immortalité de l'âme sont remises en cause (p. 56 et suivantes). La condamnation de 1277 ne fait qu'envenimer le conflit entre la foi et la raison : deux conceptions de la nature s'affrontent (p. 61 et suivantes). Pire, le contenu des arguments de l'« Aristote intégral . . . ne se coule plus dans ce moule « politique » ou platonicien qui en arrondissait les angles là où ils paraissaient trop rudes » (p. 67). Un Siger de Brabant fut détenu à la cour papale parce qu'il s'était exprimé trop clairement. Il aurait pu faire ce que Thomas d'Aquin faisait dans le même temps : utiliser Aristote en en atténuant l'autorité (p. 67). Qualité toute stratégique de l'aquinat remarquée justement par l'expert en dissimulation de cette période, le poète Dante Alighieri. Fortin va alors s'attarder jusqu'à la fin de son étude sur ce cas un peu spécial du « plus grand penseur « politique » de toute cette période » (p. 71).

Le cas de Dante est loin d'être simple. À la limite son poème de la *Comédie* serait une sorte de tragédie proprement politique. Les faits accumulés et les multiples interprétations des chercheurs comparées et évaluées par Fortin tendraient à le prouver. Tout se greffe autour du discours de type allégorique, principe moteur de la narration de la *Divine Comédie*. Nous sommes rapidement convaincus du « caractère polysémique » du poème de Dante par la synthèse de Fortin sur ce que Dante lui-même écrit sur les sens multiples de ses œuvres (p. 77 à 79). Or

cet allégorisme de type « philosophique » (p. 85) recèlerait un sens bien précis qu'ose proposer Fortin à ceux qui apprécient Dante. Plus importante que la relative orthodoxie de la *Comédie*, serait la question concernant un niveau de référence totalement ou presque totalement occulté par le poète ; il s'agirait d'un niveau proprement mais bassement politique : la riposte de Dante au Pape Boniface VIII responsable de son exil de Florence (p. 76). Toute cette question de l'occultation et des moyens techniques pour y parvenir est peut-être le passage le plus palpitant de l'étude de Fortin ; celui-ci s'avance sur une corde raide, les dantologues sont légions, mais tout n'aurait pas encore été dit, Fortin passe au-dessus du gouffre et traverse. Le décryptage de la dissimulation de Dante débute au chapitre V pour se poursuivre aux chapitres VI et VII. L'ensemble des multiples arguments ne peut être repris ici. Et puis il ne faut pas trop dénouer l'énigme à l'éventuel lecteur ; contentons-nous d'exciter sa curiosité en prélevant quelques dépôts cryptogrammatiques.

Des bêtes de la faune de la *Comédie* figurent Florence et les deux partis politiques qui s'y affrontent jusqu'à la violence ; nous avons déjà reconnu les Guelfes et Gibelins. Mais Dante torpille « Boniface » dans une anagramme en forme d'expression incise, « benigna faccia » (p. 111) ; une rime finale symptomatique, « appa », serait aussi une anagramme du « papa » (p. 113) ; des expressions bizarres dispersées dans des vers formeraient d'autres anagrammes à messages politiques (p. 114) ; des « anges indécis » (p. 115) figureraient peut-être, à la façon de l'Apocalypse, . . . l'évêque du lieu (p. 116 et 121), etc. Ce qui amène un jugement global : la *Divine Comédie* serait un hiéroglyphe de l'humaine tragédie des deux pouvoirs politiques s'affrontant à l'époque. Fortin rappelle que la *Monarchie*, autre ouvrage du même poète, proclame « l'autonomie de l'Empereur dans l'ordre temporel » (p. 126) ; la *Comédie*, pour sa part, nous enseignerait en filigrane, subliminalement dirait-on aujourd'hui, « une monarchie plus ou moins décentralisée et affranchie de toute médiation ecclésiastique » (Idem). Pourquoi alors Dante ne s'est-il pas exprimé plus ouvertement ? Fortin propose la réponse qu'il nous a préparée dans ses précédents chapitres : le poète pratiquerait une vertu de prudence toute politique nécessitant une dissimulation partielle de son message mais permettant de « se laisser les coudées plus franches pour châtier les abus du Saint-Siège » (Idem). La réponse que Fortin nous propose est donc rien de moins qu'une « interprétation impérialiste de la *Comédie* » (p. 129).

