

Roberto Miguelez

sociologue, département de sociologie, Université d'Ottawa

(1988)

Politique et raison. Figures de la modernité.

Un document produit en version numérique par Stéphane Turcotte, bénévole,
Étudiant en sciences humaines au Cégep de Chicoutimi
Courriel: emilepoe@hotmail.com

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Stéphane Turcotte, bénévole, étudiant en sciences humaines au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Roberto MIGUELEZ
Université d'Ottawa

Politique et raison. Figures de la modernité.

Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, 97 pp. Collection : Philosophica.

Autorisation accordée par le professeur Miguelez, le 3 septembre 2003, de diffuser toutes ses œuvres.



Courriel : rmiguel@uottawa.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

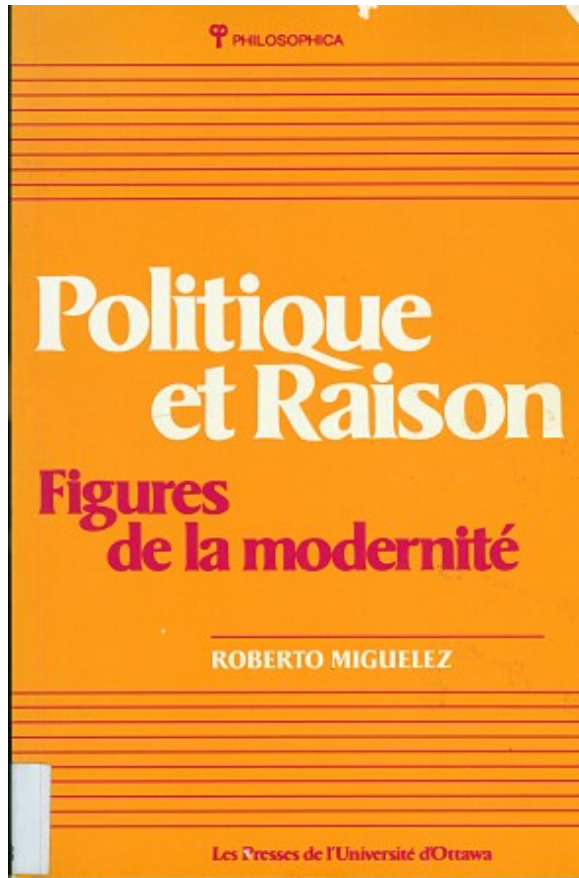
Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 11 avril 2007 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Roberto MIGUELEZ
Université d'Ottawa

Politique et raison. Figures de la modernité.



Ottawa: Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, 97 pp. Collection : Philosophica.

Table des matières

[Présentation du livre](#) (Quatrième de couverture)

Roberto Miguelez, [Introduction](#)

Danièle Letocha, “[Totalité, temporalité et politique. Essai de typologie.](#)”

1. [La totalité invoquée comme fondement de l'agir collectif](#)
2. [Quatre figures de la totalité dans leur rapport à l'orientation de l'axe temporel](#)
 - A. [La totalité dans la conscience archaïque](#)
 - B. [La totalité dans la conscience grecque](#)
 - C. [La totalité dans la conscience moderne](#)
 - D. [La totalité dans la conscience contemporaine](#)

Douglas Moggach, “[Raison pratique et communauté chez Fichte.](#)”

Joseph-Yvon Thériault, “[La première crise de la raison.](#)”

[La critique du rationalisme démocratique](#)
[Vers une philosophie de la vie](#)
[Vers une philosophie de l'histoire](#)
[La victoire des conservateurs ou l'abandon du politique](#)

Roberto Miguelez, “[La deuxième crise de la raison et la critique du socialisme.](#)”

Koula Mellos, “[Figures de la rationalité dans le marxisme contemporain.](#)”

Politique et raison. Figures de la modernité

Présentation du livre

(Quatrième de couverture)

[Retour à la table des matières](#)

Les textes présentés ici révèlent la tension entre politique et raison. Implicitement ou explicitement, ils partagent une même prise de position, à proprement parler philosophique : celle qui voit dans une réflexion sur les fondements de la raison politique une condition nécessaire du sens de l'engagement politique, de l'agir dans la Cité.

Les principaux thèmes de cet ouvrage sont la raison pratique et la communauté chez Fichte, la première crise de la raison, la critique du socialisme, la rationalité dans le marxisme contemporain et la totalisation politique.

Un ouvrage qui s'adresse à tous ceux qui s'intéressent à la post-modernité, à la réflexion critique sur la rationalité politique et, d'une manière générale, à la philosophie sociale et politique.

Politique et raison. Figures de la modernité

Introduction

Roberto Miguelez

[Retour à la table des matières](#)

POLITIQUE ET RAISON : que de problèmes, de déceptions, de convulsions de notre temps se reflètent dans ces thèmes. Preuve pourtant qu'ils ont aussi été thèmes de projets et d'espoirs qui ont nourri des rêves et des pratiques. Voilà pourquoi : « figures de la modernité ».

Faut-il croire que l'expérience centrale de la conscience contemporaine est la mort de la raison ? Non, certes, celle de la faculté de raisonner, mais la mort de la raison comme principe, comme motif et comme but d'un projet politique historique : celui de la modernité, des Lumières, voire de la civilisation européenne. Devrait-on donc situer cette conscience, pour autant que l'on fasse le constat de la centralité d'une telle expérience, dans une post-modernité signée par la désarticulation de la raison et de la politique, par l'explosion de cette épistémè moderne qui trouvait, dans le sujet et sa raison, la source et la garantie de toute unité et de toute totalité ?

La tentation est toujours là de conclure, du constat d'un échec, d'abord à la conviction d'une impossibilité, ensuite à la recherche d'un ersatz. Dans cette voie, à quoi la critique de la raison pratique politique peut-elle aboutir ? Dans le meilleur des cas, comme chez les romantiques, à l'esthétisme ; dans le pire des cas, comme chez les fascistes, au « décisionnisme » d'une volonté pure. Mais, dans un cas comme dans l'autre, n'opère-t-on pas la simple substitution à la raison

de ce qui n'est que son image simplement inversée : la forme ou l'autorité comme refus de toute vérité, comme seules vérités ?

Pourtant, le contexte des concepts et des pensées « post » serait comme une image changeante : il suffirait de se donner la perspective appropriée pour y discerner les contours d'un modernisme radicalisé, d'une philosophie des Lumières qui, par un mouvement sur elle-même, s'auto-illumine, d'un concept post-rationaliste de raison (Wellmer : 337). Mais ce « post-modernisme » ne serait-il pas alors un autre nom donné à ce procès de la raison moderne qui paraît interminable - qui le sera, peut-être, tant et aussi longtemps qu'une nouvelle forme de réconciliation de la raison avec elle-même ne s'effectuera pas pratiquement, c'est-à-dire dans l'ordre politique.

Une chose semble en tout cas certaine : s'il faut caractériser la « postmodernité » - et le mot ne semble guère adéquat pour ce qui ne serait qu'une radicalisation de la modernité -, c'est par la possibilité et la nécessité d'une réflexion sur les conditions de la pensée politique elle-même qu'il faudrait le faire. Au premier rang de ces conditions : la tension qui doit s'instaurer dans la conscience des individus, des groupes ou des communautés entre un lieu axiologique dans lequel la conscience puise un principe d'ordre, et le lieu empirique saisi comme espace à ordonner. Car le procès de la raison comme procès d'un projet historique n'a pas comme seule conséquence la critique de certaines figures de la raison ; il montre, dans la radicalisation de sa critique, qu'il n'y a pourtant pas d'action politique possible sans la référence à un ailleurs normatif, sans un projet qui nous porte, comme individus, comme groupes, ou comme communautés, au-delà de ce que nous subissons comme désordre.

Nous découvrons alors que politique et raison n'ont pas toujours défini cette tension entre l'empirique et l'axiologique, que d'autres formes de totalisation ont servi de matrices de sens de l'ordre politique. C'est alors que nous sommes amenés à nous demander si, dans notre contemporanéité, et comme un avatar de la critique de la raison, l'illusion n'est pas née de pouvoir quitter non pas, certes, l'espace du politique, mais celui-là même que définit l'idée de totalité et qui peut, seul, fonctionner comme espace de légitimation et de motivation de l'action politique.