L'ouvrage du poète exilé véhiculerait donc un discours polémique. Comme ces ouvrages de huguenots qui, beaucoup plus tard en France, attaqueront le roi sous le manteau d'anagrammes déposées dans un discours pseudo-alchimique. Ce procédé littéraire se rattache à un type d'intentionnalité et porte un nom : c'est de la cabale (p. 165 et suivantes). Et l'auteur de cette recherche sur Dante, compilant acrostiches (p. 132) et anagrammes (p. 136, 144, 150 et 151), nous dévoile (*velo* : terme-clef utilisé par Dante lui-même pour pointer ses cryptogrammes) ce qui est peut-être un

appartement secret de l'édifice dantesque. La mort du Christ se dédoublerait en « mort politique » du poète condamné à mort et dépossédé de ses biens (p. 113 et 153) ; l'exil d'Adam du paradis terrestre se dédoublerait en « l'exil bien réel auquel Dante lui-même a été condamné (p. 157) ; « l'art de revenir » ne serait autre chose que la façon dont le poète a réintégré la cité interdite dans cette sorte de cheval de Troie qu'est le poème allégorique (p. 145).

Cette lecture ésotériste de la *Comédie* (p. 165) est fascinante et peut-être révélatrice. Elle s'accorde avec ce qu'on sait d'autres ouvrages ésotériques de cette période ; pensons au message politique crypté de Philippe de Maizières dans son ouvrage à connotation alchimique du *Songe du Vieil Pèlerin* rédigé à la fin du XIV^{ème}. Mais c'est Dante qui serait le premier chrétien à pratiquer ce détournement de l'allégorisme biblique au service de ce qui se nomme la petite politique. Ce « mode politique dont on ne retrouve pas la théorie dans le monde avant la fin du treizième siècle » (p. 173), ajoute Fortin.

Pensons à cette intention bien précise qu'aurait eue le poète d'attaquer le papisme sous couvert d'un pèlerin en exil en Enfer. Et demandons-nous ce qu'est l'Enfer si ce n'est, pour un artiste, de ne plus jamais revoir Florence !

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Philosophiques

philosophiques

Benoît Pruche. *Existant et acte d'être. Essai de philosophie existentielle. Tome 1^{er}, Introduction générale. Critique existentielle. Tome 2, Analytique existentielle.* Coll. Recherches. Paris-Tournai, Desclée/Montréal, Bellarmin, 1977/1980, 24 x 16, 214 et 280 p.

Jourdain Lavoie

Volume 9, numéro 1, avril 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203190ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203190ar>

[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

Lavoie, J. (1982). Compte rendu de [Benoît Pruche. *Existant et acte d'être. Essai de philosophie existentielle. Tome 1^{er}, Introduction générale. Critique existentielle. Tome 2, Analytique existentielle.* Coll. Recherches. Paris-Tournai, Desclée/Montréal, Bellarmin, 1977/1980, 24 x 16, 214 et 280 p.] *Philosophiques*, 9 (1), 178–184. <https://doi.org/10.7202/203190ar>

Benoît PRUCHE. *Existant et acte d'être. Essai de philosophie existentielle*. Tome 1^{er}, *Introduction générale. Critique existentielle*. Tome 2, *Analytique existentielle*. Coll. Recherches. Paris-Tournai, Desclée/Montréal, Bellarmin, 1977/1980, 24 × 16, 214 et 280 p.

par Jourdain Lavoie

Le sous-titre général de l'ouvrage annonce un « essai de philosophie existentielle ». L'Avant-propos précise : « un essai qui a pour but de dégager les cheminements d'une métaphysique à partir d'une phénoménologie de la conscience de soi » (tome I, p. 8). C'est dire qu'une telle philosophie, qui se définit en fonction de « l'existant en train de faire acte d'être », consent d'avance à devenir, s'il le faut et dans toute la mesure où il le faut, une métaphysique. Il est vrai qu'elle veut envisager son objet « comme une totalité concrète, sous l'angle même de l'existence » ; elle s'interdit toutefois d'éliminer d'entrée de jeu les significations intelligibles et les structures fondatrices. Par cette attitude d'accueil incondicional, elle entend se démarquer d'à peu près toutes les variétés d'existentialisme.