C'est avec une telle réflexion et dans le contexte d'une recherche des formes de totalisation fondatrices de l'agir politique que débute ce recueil de textes. Ces formes, à la manière des types idéaux, ne sont pas censées décrire, ni dans leur contenu, ni dans leur déroulement, les espaces axiologiques qui ont conditionné les formes d'intelligibilité du politique : elles se veulent des modèles formels de ces formes d'intelligibilité. Leur postulat est le *hic et nunc* en quoi consiste essentiellement le topos politique, de sorte que ces modèles ne trouvent leur formalisation que comme rapports temporels différentiels à ce *hic et nunc* du topos politique. Par cette formalisation, il devient possible de situer conceptuellement l'enjeu qui caractérise, à ce niveau, le débat contemporain : d'une part, le procès critique de la raison comme matrice de sens du politique et, d'autre part, la tentative discutable de chercher à la verticale du *hic et nunc*, et vers le bas, dans les profondeurs d'un sujet déconstruit en structures, un substitut au sens.

La suite de ce recueil s'attache au procès de la raison, à commencer par celui que l'on attribue déjà à Fichte, et qui n'est que procès d'une certaine figure de la raison. L'intérêt de la pensée de Fichte s'avère alors être celui de l'échec d'une tentative de réfléchir la raison pratique téléologique (troisième figure de la totalité) dans son rapport au monde, sans dichotomiser le monde en nature soumise à une pure causalité mécanique d'un côté, et en communauté formée de pures monades de l'autre. Car cet échec pointe, comme c'est le cas déjà chez Hegel, vers la possibilité d'une solution théorique dans le paradigme de l'activité qu'est le travail et, dans cette voie, au-delà de Hegel, dans la conceptualisation marxienne.

Les deux textes qui suivent examinent deux crises politiques majeures de la raison, saisie maintenant comme raison à l'oeuvre dans des systèmes de pouvoir, celle qu'inspire, au XIXe siècle, la Révolution française, sous forme de critique du rationalisme « démocratique », et celle que réveille, de nos jours, le socialisme « réel », sous forme de critique du rationalisme « totalitaire ». Au XIXe siècle, la réaction conservatrice à la Révolution française cherche, par un rappel de la « vie » (Herder) ou du « social » (Burke), à démasquer la prétention d'une raison calculatrice, arithmétique, formaliste, oublieuse des pesanteurs des réalités concrètes. Un siècle plus tard, une certaine

forme de critique du socialisme « réel » voudra trouver, cette fois-ci dans la pesanteur indépassable de l'être (Heidegger), une explication de l'échec non plus déjà de la raison calculatrice, arithmétique et formaliste, mais de la raison tout court. C'est à une analyse des ressources autant que des limites de ces critiques que sont consacrées ces deux études.

Enfin, le dernier travail de cet ensemble se penche sur les figures de la rationalité qui habiteraient le marxisme contemporain et l'animent, de par leurs différentes conceptions du rapport entre la connaissance et l'action éthique, d'une tension susceptible d'expliquer le sens des débats théoriques qui l'ont marqué et dont les enjeux sont loin d'avoir été effacés. Mais s'il était vrai que deux rationalités s'opposent dans le marxisme, l'une privilégiant l'action - y compris comme condition de connaissance -, l'autre la connaissance - surtout comme condition de l'action -, alors il y serait aussi question d'une tension susceptible d'expliquer le sens d'une pratique politique qui a oscillé, d'un mouvement quasi pendulaire - et fort probablement suivant les flux et les reflux du mouvement révolutionnaire - entre un « spontanéisme » de l'action et un « volontarisme » de la raison.

Aucune conséquence politique unique ne peut être tirée de ce recueil de textes, car ceux-ci ne supposent pas une prise de position politique commune. Par contre, ils partagent implicitement ou explicitement une prise de position à proprement parler philosophique : celle qui voit dans une réflexion sur les fondements de la raison politique une condition, nécessaire, du sens de l'engagement politique, de l'agir au sein de la Cité.

Roberto Miguelez

OUVRAGE CITÉ

WELLNIER, Albrecht, « On the Dialectic of Modernism and Postmodernism », *Praxis*, Vol. 4, No 4, January 1985.

Politique et raison. Figures de la modernité

“Totalité, temporalité et politique. Essai de typologie.”

Danièle Letocha

Deux dangers ne cessent de menacer le monde :
l'ordre et le désordre.

Paul Valéry.

[Retour à la table des matières](#)

En Occident, il n'existe pas de discours fondateur qui ne fasse appel à quelque idée de totalité. Le discours politique ne fait pas exception à cette règle. Fonder l'espace du politique, c'est essentiellement construire la référence à un ailleurs normatif, dans le « sérieux » d'un engagement qui porte au-delà d'une communauté humaine donnée. Cet ailleurs qu'on oppose au *hic et nunc* opère non pas comme une cause, mais plutôt comme une condition d'intelligibilité de la situation concrète. Or, la forme de cette condition d'intelligibilité n'est jamais elle-même donnée dans une expérience d'intuition d'objet réductible par inspection de l'esprit. À l'opposé, la situation concrète, organisée par cette forme, s'éclaire d'un réseau de déterminations causales susceptibles d'élucidations tranchées. La représentation de l'agir collectif implique donc l'intersection de deux registres distincts : celui des formes et celui des forces. Le registre formel de la totalité opère par évidence, nécessité et règle, tandis que celui du « fait » à infléchir opère

dans l'économie du constat, de la cause et de l'effet (y compris dans le cas de la causalité magique propre au monde archaïque).

Autant ici que dans l'ordre éthique, pour qu'une conscience s'érige en agent politique, il faut d'abord que s'instaure une tension entre un lieu axiologique qui lui fournit le principe d'ordre et, d'autre part, le lieu empirique à ordonner. À la différence de l'éthique, cependant, la constitution de l'horizon imposant ses prescriptions spécifiques ne procède jamais de l'acte inaugural d'une volonté individuelle. Quoique effectivement construit (par des procédures identifiables a posteriori), l'ailleurs invoqué apparaît toujours à chacun comme déjà là. Il s'agit d'un système de formes coïncidant avec les règles de la pensée et du langage. Or, ces règles ne sont pas des universaux absolus ; on peut donc concevoir une pluralité de régimes comparables à diverses stylistiques ou grammaires. Par ces règles se trouve fixée l'évidence de l'image de l'homme et du monde humain ainsi que l'idée d'ordre entre les hommes, éléments qui se trouvent au fondement de la représentation du politique et dont les variations archétypiques font notre objet ici. Et quel que soit le système considéré, il offre le double versant du choix et de la contrainte symbolique qui caractérise la logique du fait culturel : d'une part, la contingence radicale d'un choix collectif inaperçu dans le moment de sa cristallisation et, d'autre part, le régime des nécessités formelles, précisément issues de ce mode de cristallisation parmi tous les autres modes possibles. Une fois en place, une forme donnée gouverne le fondement de l'agir collectif pour toutes les consciences qu'elle réunit dans une même appartenance à sa propre logique.

Si la liberté des agents ne s'exerce pas dans le choix de l'horizon, elle est en revanche à l'oeuvre pour établir une médiation entre l'ailleurs et l'ici, de façon à formuler l'action jugée capable de contenir, de contrôler, de diminuer ou encore de supprimer le désordre dans les rapports entre les hommes. Plus radicalement, le discours médiateur doit d'abord identifier ce qui est désordre. Il ne peut le faire qu'en s'inscrivant entre la perception empirique et une représentation normative qui n'en est pas issue, autrement dit, entre ce qui, de simple chaos cosmique, devient désordre politique, et le principe d'ordre extrinsèque mobilisé pour produire une telle lecture. Car, livré à ses données brutes, le chaos aveugle n'est pas encore désordre. Et le désordre n'est

pas partout identifié avec les irrationnels : ce serait manquer l'essence du politique que d'identifier le principe d'ordre au principe de raison théorique. La conjonction accidentelle de l'un et de l'autre se retrouve dans deux des quatre figures de la totalité que cette étude examine, et n'y représente que des cas quelconques.

Ce qui est constant, c'est le recours à la totalité pour reconnaître et ordonner les faits politiques. En d'autres termes, le discours politique s'articule si, et seulement si, le tragique opaque, muet et aveugle du chaos a d'abord été converti en une dramatique du désordre : grâce au recours à la totalité, les responsables, les alliés, les ennemis, les facteurs, les problèmes se répartissent dans une logique où peuvent se dire des projets d'intervention. Ainsi, Antigone peut prendre le statut politique d'adversaire de Créon ; les protestants de l'Empire reçoivent celui d'alliés politiques de Richelieu ; les juifs du troisième Reich font figure de responsables de l'anarchie économique, etc. Le tragique pétrifie son contemplateur alors que le drame assigne la direction de l'action. Toujours seconde, la sphère du politique occulte la dimension tragique en dédoublant la lecture entre deux pôles autres : l'ordre et le désordre.

C'est pourquoi le discours qui vise à fonder l'action collective manifeste nécessairement la double polarité de l'ailleurs et de l'ici. Et cela demeure lors même qu'il se pose comme immanentiste, pragmatique, positiviste ou encore « scientifique ». En politique, la prétention à l'immédiateté est toujours auto-réfutante. De fait, les représentations du politique qui se coupent d'une figure de la totalité en invoquent aussitôt une autre, subreptice. Et l'on voit que les plus « laïques » sont aussi les plus totalitaires. Car le recours à la totalité est l'une des contraintes permanentes de la conscience du politique.

Pour échapper à cette contrainte, il faut nier la logique fondationnelle de l'idée d'action collective qui fait notre objet ici. Cela se peut et cela s'est fait. De Diogène à Cioran, de Lichtenberg à Laruelle et de Nietzsche à Derrida, le refus ponctuel de la totalité s'est révélé corrélatif d'un véhément refus du politique. Au nom de partis pris individuels solipsistes, vitalistes ou ludiques, une conscience singulière peut choisir de rompre avec l'exigence de la recherche d'un fondement, c'est-à-dire de toute légitimation de sa pensée, de son discours et de son in-

tervention. Rien n'exerce une subversion plus agressive. Dans cette soustraction, le masque dramatique tombe, laissant affleurer le tragique. Breton par un cri, ou Borduas par des taches noires et blanches, font entendre que le chaos habite l'esprit et les choses, que le geste libre et créateur pactise a priori avec les forces vives du désordre, en deçà de l'intention, de la démonstration ou du projet. En déconstruisant le langage, Claude Gauvreau dirige la charge de son « original épormyable » sur la fragile distinction entre le chaos vivant et l'ordre mort.

Subvertir la volonté d'ordre, non point en lui en opposant une autre, mais plutôt en montrant que tout ordre demeure une figure du désordre, C'est-à-dire qu'un ordre quelconque n'est jamais que le désordre de quelqu'un, ou encore que la mise en ordre engendre des désordres pires que ceux qu'elle veut réduire, voilà l'intolérable pour la visée politique. D'où le fait que, d'une façon générale, les penseurs soucieux de théorie politique se sont montrés plus violents envers la trahison des esthètes qu'envers les erreurs des doctrines politiques adverses. À la limite, la stratégie du politique ne vaut qu'entre la satanisation du désordre et la sacralisation de l'ordre.

Laissant de côté le versant pragmatique des doctrines politiques conjoncturelles, nous nous en tiendrons au versant symbolique pour étudier les rapports entre totalité et temporalité. Le recours à la totalité peut en effet prendre de multiples configurations qui altèrent à la fois le fondement invoqué et la lecture de la situation à ordonner : à chaque figure de la totalité correspond un principe d'ordre politique spécifié par la position variable de l'axe temporel qui relie le *hic et nunc* au fondement de l'action. Par exemple, la matrice peut être située dans le passé, comme l'illustre le discours archaïque du mythe, ou encore dans l'avenir, comme l'énonce le discours téléologique. Quatre positions possibles de l'axe temporel ont été retenues pour la netteté de leurs contrastes.

La présente hypothèse n'a pas de prétention à la réfutabilité poppérienne. Il est évident que son éventuelle fécondité n'en lèvera pas le statut hypothétique puisqu'elle pose des types idéaux, accentués dans leur fixité théorique, avec toutes les fausses clartés d'une entreprise typologique. Les sciences historiques ne peuvent donc ni la confirmer,

ni l'infirmier. Son intérêt, si elle en a, serait d'ordre heuristique. En effet, la distribution de ces quatre figures du recours à la totalité permet une taxonomie différente (le cas des discours politiques propres à la modernité, par exemple), elle rend compte d'absences et de contradictions, enfin elle conduit à interroger certaines impasses de la philosophie politique contemporaine pour vérifier si les conditions de possibilité du politique lui-même ne seraient pas aujourd'hui radicalement compromises. Il nous semble que le traitement épistémologique de ces questions s'avère plus intéressant que la nostalgie moralisatrice qui fait fureur depuis dix ans. Et dans une problématique qui vise le savoir plutôt que le salut, il faut qu'au départ de la démarche critique soit retenue, entre autres, la thèse selon laquelle, si certaines défaillances symboliques marquent des moments de crise interpellant la responsabilité des consciences, d'autres tiennent à l'épuisement irréversible d'une forme culturelle, lequel ne peut être imputé à personne. Mais avant d'esquisser les quatre figures de cette typologie, il faut clarifier l'emploi omniprésent de la catégorie de totalité.

1. La totalité invoquée comme fondement de l'agir collectif

[Retour à la table des matières](#)

Vu le parti pris constructiviste annoncé, tous les éléments sont ici traités comme des construits symboliques devant être conçus dans leurs rapports, conscients ou non, aux discours qui les portent. Ainsi, on parle de totalité dans la mesure où le monde idéal qui alimente la représentation de l'action collective est perçu comme contenant l'intégralité des normes applicables à telle situation concrète, donc l'ensemble de tous les projets possibles dans le présent. Comme on le voit déjà dans la distinction grecque (Parménide 137c-d, et Théétète 203e), à côté du concept d'un tout-pan coïncidant avec la somme de ses parties à la manière d'une somme arithmétique, le concept d'un tout-holon désigne une unité finie et homogène séparant un intérieur d'un extérieur. Là où pan relève d'une loi additive extrinsèque, holon constitue

une entité soudée par une loi d'harmonia (Métaphysique 1041b à 1045a). Notre définition de la totalité suppose de même une sorte d'harmonie des normes pratiques soudées par l'évidence et la pertinence culturelles.

Cela signifie que le référent idéalisé contient moins que tous les principes d'ordre connus par la conscience historique et géographique. Il retient ceux qui ont un statut réalisable et exclut les autres formes d'incarnation du politique. Par exemple, pour nous aujourd'hui, le despotisme, la tyrannie ou encore l'intégrisme islamique, pris littéralement, sont bel et bien présents à titre d'information historique, de repoussoir ou de danger international ; ils sont cependant exclus des formes recevables de l'ordre que nous visons à établir dans nos sociétés dites démocratiques. C'est dire qu'ils ne font pas partie des modèles à mobiliser et que, dans la représentation des agents politiques, ce sont des étiquettes étrangères à notre agir collectif, même en tant que tentation. Parce que de tels principes d'ordre, par ailleurs fort efficaces, ressortissent à d'autres totalités, ils sont pour nous caducs et inopérants. Chaque totalité reconnaît ainsi son dehors et s'en démarque tout autrement qu'un parti attaque les partis concurrents dans une même arène. Le propre du dehors se dit dans des termes d'altérité foncière : l'irrationnel, l'inhumain, le fanatique, le primitif, l'obscurantiste, le barbare, le décadent, le cruel, le dépassé, etc. Coupé de l'intuition constitutive, le jugement se replie sur un vocabulaire vide ou privatif. L'autre totalité reste par définition une énigme, même dans le cas où la science historique l'a objectivée. Dans cette perspective, la totalité qui fonde l'agir collectif joue, à l'égard de ce qu'elle tient sous elle, le même rôle que l'idéal transcendantal kantien : c'est le substratum de toutes les variantes co-agissantes dans l'imaginaire du groupe, à un moment donné ; c'est *l'omnitudo* des possibles, non point spéculatifs mais pratiques. Nous lui donnons ici un caractère de clôture, donc de finitude, en culturalisant son statut, ce que ne fait évidemment pas la dialectique transcendantale.

Revenons sur l'axiome de non-coïncidence entre totalité et raison. L'affirmation que les bornes d'une totalité ne délimitent pas *per se* la sphère du rationnel, engage une théorie de la culture, et plus précisément le concept de prégnance. Nous l'avons mentionné, l'opposition analytique entre nécessité et contingence ne rend pas compte du type

d'évidence dont jouit une forme culturelle aussi puissante que la totalité implicitement ou explicitement invoquée par tout discours promoteur d'un projet collectif. La pluralité des totalités montre qu'il ne s'agit pas de la contrainte universelle, exclusive, et fixe des règles arithmétiques. Et pourtant, rien n'est moins arbitraire que la prégnance propre au principe de totalité sur tel jeu de forces concrètes, prégnance qu'on aurait tort de concevoir comme une pure affectivité, opposable à une intellectualité tout aussi pure. Son référent n'est pas le rationnel, c'est le raisonnable entendu comme un équilibre optimal.