La méthode est au service des intentions. Une phénoménologie soucieuse de décrire avec exactitude des situations concrètes paraît tout indiquée pour explorer les données de l'expérience sans préjuger des implications possibles. À toutes les étapes de la recherche, elle assure l'homogénéité du discours et une certaine « unité de genre littéraire ». Sans se clore pour autant sur elle-même ; car des intuitions de base émergent de la description du donné phénoménal. Ces intuitions, la réflexion les érigera en hypothèses de travail et les transformera peu à peu en « véritables hypothèses scientifiques » (p. 14), en procédant à de multiples contrôles et en tâchant de lever les contradictions apparentes. Loin de se cantonner dans des exercices phénoménologiques une Philosophie existentielle prétend donc accéder de plein droit au statut d'un véritable savoir, capable non seulement de clarifier l'expérience mais d'en proposer une explication et de l'intégrer finalement dans « une vue d'ensemble de l'Univers » (p. 14). À la condition d'instituer, initialement, une critique générale de la connaissance.

La Critique existentielle, à laquelle est consacré tout le premier volume, prend son point de départ au sein même de la conscience. C'est là, en effet, que se produit « l'affrontement entre moi et monde » (tome I, p. 63). À cet égard, le Chapitre deuxième est fondamental. Il contient une *Analyse de la subjectivité* qui commandera par la suite une quadruple critique : de la donnée sensible, du concept de l'entendement, du jugement d'identité et de la connaissance analogique. Or invité à se tourner vers sa propre subjectivité, chacun est d'abord à même de discerner « l'acte d'être dont il est la source dans un *moi* qui l'éparpille en états irréductibles. Leur appartenance, ajoute aussitôt l'Auteur, m'est signifiée par un renvoi de chacun d'eux à l'acte qui fait que *je suis* » (ibid.). L'opposition est si manifeste et si forte qu'il faut se demander s'il n'est pas « contradictoire pour la subjectivité de se saisir à la fois comme *je* dont la permanence s'affirme à la source et comme . . . un *moi* effritant ma durée dans l'impermanence » (ibid.).

Telles sont les données primitives. On n'en saurait exagérer l'importance. L'Auteur le répète : « la subjectivité se vit en rupture » (p. 63) ; « la réflexion sur soi révèle . . . une réelle dissociation » (p. 68). L'interprétation des éléments de la conscience procède de cette dissociation originelle.

Cette façon d'engager une critique existentielle pourrait faire naître des appréhensions. Ne risque-t-elle pas d'entraîner dans des considérations purement subjectives ? La difficulté a été prévue et tranchée à la racine dès le Chapitre premier, où l'Auteur a voulu écarter l'obstacle d'un prétendu dilemme entre l'objectif et le subjectif. Ne faut-il pas dépasser cette vieille dichotomie, puisque c'est « dans le sujet » que le moi s'oppose au je et « dans le sujet » que le phénomène se donne comme « une apparition de l'univers » ? La philosophie gagnerait peut-être à prendre exemple sur la physique, dont les théorèmes d'incertitude admettent une marge d'indéter-

mination inévitable entre le réel et le connu. Il s'agit là, assurément, d'une analogie, voire d'une « extrapolation formidable » quand on l'étend au domaine de « toute la connaissance humaine » (p. 155). Elle donne du moins un avertissement : qu'on ne s'étonne pas si, dans l'analyse des données de la conscience, la source subjective s'estompe d'autant plus que l'objectivation est plus poussée au plan du clair et du distinct, et si, à l'inverse, l'objet que je m'efforce d'être pour moi-même tend à s'évanouir dans la mesure où la tentative d'immédiation s'avère plus décidée (p. 17-18). Au fond il y a mieux à faire que de durcir l'opposition du sujet et de l'objet, « il faut chercher autre chose », à savoir une intégration progressivement plus fine des deux termes en présence à tous les niveaux de connaissance.