Chaque totalité comporte un système théorique qui peut réussir ou échouer une fois pris en charge par une volonté d'ordonner le monde humain. Ce que la totalité organise, c'est un espace cohérent où s'articulent des projets non pas nécessaires *more geometrico*, mais plutôt jugés pertinents compte tenu de l'urgence de la situation, elle-même toujours porteuse d'un ordre antérieur ou, du moins, de ses restes. Le projet ne se déduit pas des formes de la totalité : il se crée dans le cadre qu'elle impose et il cherche le consensus. Ainsi, la pertinence du discours de Thucydide sur la guerre du Péloponnèse, jusque dans son impartialité, exprime une vérité consensuelle athénienne. Sa pertinence tient à des critères autres que ceux qui sanctionnent la vérité assensuelle abstraite de l'enchaînement des propositions euclidiennes. La prégnance de la totalité conditionne donc la pertinence du discours politique, mais sans l'assurer.

Rien n'exclut, néanmoins, qu'une figure quelconque de la totalité se construise en prenant une des formes du logos comme principe d'ordre. L'historicisme du XIX^e siècle constitue un cas remarquable (et peu viable) de ce choix. Les impératifs d'aménagement de l'État et de la propriété, par exemple, n'en deviennent pas des vérités assensuelles pour autant, et on n'a pas vu que la Prusse hégélienne ait aboli ni sa police, ni son armée en supposant ses ennemis désarmés par la Raison. Ici aussi, l'unité de la problématique politique, avec ses leaders, ses cibles, ses programmes, ses adversaires, ses groupes d'intérêts et ses discours placés en concurrence réelle, se comprend à partir d'une plate-forme commune propre à toutes les figures de la totalité.

En tant qu'assise théorique des discours sur l'action collective, la totalité apparaît à la conscience comme une sorte de limite non discurs-

sive et transcendante à divers degrés. Il est évident que la bipolarité de la norme et du fait ne s'énonce pas dans la neutralité d'un constat. En effet, le devoir-être collectif n'est jamais discerné à l'intérieur même du désordre des êtres rencontrés au hasard de l'expérience immédiate. Et la terreur qu'inspire l'esthète, par sa décision de s'en tenir au chaos, vient de ce qu'il fait voir qu'il n'est pas celui qui fait advenir les démons du désordre. Il dit seulement que le non-sens est premier et dernier. Il peut, comme Pascal, évoquer la folle du logis, ou encore ricaner devant la loi sacrée, comme le fait Dom Juan : les formes du tragique dépendent de celles de l'ordre parce qu'elles percent par les interstices du sens commun. Ainsi, dans l'exercice de l'art et dans le discours ambigu des philosophies de la vie (entendues comme l'antithèse des philosophies de l'esprit), il reste toujours quelque paradoxale volonté d'abandon de toute norme. Rimbaud pratique le désordre raisonné de tous les sens, Racine fait éclater l'alexandrin sous la démence de Néron ou sous la fièvre morbide de Phèdre, et Michaux se retranche derrière la mescaline. On pourrait dire qu'ils ont compris la genèse du principe d'ordre, et qu'ils ont saisi comment on fait de ce principe une hypostase qui l'érige en un dieu. Ce sont des athées de la totalité qui n'ont rien à dire, ni sur la justice, ni sur le droit. Cette attitude est sans doute moins exceptionnelle que ne l'est le génie d'en faire une oeuvre. C'est pourquoi bannir les poètes de la cité ne supprime pas tout risque de scandale.

Mais la volonté d'introduire l'ordre, c'est-à-dire de prendre en charge les conditions de la coexistence dans la communauté, implique l'antithèse de cette attitude. Le recours à la totalité témoigne d'abord de croyances et de convictions quant à la possibilité d'aménagement d'un monde humain. La représentation de l'urgence de l'action exprime le postulat qu'à la nature on peut surimposer des formes de culture capables de l'infléchir, sinon de la soumettre. Pour ce faire, il faut constituer une conscience seconde, opérant comme absence à soi et au monde, tournée vers un ailleurs. C'est cette instance visée, la totalité, qui fournit la référence ultime, laquelle apparaît comme première lorsque, par un retournement de la visée, le discours formule l'action collective spécifique à entreprendre. Cette opération de retournement constitue le seuil du registre politique proprement dit. Elle sépare la quête quasi-théologique du fondement et la lutte pour le pouvoir. Là se trouve l'intersection entre forme et force. En tant que

forme, la totalité ne peut rien en pratique -. elle se donne comme *prototypon* non opératoire, planant au-dessus des concrétisations divergentes, mais compossibles et commensurables que sont les doctrines politiques en lice sur la place publique. Et sans cette règle d'intelligibilité mutuelle qui rend tous les agents solidaires, la reconnaissance des adversaires serait impossible. On voit alors en quoi le tout règle les modalités de ses parties. C'est donc une totalité de type organique que requiert l'institution de l'espace politique.

On peut alors utilement distinguer la sphère du sens de celle des significations. Le sens désigne ici une orientation unifiée, prégnante et intégrée, capable d'assigner une place à la conscience, à autrui et au monde. C'est la source subjective de la représentation de l'action, c'est-à-dire que l'instauration du sens rend possible le passage théorique des données brutes à l'idée d'un monde (y compris le moi) aménageable par l'intervention politique. Le sens opère le passage des consciences éparpillées au « nous » à l'œuvre dans un « il nous est intolérable... il faut que nous fassions... ». Et la forme, qui isole une orientation globale pour en faire un sens, prive de sens, par le fait même, toute autre totalité en la rendant opaque et inerte.

Or, on l'a mentionné, la transparence rationnelle n'est pas une exigence intrinsèque à tous les régimes de sens spécifiant les diverses totalités. C'est par un hasard (historique) conservé que les Grecs et leurs héritiers ont identifié sens et raison. Pour sa part, l'archaïque se pense dans le cadre d'une grammaire qui n'accorde pas de privilège au logos abstrait ; il peut donc placer la plénitude du sens dans une image de l'homme et de l'ordre, que nous appelons couramment irrationnelle. Dans la présente typologie, on parlera plutôt de non-rationalisme.

Il est pourtant nécessaire qu'en tant qu'essence ou principe d'ordre, la totalité jouisse d'un privilège ontologique précis. Car à telle empirie requérant une mise en ordre, il faut pouvoir opposer le poids ontologique d'une hypostase parfaite. Et, que le déséquilibre soit total ou partiel, pour que la norme oblige, sa réalité doit toujours apparaître comme la plus dense ; sinon, entre l'ailleurs et l'ici, il n'existerait que l'écart d'une différence neutre. L'idée de totalité réalise donc nécessairement la subordination du fait au droit. Pour contraindre une communauté sans générer trop de rebelles, de marginaux ou de délin-

quants, le système des normes doit comporter un caractère non seulement impératif et prescriptif, mais encore un caractère sacré. La première fonction des institutions consiste à manifester cette dimension en détachant la loi juridique des décisions individuelles qui l'ont énoncée. Le fait que la totalité rassemble dans la mesure où elle est sacralisée n'implique pas qu'elle soit elle-même connue ou définie. Tout au contraire, les entreprises de type prométhéen semblent en menacer l'efficace symbolique. On vient d'en être témoin devant les funérailles religieuses de René Lévesque (lui-même non religieux). La majorité se reconnaît là une appartenance fondamentale à « une certaine idée du Québec », une représentation normative appelant les citoyens à une tâche : ce que les mots d'ordre nommaient « le pays à faire » ou « un Québec à bâtir ». Jacques-Yvan Morin écrit alors dans le *Devoir* : « Nous avons perdu notre conscience ». C'est l'expérience de la déréliction. La totalité s'obscurcit au-dessus d'une société qui a perdu son médiateur et qui reste engluée dans les incertitudes de sa situation. Sous cet angle, « une société en perte d'éthique », selon l'expression de Jacques Grandmaison, serait plus radicalement en perte du sacré ontologique.