Une fois chassées les appréhensions de subjectivisme, d'autres craintes ne tardent pas à se faire jour. L'ombre de Descartes plane sur toute entreprise critique qui récuse en partant le témoignage des sens pour s'enfoncer dans les replis de la conscience de soi. Or l'A. semble cheminer longtemps en compagnie de Descartes. L'exploration de la subjectivité révèle des dissociations dont la vue plonge bientôt la conscience dans les embarras d'un doute « universel » et « paralysant » (p. 208). Le Chapitre troisième essaie de passer du doute à la certitude. Au début du Chapitre quatrième la question décisive est enfin posée pour elle-même : « Que vaut le témoignage des sens ? Peut-on seulement leur faire confiance ? » (p. 90). À supposer que la conscience parvienne à une certitude, serait-ce autre chose qu'une « réponse fournie à ma conscience, par ma conscience, en ma conscience » ? L'A. soulève la question en toute lucidité : « Prendre pour point de départ critique une certitude montée de la subjectivité, n'est-ce point se vouer à l'échec ? N'est-ce pas le point de départ de Descartes ? Et Descartes a échoué. » (p. 87).

Cependant, certaines données phénoménologiques méconnues de Descartes, mais dont il faut absolument faire état, changent profondément la situation et font espérer une issue plus heureuse. La conscience de soi « comme simple présence à soi » demeure « obscure et floue » (p. 88) tant que le choc d'un objet autre-que-moi ne la tire pas de son demi-sommeil pré-réflexif. Pour qu'elle devienne « claire et distincte », évidente et certaine, un objet doit apparaître, un « ceci » doit forcer l'attention. « Je passe alors au stade du réfléchi et ne puis dire : *je suis*, sans affirmer avec une égale conviction et dans le même acte que *ceci n'est pas moi*. » (*ibid.*) Le *moi*, second terme de la dissociation primitive de la subjectivité en *je* et *moi*, « implique nécessairement », pour se constituer et se maintenir, l'avènement et la résistance d'un élément autre-que-moi. L'objet est médiateur, il joue « le rôle d'un révélateur de moi-même » (p. 76).

Or l'autre-que-moi, ceci ou cela, est d'abord et avant tout « un autre-que-moi senti ». Ce point est capital. C'est par les sens qu'il m'envahit, c'est dans l'expérience sensible qu'il m'est livré. « Il est donc requis de qui veut justifier pleinement la certitude initiale qu'il interroge la

connaissance sensible, afin de déterminer si et dans quelle mesure le sens est qualifié pour faire révélation d'un *autre* dont soit assurée l'existentialité. » (p. 89) Le problème n'est d'ailleurs pas tout résolu d'un mot. Car aux premiers stades d'une phénoménologie de la conscience de soi, l'objet senti comme autre-que-moi n'est donné que comme « une apparence d'autre-que-moi, un pur phénomène, simple modification de la subjectivité » (p. 79). Reste donc encore à se demander s'il possède « hors subjectivité une certaine existentialité : est-il vraiment tel qu'il m'apparaît, autre-que-moi ? » (p. 89).

Quoi qu'il en soit, la Critique existentielle n'estimera pas sa tâche terminée avec la revalorisation de la sensation et de l'objet senti, car il faudra aller plus loin et combler l'intervalle qui sépare l'autre-que-moi senti de l'autre-que-moi pensé (Chapitre cinquième). Aller plus loin encore et procéder à l'examen du jugement d'identité, dont on établira le caractère synthétique et, en un sens, synthétique a priori (Chapitre sixième). Enfin, le jugement d'identité devra lui-même s'accorder avec les exigences de la connaissance analogique « propre à la connaissance existentielle » (Chapitre septième).

Au terme d'une critique qui fonde l'universalité du tout premier jugement d'existence et par là l'authenticité de l'intelligence, les certitudes acquises sont telles qu'il est désormais possible de travailler à une analytique de l'existant, sans craindre de tenir à son sujet un discours radicalement illusoire.

L'Analytique existentielle en est d'abord une de situation. Elle « aborde forcément l'existant par ce qu'il a de plus extérieur, du dehors en quelque sorte » (tome II, p. 80), avant de chercher à pénétrer dans ses structures intimes. Le Chapitre premier du deuxième volume élabore donc une triple phénoménologie : du mouvement et de l'action ; mais des multiples rapports de coexistence ; enfin de l'avoir et de la croissance qualitative. Action, relation, avoir.

Il convenait de placer l'action au principe de toute l'Analytique. Car l'action est partout, et partout révélatrice. « Saisie dans sa plus grande généralité, l'action se donne pour un passage d'existant à existant. » Avant même que la forme ou la nature en soit perçue, c'est en quelque sorte le fait brut de l'action qui s'impose à l'observateur et jouit à ses yeux d'une évidence immédiate irrécusable. « Il n'y a qu'à la constater et à l'accepter . . . Ce qui en fait le prix, c'est qu'elle révèle l'existant en acte d'être. » (tome II, p. 25).

Sans doute l'action peut-elle s'exercer à différents niveaux de profondeur, n'affecter tantôt que la couche superficielle des choses et tantôt modifier l'organisation sous-jacente. Elle peut même s'intérioriser dans un jeu d'immanence très poussé, au point que tout devenir proprement dit s'évanouisse. C'est le cas de la connaissance. Mais ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, ce que d'autres préoccupations ont trop souvent occulté,

c'est l'indice proprement existentiel de l'action, son pouvoir révélateur à la fois de l'existant en acte d'être et de l'interdépendance des existants. « L'agir affirme, en l'étalant, la richesse d'un existant : c'est dans l'action qu'il se fait connaître, en action qu'il existe, et c'est l'action qui réalise ses possibilités. » (p. 25).

La phénoménologie de l'action conduit à celle des relations. Ici encore, c'est à la portée existentielle du rapport qu'on se montrera attentif, à « l'étirement prodigieux » qui en résulte dans l'acte d'être. « Entièrement tourné vers le terme qui lui confère un sens, mais communiant à l'acte d'être qui le fait exister, le rapport étend l'acte d'être de son existant d'origine jusqu'aux frontières existentielles de l'existant qui le termine. » (p. 60).

À l'enseigne de l'avoir, l'A. regroupe toutes les possessions et déterminations qui enrichissent un sujet, tous les habitus ou « facteurs de comportement » qu'il acquiert. Or la phénoménologie de l'avoir aboutit à deux conclusions de signes contraires. D'une part, elle oblige à réserver aux seuls êtres spirituels les véritables modes d'appropriation. Par la connaissance et l'amour, l'esprit entre en possession du monde des autres. Il arrive même, par la connaissance et la maîtrise de soi, à se rassembler dans une plénitude d'être refusée aux choses matérielles. D'autre part, l'esprit ne réussit à se posséder lui-même que d'une manière comparable à celle dont il s'approprie « ce qu'il n'est pas ». Aussi avancé qu'il soit dans l'ordre existentiel, l'avoir dissimule donc un échec. La possession la plus intime trahit encore une insuffisance. Jamais l'avoir ne coïncide parfaitement avec l'être.

Ce constat porte loin. Si aucun effort d'appropriation n'annule l'écart entre « celui qui a et ce qu'il a », comment ne pas soupçonner, dans les réalités offertes à notre expérience, l'impossibilité d'identifier l'existant avec son acte d'être ? Le premier doit en quelque sorte faire effort pour retenir le second et au mieux se contenter de l'avoir. Au cœur de l'Analytique, cette « étrange coupure » (I, p. 9) est le pendant de la dissociation établie entre le je et le moi au seuil de la Critique.

Il faut à maintes reprises ramener l'attention sur l'acte d'être. Certes, dans la totalité concrète de tout existant, et plus manifestement d'un vivant, l'analyse découvre d'autres structures, d'autres polarités, celle par exemple qui oppose en les y reliant toutes les valeurs dérivées ou accessoire (les accidents) à une « centre de gravité » (la substance). Mais elle ne peut manquer de revenir à l'acte d'être pour constater, en dépit de tous les brouillages possibles, qu'il ne s'affirme jamais que dans le réseau d'une essence, à laquelle il donne précisément d'exister au moment même où il en reçoit sa limite et son intelligibilité. Alors se pose une des dernières questions qu'une philosophie existentielle s'estime en droit et en devoir de soulever, celle de l'ultime responsabilité vis-à-vis de l'acte d'être des existants qui nous sont empiriquement accessibles. Cet acte qui, en moi

comme dans les existants qui m'environnent, ne laisse pas de montrer un caractère instable et fugitif, à quoi ou à qui faut-il l'imputer ?