Le privilège ontologique attribué à la totalité entraîne la préséance épistémologique du sens sur toutes les significations objectives particulières. À la différence du sens, le registre de la signification ne s'inscrit pas dans les rapports subjectifs entre l'agent et le principe de totalité. Le sens est le versant centripète du champ symbolique, tandis que les significations se construisent sur le versant centrifuge qui négocie l'intelligibilité des objets du monde. La signification désigne la série disséminée des énoncés référentiels qui rendent compte de l'expérience commune. Elle établit les rapports dénotatifs et connotatifs entre les mots et les choses. Et, dans l'ordre culturel, l'élément minimal doué de signification, c'est toujours la proposition telle qu'elle fonctionne dans la parole, c'est-à-dire dans la communication effective. Le propre de la signification est donc d'exprimer un « état de fait ». Ainsi s'explique qu'elle soit plus mobile et fluide que le sens ; ouverte dans tous les azimuts, elle n'est pas totalisable. Les dictionnaires vieillissent plus vite que la grammaire. Son extension coïncide avec le répertoire vivant, donc plus ou moins cohérent, des connaissances et, le cas échéant, avec celui, systématique, des savoirs qui y ajoutent un indice de prestige.

Or, la conjonction entre le versant du sens et celui des significations ne va pas de soi. L'un ne croît pas de jure en proportion de l'autre. Déjà Scheler constatait que jamais on n'avait disposé d'autant de savoirs sur l'homme, en même temps que jamais l'homme n'avait constitué un problème plus hermétique pour lui-même. Et Ricoeur a insisté sur les abîmes de non-sens s'ouvrant au coeur même des entreprises de rationalité ordonnant la société aussi bien que la nature. Tous deux appellent la philosophie à la rescousse. C'est se faire beaucoup d'illusions sur le rôle du philosophe.

Le recours à l'idée de totalité constitue une incontournable contrainte, en ce qu'il assure que la sphère du sens transcende celle des significations. Grâce au code formel, celles-là deviennent lisibles, compatibles et relativement pondérables. Or, la lumière du sens crée un clair-obscur dont les ombres portées restent inaperçues. Pour la conscience, donc, la totalité abolit ce qu'elle occulte, d'où l'illusion d'immédiateté dans l'expérience d'aperception du monde. D'où, également, le discours de la découverte par lequel on rend compte de significations « nouvelles » dans la plus familière des expériences, lorsqu'une totalité inédite déplace le faisceau du sens. De fait, la quantité de lumière et la quantité d'ombre demeurent respectivement constantes. On peut le mesurer, par exemple, pour ce qui concerne l'institution du mariage, dans le passage de la famille traditionnelle à la famille urbaine nucléaire d'aujourd'hui.

La définition concrète (ou objective) d'une situation collective n'est donc ni première, ni autonome par rapport à la forme de la totalité. Cette forme ne représente pas l'ordre des fins de l'action. Le discours qui formule un projet politique est le lieu où s'élaborent les finalités : quoique conditionnée par l'horizon de la totalité, la tâche de construire telle finalité et celle de la faire prévaloir restent aussi peu déductibles du système des normes symboliques, que l'est l'écriture d'Andromaque par rapport à la règle classique des trois unités. C'est donc dans l'espace politique que se jouent les forces des fins.

Dans cette axiomatique, le statut de la visée scientifique ne saurait être celui d'une exception mettant la règle elle-même en cause. Les savoirs théoriques ne se confondent certes pas avec les discours pres-

criptifs qui s'approprient le champ de l'action. Néanmoins, l'ordre spécifique qu'ils apportent, ne serait-ce que par la constitution du « fait » scientifique, n'est pas possible à moins que quelque vide, suscité par un déplacement de la totalité, ne les ait initialement investis d'un indice de supériorité par rapport aux modalités de la connaissance empirique ou religieuse. Le présent déclin de cet indice nous instruit sur sa place d'a priori. Il montre surtout que la prolifération des significations, dont les savoirs constituent un type, peut aller de pair avec la désaffection générale des individus pour la rationalité scientifique comme moyen d'enquête sur soi, sur la société et sur la nature. Par elles-mêmes, les sciences ne produisent pas de sens. Le discours scientifique, et singulièrement celui des sciences humaines, n'a pas de prise sur les rapports complexes entre sens et signification.

Il est clair que notre axiomatique s'oppose aux perspectives positivistes qui allèguent trouver dans les faits constitués (empiriquement ou scientifiquement) la règle immanente de leur constitution, de leur classification et de leur définition même. Elle s'oppose aussi bien aux positions idéalistes qui rendraient le sens créateur des significations sans égard aux situations qu'elles doivent gérer. Nous faisons de la totalité une idée régulatrice de significations qui peuvent lui résister, la brouiller ou la subjuguier. On peut concevoir une totalité faible, n'autorisant que des lignes du sens qui confinent à l'angélisme ; elles manqueront donc leur nécessaire intersection avec les modalités du désordre. C'est le cas de l'hérésie cathare, négatrice du monde ; c'est aussi celui de l'irénisme évangélique d'Érasme, mort de n'avoir eu aucune prise politique mobilisatrice sur les forces qui ont conduit à la rupture luthérienne et aux guerres de religion. La forme d'une totalité particulière n'exprime pas un pur arbitraire et l'autorité symbolique de sa forme, c'est-à-dire sa nécessité, tient à sa prégnance sur des consciences engagées dans d'autres entreprises que la pensée.

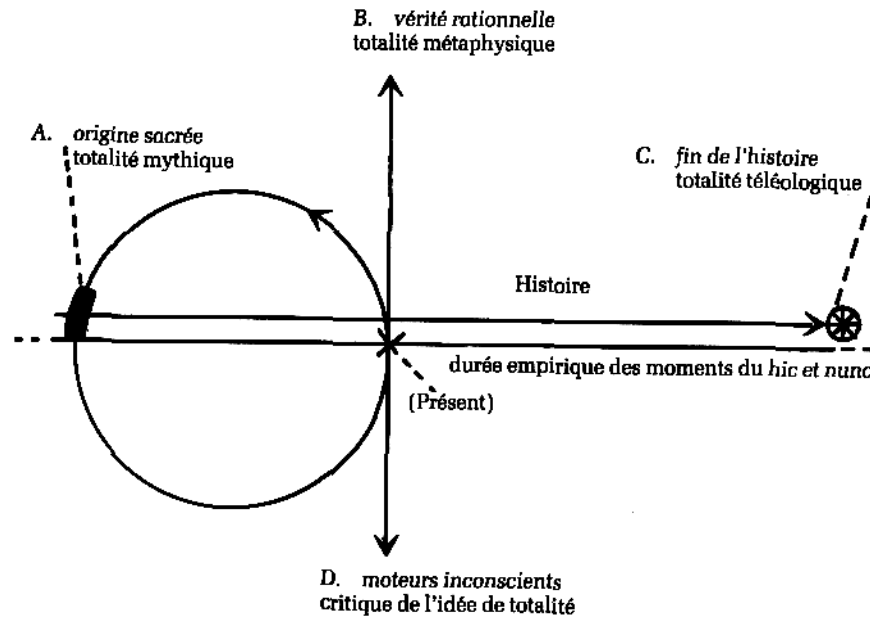
Résumons ici nos axiomes. À l'idée de totalité qui fonde l'espace du politique, nous attribuons le statut d'un système formel cohérent, soudé par une unité propre du sens qui, d'une part, borne les idées compossibles sous une même idée régulatrice transcendante et, d'autre part, exclut tout autre discours en le privant de pertinence. Chaque totalité close et finie n'opère que si ceux qui l'invoquent confèrent une autorité sacrée à son principe d'ordre. L'action politique implique que

ce principe d'ordre soit spécifié et converti en diverses doctrines, pour mobiliser le groupe en faveur de l'action collective à entreprendre. Aucun discours politique ne peut faire l'économie de sa légitimation par le recours à l'évidence culturelle d'un principe d'ordre rationnel ou non rationnel. La totalité-limite qui garantit l'efficace du discours politique n'ordonne pas que l'action : elle est règle cognitive autant que pratique. Le privilège ontologique place la totalité en position de fondement. Elle dicte la forme même de tout impératif recevable dans une configuration donnée et assure la primauté du normatif sur le cognitif. Elle fonde le système des évidences pratiques. Qu'il s'agisse de conserver ou de changer la situation collective, l'idée de totalité donne son sens aux projets et fixe la norme de légitimité qui les départage dans leur concurrence. Enfin, elle investit d'autorité les individus et les institutions qui peuvent exécuter ou juger cette action. Il n'y a donc de fondement au pouvoir que par recours à l'idée de totalité.