En s'attachant aux commencements de la Critique et de l'Analytique, le présent compte rendu laisse forcément dans l'ombre d'importantes sections de l'ouvrage de Benoît Pruche : tout l'examen du jugement d'identité, par exemple, qui constitue une pièce magistrale, et tant de pages profondes sur le potentiel ou sur l'unité des existants. Mais les points de départ, toujours décisifs, peuvent amorcer des discussions profitables. Qu'il suffise de signaler trois points.

1° On perçoit une tension entre la « volonté . . . de réfléchir sur l'homme » (début de l'Avant-propos) et la tendance à axer toute la « réflexion philosophique » sur « l'existant quelconque » (tome II, p. 81-82). La « réalité-humaine », tenue pour un *a fortiori* au sein de l'Analytique (*ibid.*), ne joue-t-elle pas le rôle d'un *a priori* dans la Critique ? La méfiance à l'endroit de la psychologie, manifeste dans l'Analytique, ne succède-t-elle pas à une psychologie de la conscience de soi au seuil de la Critique ?

2° De l'acte d'être, l'Avant-propos dit qu'il n'est « ni conceptualisable ni objet de jugement » (tome I, p. 17). Par ailleurs c'est lui qui fournit l'apport de l'univocité dans la connaissance analogique de l'existant-en-acte-d'être, — l'A. voyant l'analogie comme une combinaison d'univocité et d'équivocité (I, p. 144). L'acte d'être en effet, pris pour « le fait d'exister », désigne « en tout existant une valeur identique » (I, p. 16 ; II, p. 251). On peut s'étonner que dans les existant-en-acte-d'être la face la plus rapprochée de l'identité et de l'univocité soit la moins conceptualisable, encore que l'A. apporte maintes nuances et précisions.

3° Divers passages peuvent faire croire à une sorte d'ambivalence à l'égard de l'objectivité. L'A., qui plaide éloquemment la cause du pluralisme, va jusqu'à soutenir qu'en philosophie l'objectivité ne peut être qu'un « leurre » (I, p. 13). Un certain type d'objectivité, sans doute, puisque s'il est un souci dominant en Critique existentielle, c'est bien celui d'atteindre à des certitudes valables « pour toute conscience humaine » (I, p. 87).

Ces quelques observations n'entament en rien l'admiration ressentie à lire un philosophe érudit et audacieux, qui multiplie les vues neuves. Sa manière de philosopher à partir d'une expérience existentielle primitive et de repenser de proche en proche, sous l'angle de l'existentialité, tous les grands problèmes dévolus à la Critique et à la Métaphysique, a quelque chose d'indéniablement original. Au surplus, l'A. fait preuve d'une rare maîtrise dans la pratique de la méthode phénoménologique et possède le don de métaphores suggestives. Pour le fond, s'il lui arrive d'emprunter à tel grand devancier, il rajeunit vraiment ce qu'il reçoit.

Les lecteurs apprécieront le petit Vocabulaire de la fin, ainsi que les Bibliographies commentées et la Table détaillée des matières. Les plus

aguerris auront plaisir à fouiller les très substantielles Notes critiques (8 dans le premier volume et 8 dans le second, pour un total de presque 70 pages). En plus d'un cas, c'est là qu'ils découvriront les justifications techniques de certaines affirmations à première vue paradoxales. Bref, *Existant et acte d'être* est une œuvre sérieuse et stimulante.

Collège dominicain
Ottawa

Livres reçus

Volume 9, numéro 1, avril 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203191ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203191ar>

[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

(1982). Livres reçus. *Philosophiques*, 9 (1), 185–185.

<https://doi.org/10.7202/203191ar>

LIVRES REÇUS

L.W. SUMNER, John G. SLATER, Fred WILSON, editors.
Pragmatism and Purpose : Essays presented to Thomas A. GOUDGE University of Toronto Press, 1981, 352 p.

Marcel DESCHOUX. *Platon ou le jeu philosophique*. Paris, Les Belles-Lettres, 1980. (Annales littéraires de l'Université de Besançon, no. 243), 436 p.

George USCASTESCU. *Saggi di cultura e filosofia*. Genova, Studio editoriale di cultura, 1981 (Filosofia oggi, 17), 287 p.

Association des Amis de Spinoza. *Bulletin de Bibliographie spinoziste*, II. Archives de philosophie, Vol. 44 (1981).