2. Quatre figures de la totalité dans leur rapport à l'orientation de l'axe temporel

[Retour à la table des matières](#)

Il s'agit de montrer que la totalité opère de manière globalement différente selon sa relation temporelle au *hic et nunc* qui est le topos politique. La typologie qui fait notre hypothèse admet quatre positions parmi d'autres, sans postuler la nécessité de leur succession. Le schéma suivant identifie quatre régimes de légitimation du pouvoir. Chacune des flèches indique la direction dans laquelle le discours politique va chercher son fondement. Une fois ce lien établi, l'ordre du discours inverse les termes et va du fondement à l'impératif pratique, lorsqu'il s'agit de convaincre la communauté.



La première position temporelle de la totalité est à l'horizontale, dans le passé des *archai* mythiques ; la seconde position est à la verticale ascendante, dans l'intemporalité métaphysique de la vérité grecque ; la troisième est orientée vers l'avant, à l'horizontale, et prend les formes de l'historicisme moderne ; la quatrième, où nous sommes, reste obscure : on peut y voir plusieurs figures incomplètes de la totalité, situées à la verticale et vers le bas, dans un infranchissable inconscient. Considérons maintenant chacune de ces figures pour mesurer comment les relations internes sont affectées lorsque l'axe temporel effectue un quart de tour par rapport au *hic et nunc*. Le fondement de l'agir collectif subit des mutations identifiables, Par méthode, nous traitons toutes les opérations fondationnelles comme des constructions dont la logique peut être identifiée, quoique les consciences régies par cette logique puissent les occulter ou les poser comme données immédiates.

A. La totalité dans la conscience archaïque

[Retour à la table des matières](#)

Au sens strict, le type archaïque désigne une communauté sans écriture, limitée à une centaine d'individus, et dont la technique est celle de l'outil artisanal. Le schéma indique que le recours à la totalité s'effectue du présent vers le passé ; par suite, le vecteur de transcendance est orienté du passé vers le présent. C'est le discours du mythe, à circulation restreinte, qui fonde l'intelligibilité pratique de la situation pour l'archaïque, en conservant symboliquement la genèse sacrée de l'ordre du monde. Cette figure narrative de la totalité se caractérise par sa forme concrète, close et synchrétique, quelle que soit la variété des contenus.

Dans leurs dédales indéfinis qui foisonnent d'épisodes et de détails, les discours mythiques obéissent à la même structure narrative : une séquence épique de trois moments. Il y a d'abord le moment édénique de la coexistence entre le groupe et la surnature tutélaire : bonheur symbiotique et quasi utérin auprès de puissances anthropomorphiques. Ce premier moment est sacré en ce que s'y déroule la mise en ordre fondatrice du monde (le cas d'une origine absolue de l'univers et de l'homme, qu'illustre le créationnisme judaïque, constitue une rarissime exception). Le second moment raconte l'événement catastrophique qui vient briser l'harmonie ; la surnature se retire alors, laissant le groupe seul face à la résurgence du chaos qui agit en son sein autant qu'entre lui et le milieu naturel. Désormais, Caïn veut tuer Abel ; la terre se rebelle et les bêtes fauves sont devenues hostiles (le cas où les hommes sont subjectivement responsables de la rupture est également exceptionnel). Le troisième moment, celui du pacte d'alliance, narre comment la surnature prend gratuitement l'initiative de livrer la parole de salut capable de restaurer l'ordre. La quête du retour aux origines s'organise donc, pour le groupe, autour de cette révélation, dans la situation d'ignorance et d'impuissance d'individus autrement dispersés et livrés à eux-mêmes, c'est-à-dire voués au chaos.

Ainsi, ce n'est pas tout le passé qui s'organise en mémoire normative, mais bien les temps immémoriaux et originaires de la hiérophanie, qualitativement hétérogènes à la durée concrète. La cosmogénèse qui s'est effectuée dans des temps reculés et merveilleux, grâce aux forces surnaturelles représente l'ensemble fini des événements signifiants parce que primordiaux. La saisie de l'origine est donc la seule source de sens, lequel est immédiatement efficace (et par là dangereux) pour celui qui en reçoit la révélation. L'initié doit donc être soigneusement désigné et surtout éprouvé, avant d'y avoir accès, car cette connaissance élective le transforme aussitôt en agent.

Le sens de toute situation vécue est alors interprété comme possibilité d'écart et nécessité absolue de conformité par rapport à l'alliance avec la surnature, alliance conclue lors de la rupture entre la condition édénique et l'abandon dans le temps profane. Par suite, le tri des faits et la construction de leur signification propre visent à lire le même plutôt que l'autre, c'est-à-dire à reconnaître, dans telle donnée, non point quelque réalité autonome, mais bien les signes naturels et permanents de la surnature.

La nouveauté ne saurait en effet recevoir la moindre consistance dans le répertoire ontologique fini et exemplaire de la tradition. Désordre empirique, la nouveauté se comprend comme illusion et séduction échappant au pouvoir de la causalité magique.

L'idée d'innovation et son corrélat, l'idée de progrès, sont donc exclus des possibles régis par la totalité archaïque. On ne veut pas dire que l'archaïque méprise ou condamne le progrès ; plus radicalement, ce référent ne peut recevoir chez lui aucun statut épistémologique. C'est pourquoi il n'existe pas de terme pour désigner cette notion dans les langues archaïques. La volonté d'innover correspond ici à la tentative de profanation nihiliste : une volonté de désordre, donc de régression en deçà de la cosmogénèse.

Par décret, la connaissance de la nature est construite comme une sémiologie de la surnature. Or, la surnature concentre sur elle tout le poids ontologique. C'est pourquoi le recours archaïque à la totalité est le plus puissant des leviers fondationnels. Dans cette structure, le mystère est reçu et opérant : c'est en quelque sorte un allié du sens. L'ar-

chaïque traite et négocie avec l'inconnaissance, sachant la révélation proportionnée à ses besoins, donc partielle. Le mystère coïncide ici, non pas avec une lacune, mais plutôt avec une densité aiguë du sens et une figure inspirée, comme celle du prophète, peut en décrire une facette. Mais l'ordre du devoir-être n'est jamais mystérieux, ni sa finalité. Dans le cadre d'une intuition cyclique du temps, la répétition qui respecte minutieusement le code du pacte d'alliance assure le retour aux origines sacrées. Rien à construire, donc, puisque ce qui doit advenir est déjà advenu. Ce type de destin collectif n'appartient ni à l'objectivité du fait constatable, ni à la subjectivité d'une représentation aléatoire, telles que nous les entendons. Elle ne supprime pas la nécessité d'articuler un projet politique, ni d'exercer une répression de la déviance, ni, surtout, de légitimer chacune de ces opérations. Ce que cette structure exclut, c'est, d'une part, l'autonomie du registre politique, et, d'autre part, la perception de la subjectivité individuelle comme topos d'événements signifiants inauguraux.

S'il n'est pas fondé isolément, le projet politique recevable par la conscience archaïque est régi par l'impératif global de fidélité absolue au passé sacré. L'agent légitime son projet collectif par la dignité de la révélation qu'il a reçue, laquelle contient a priori toutes les modalités de médiation devant l'inconnu. Sa légitimité s'accroît avec l'expérience empirique des situations à interpréter. Il s'ensuit que les plus anciens sont « naturellement » les plus aptes à la décision juste. Puisqu'il s'agit d'empêcher l'entropie d'une tradition, la parole légitime et contraignante s'y réfère toujours : elle atteste à tout moment sa généalogie de vérité, étrangère à l'évidence de la construction théorique d'une vérité rationnelle. Le sorcier Gao, que nous montre Jean Rouch, énonce à haute voix les noms de tous les sorciers qui, entre lui-même et le dieu, se sont secrètement transmis la recette magique du poison servant à enrober la pointe des flèches de la chasse au lion.

Agir, c'est d'abord maîtriser la mémoire des images originaires qui permettent de reconnaître les faits-signes dans leur juste perspective ontologique, donc dans leurs rapports complexes avec la totalité. L'autorité archaïque est pouvoir herméneutique, où l'agent s'efface devant le caractère inspiré de son propre discours. Le leader incarne un don providentiel et porte la caution de cette providence. S'il peut démériter, c'est dans cette relation et non par lui-même.

L'extrême déséquilibre entre la totalité normative et le *hic et nunc* ne laisse donc alors à la conscience aucun rôle perceptible dans la production du projet, de l'autorité, de la loi, du choix des agents, des rites ou des normes critiques. Il n'y a pas de tâche de délibération reconnue comme processus politique, car cette place est déjà occupée par le foisonnement concret de la révélation. Cette structure peut faire l'économie, et de la subjectivité constituante, et de l'intersubjectivité : la totalité y occupe la position de sujet immobile et fini. La loi sacrée est dépourvue de juridicité, comme le sont les agents politiques, qu'ils soient chef, chaman, sorcier ou membre du conseil des anciens. L'archaïque n'est donc pas un sujet juridique.

Il y a cependant reconnaissance d'un espace de liberté qui exige d'être géré par une régulation des volontés et des comportements. Le veau d'or rôde et sa séduction pourrait détourner la communauté de la recherche de la terre promise. *L'aletheia*, dont l'étymologie exprime le refus de l'oubli infidèle plutôt que la corrélation logique vérité/erreur, est une tâche permanente, s'exerçant sous la menace de la liberté comme pouvoir de se jeter collectivement dans le non-sens de l'errance aveugle et éternelle.

On voit comment le recours archaïque à la totalité, par son caractère syncrétique, garantit sur tous les fronts son évidence, son efficacité, sa plénitude et sa durée en désamorçant a priori toute possibilité de crise des fondements. Ce régime n'a-t-il pas régi toute la vie culturelle sauf pour quelques dizaines de siècles ? Son point aveugle est pour nous évident : l'exclusion des conditions de possibilité de penser l'instance individuelle comme théâtre d'initiatives signifiantes, c'est-à-dire comme autonomie.

B. La totalité dans la conscience grecque

[Retour à la table des matières](#)

Il existe un tel objet que la « conscience grecque », au sens où le discours judéo-chrétien savant a fait apparaître, aux yeux de Lucien, de Celse, et de Porphyre, quels étaient les invariants à défendre. Pour

trouver cette figure de la transcendance dans notre schéma, déplaçons l'axe d'un quart de tour dans le sens des aiguilles d'une montre : la totalité métaphysique prend alors la position verticale, La transcendance s'exerce du haut vers le bas. La totalité n'offre pas ici la force d'ancrage globale d'une genèse sacrée ; plutôt, elle est construite comme structure rationnelle d'être et de vérité, guidant et contraignant d'abord l'intellect individuel dans sa quête métaphysique.

Le tranchant de l'analyse conceptuelle opère par la séparation binaire, il hiérarchise entre terme supérieur et terme inférieur : être/apparence, vérité/tradition, savoir/opinion, un/multiple, éternel/corruptible, assensus/consensus, contemplation/action, homme libre/esclave, citoyen/étranger, etc. L'action collective n'y est pas conçue comme fin ultime : elle recouvre les moyens d'établir un âge d'or où la cité parfaite offrirait à tous les citoyens convertis au divin l'occasion d'entrer dans la contemplation de la totalité. Et cela est d'emblée reconnu par l'Athénien comme un idéal impraticable, c'est-à-dire comme visée de la limite.

Il nous paraît qu'on ne doit pas exagérer la laïcité de la conscience grecque. De fait, on constate une distanciation du divin dans une nouvelle assignation du sens. En effet, la totalité finie, immuable et absolue est source de sens parce qu'unifiée ; elle culmine dans le divin, exprimé au neutre (*to theion*) et désignant le principe d'ordre qui est d'ailleurs la signification du terme de cosmos. Que les doctrines le spécifient comme l'Idée suprême, le premier moteur, la matière, l'Être ou encore l'Un, c'est sa simplicité qui fait l'évidence de sa transcendance. Car l'immuable simple représente le trait le plus contraignant pour l'esprit grec.

Comment opère cette contrainte épistémologique ? D'abord par la discursivité, ennemie du mystère ; ensuite, par sa forme logique, abstraite du cadre spatio-temporel et, par suite, étrangère au devenir. La vérité géométrique en fournit un cas exemplaire. La totalité que nous appellerons métaphysique rassemble et unifie tous les savoirs possibles, c'est-à-dire toutes les vérités, tous les biens, toutes les beautés. Le devoir du citoyen consiste à les mériter par la vertu et à les parcourir par la raison. Expérience ascensionnelle qui restaure idéalement

l'unité scindée par le concept. La transparence discursive marque les victoires le long de cet itinéraire rationnel.

Il s'ensuit que tous les objets ne sont pas objets de savoir, mais que tous les savoirs particuliers sont compatibles et composables. Deux grandes lois rivales rendent raison de cette composition : soit que les significations, en tant qu'énoncés vrais, spécifiques et référentiels sur l'univers, conduisent à l'ordre suprême du sens par une continuité déductive (comme on le voit chez Aristote) ; soit que l'intuition des essences suprêmes permette une continuité descendante vers l'idée de chaque intelligible (comme le propose Platon), dans une démarche inverse où le sens illumine les significations. Dans les deux cas, le sens intelligible a un statut normatif. D'où l'absence de distinction fondationnelle entre science et philosophie. Car la règle interne de répartition oppose le rationnel aux irrationnels (et non pas un régime de rationalité à un autre, comme le fait la présente étude). La pyramide des savoirs dépouille l'ordre narratif de toute valeur épistémique en dévoilant son arbitraire. La contingence marquant la vérité révélée suffit à la disqualifier en la reléguant parmi les autres irrationnels (d'où elle peut cependant gagner une valeur esthétique, reconnue dans un domaine à part). La question de l'origine concrète du monde, traitée en termes génétiques, perd sa pertinence au profit de celle de l'origine abstraite, traitée en termes logiques. La réponse se formule comme un principe et non plus comme un dieu (comme on peut le voir dans Hésiode). Car le régime discursif n'admet que la vérité démontrée. C'est ainsi que la cosmologie se substitue à la cosmogénèse archaïque, en occupant toutefois une place différente dans la construction du sens.

Qu'en est-il de l'agir politique dans une telle structure ? Il existe une perfection propre à la cité : c'est la justice. Il existe aussi un savoir transcendant sur la justice. Le projet politique consiste à l'incarner. La résistance vient des irrationnels : elle produit le désordre politique, c'est-à-dire la violence.

L'autorité a son premier fondement dans le savoir. Les agents vertueux et prudents doivent être sages, c'est-à-dire savants, donc purifiés de leurs passions et convaincus que le pouvoir juste ne peut pas négocier avec la violence sans en subir la contagion. Un citoyen ignorant

du sens de l'action ne peut gouverner dans la justice, même s'il réussit à s'imposer par la force. Le cas de Sparte et l'entreprise des sophistes attestent cet échec théorique. En effet, coupée de la totalité fondatrice, leur efficacité respective ne peut être que provisoire et abusive. Ainsi du tyran Denys l'Ancien et, avant lui, de Darios 1er le Perse.

La cité juste est celle qui s'est donné des lois justes. La catégorie du juste se conçoit comme spécification politique du bien abstrait, lequel converge avec le vrai. Les grands débats sur les formes oligarchique, tyrannique et démocratique sont menés sur ce même fondement. Or, la discussion publique n'est pas une herméneutique collective : elle est dialogue entre des sujets juridiques.

Cependant, en disqualifiant la tradition, le discours grec n'a pas instauré un espace politique d'autonomie radicalement innovatrice. Car la tâche ne commande pas de créer mais d'appliquer. Or, la distance de l'abstraction ouvre un vide entre la totalité, source de sens, et les forces concrètes de la violence. La conscience tragique occupe cet irréductible écart inscrit dans l'opération de conceptualisation. C'est ainsi que la perception de l'arbitraire des institutions de la cité et de celui des projets collectifs émanant de simples citoyens ou de quelque magistrat élu, ne se convertit pas en une conquête de la liberté capable de consolider l'image de l'homme. Tout au contraire, l'arbitraire apparaît comme le non-sens à résorber. D'où le rôle du débat public et surtout obligatoire pour tout citoyen : l'argumentation politique est l'instrument de la subordination optimale de toute décision à la norme qu'est la totalité métaphysique. Cette logique porte le paradoxe suivant : d'une part, elle pose la nécessité de la dissolution de toute violence par et dans la raison transcendante ; d'autre part, elle circonscrit et accentue par le fait même la place des irrationnels auxquels le politique est voué.

Sous l'empire de la même totalité et en y recourant explicitement, Antigone oppose des significations intelligibles à celles, tout aussi intelligibles, de Créon. Et leur somme ne fusionne pas dans un sens : elle est au contraire montrée comme une opération impossible. C'est pourquoi il semble que le seul paradigme capable de résoudre la contradiction politique, c'est le néo-platonisme qui le propose, en ce qu'il abolit le pôle irrationnel et, plus radicalement, l'opération même

de la polarisation conceptuelle. Pour ce faire, il postule un cadre de continuité où l'âme individuelle est conçue comme un fragment de l'Âme du monde. Alors, au sommet de la remontée vers l'Un qui réconcilie l'individuel avec la totalité, Plotin annule la discursivité de l'intellect lui-même, reconnaissant par là que la séparation à surmonter est bel et bien l'œuvre provisoire de la raison. Notons que le coût de cette option est exorbitant : elle exige le renoncement à l'instance individuelle, donc aux assises individuelles de la liberté politique ; il faut, en somme, sacrifier d'un coup tout le champ de la praxis. Le néoplatonisme, plus cohérent que l'épicurisme, utilise le recours à la totalité métaphysique pour nier le politique. La vraie physis suffit : elle n'a que faire des *nomoi* puisque la vie est ailleurs. Il faut sortir du temps. L'ordre suprême réside dans l'extase de la fusion avec l'Un immobile.

Le point aveugle de cette structure est le passage au concret. Le champ pratique comme altérité et multiplicité n'est pas maîtrisable par cette logique où la contingence demeure identifiée à l'irrationnel, donc radicalement inintelligible. Pourtant il lui revient d'avoir aménagé la place de l'individualité qu'elle ne peut gérer. Ce mode de fondement de l'agir politique apparaît alors comme le plus fragile.

C. La totalité dans la conscience moderne

[Retour à la table des matières](#)

Un autre quart de tour et la totalité revient à l'horizontale, parallèle à la durée historique mais, cette fois, orientée vers l'avenir. Sa transcendance s'exerce sous le mode téléologique. On ne considérera ici que les invariants des multiples formes de l'historicisme qu'elle régit.

Un long préambule s'impose, car il faut d'abord s'arrêter au statut de la rationalité classique pour établir qu'elle n'appartient pas à cette structure. Du point de vue qui nous intéresse, les XVIIe et XVIIIe siècles marquent l'apogée d'une très longue crise de la culture. Déjà Marsile de Padoue, Pic de la Mirandole et Machiavel avaient réussi des sorties de la conscience dans la multiplicité et dans l'objectivité. Par

là, la figure de l'homme se détache des contraintes répétitives du cosmos et manifeste son hétérogénéité en alléguant sa *dignitas*. Ce concept, emprunté au droit, passe du registre éthique à celui du fait lorsque le sujet cartésien se donne un fondement anthropologique propre, détaché de la théologie du péché originel. Cependant, pour que l'écart d'indétermination (c'est-à-dire la forme même de la liberté de l'homme) puisse être affecté d'un indice positif, il faut que la représentation cyclique du temps ait perdu toute évidence culturelle, et qu'une représentation linéaire et ouverte l'ait déjà remplacée. C'est précisément le verrou de la forme cyclique qui empêche l'attribution d'un quelconque poids ontologique au temps sous les deux totalités précédemment examinées, lesquelles avaient perçu ce pôle sans pouvoir l'intégrer dans leur visée théorique. Pour qu'une autre totalité, en l'occurrence téléologique, instaure ses propres évidences, il est nécessaire que ce verrou saute. Le discours politique des classiques, avec toutes ses oscillations, demeure régi par la totalité métaphysique grecque. L'agir collectif conçu sous une règle de vérité et de bien synchrone, donc anhistorique, exclut la réalisation de la transparence pour une conscience immergée dans l'inintelligible de la contingence temporelle. Et ce n'est qu'à la fin des Lumières que la mutation dans la modernité politique est identifiable.

Or, ce long travail souterrain est beaucoup plus radical qu'un changement dans les croyances religieuses ou dans les doctrines politiques : il affecte l'être même du temps et retentit sur toutes les instances de la structure, depuis la source du sens jusqu'aux significations quotidiennes. C'est à l'emprunt sémitique qu'on doit le rapporter. Sur le plan théorique, en effet, le temps judéo-chrétien, d'abord posé dans une extrême ambivalence par Augustin, n'impose son amplitude logique que treize siècles plus tard, avec la génération de Condorcet. Du point de vue de la position temporelle de la totalité, ce bloc historique est brouillé par un conflit décisif : le passage risqué de la matrice statique grecque à la matrice dynamique de l'historicisme.

De Descartes à Kant, la conscience classique pense encore sous une vérité métaphysique (de savoir ou de postulation) opérant à la verticale, c'est-à-dire abstraite, absolue et universelle, transcendant l'espace, le temps et les cultures. Dans ce cadre, l'image politique de l'homme se fonde sur la fixité substantielle de la nature humaine : la

question est de savoir qui a le droit de s'en réclamer, esclave ou amérindien, persan ou autre mahométhan. Par quel concept cette idée de la nature humaine recouvrirait-elle plus que l'homme de qualité ?

La raison une et linéaire découvre à la pièce les branches de l'arbre du savoir. Mais le déséquilibre fondationnel s'accroît dans l'axiomatique elle-même : le normatif et le cognitif ne sont plus partout commensurables ; la définition de la sphère de l'action n'est plus articulable à la conception statique du sens. Ainsi, chez Descartes, la tâche infinie de la construction des sciences expérimentales ne peut être fondée que sur le devenir d'une rationalité, qui est par ailleurs explicitement nié ; cela est encore plus évident si l'on considère son projet-rêve de libération empirique des hommes par la machine. L'incompatibilité est manifeste. Car, d'un côté, la raison instrumentale ne peut se concevoir que comme lieu de création et de progrès dans la puissance, tandis que, d'un autre côté, la raison spéculative agit comme un frein culturel et continue d'affirmer la préexistence éternelle et immuable des vérités en Dieu ou dans quelque *mathesis universalis* finie. Cette tension demeure insoluble aussi bien dans la logique grecque que dans celle des modernes. Il a fallu abolir l'un des deux termes. Autrement dit, dans le recours à la totalité propre au discours classique, la querelle des anciens et des modernes reste indécidable. L'axe temporel qui oriente la totalité ne peut investir de sens le résidu de l'action collective, ni déterminer en quoi cette action est bonne ou mauvaise. Dans cette impasse, Pascal se montre le plus perspicace ; il dédouble sens et signification en deux lignes parallèles : l'esprit de finesse et l'esprit de géométrie lui semblent incommensurables.

C'est pourquoi les doctrines politiques classiques se présentent comme essentialistes et pessimistes quant au succès d'une réforme de l'entendement et de l'action de l'homme. Le modèle empirique de Hobbes et le modèle a priori de Spinoza sont tous deux fondés dans la raison analytique et intemporelle. Ils ne peuvent penser la perfectibilité qu'à l'échelle individuelle : plus de raison/de crainte fera plus de vertu, et plus de vertu fera plus d'ordre politique. Et chez Kant, on peut admirer cette logique statique conduite jusqu'à conséquence ultime : le rapatriement du temps dans la subjectivité. Alors, le temps historique se trouve déréalisé, et avec lui, le topos de l'agir politique. Sur ce point très spécifique, Kant répète l'entreprise de Plotin et celle

de Ficin. La problématique des Lumières donne à voir un remarquable bilan des impasses théoriques dues au recours alterné et confus à deux totalités non compatibles. D'où ces effets d'obscure clarté politique.

Ce long détour voulait mettre en évidence la réorganisation symbolique qu'implique l'affirmation de la totalité téléologique.

Car le rapport dynamique à une totalité différée jusqu'au terme de l'histoire abolit la structure grecque. Une fois débarrassé du frein de la vérité « tabulaire », le temps empirique, matière de l'agir collectif, se trouve valorisé pour lui-même. Il passe de l'extrême subjectivité à l'extrême objectivité. Ici, le temps transforme ontologiquement l'être. Il le produit littéralement. Cette règle de nécessité est la condition épistémologique de la perception d'une liberté dans ce qui se donne comme inachèvement : le moi, la société, le monde. Le devenir est l'assise même du politique. Et pour la première fois, en Occident, le projet politique apparaît autrement que comme néguentropie.

Il faut noter que la durée psychologique, comme milieu où s'oriente la conscience du sujet, n'appartient pas exactement au même registre que l'histoire. En ce sens, mon histoire personnelle n'est pas un fragment de l'Histoire universelle. L'horizontalité se dédouble : le devenir plane au-dessus des projets individuels qu'il transcende, explique et unifie. L'histoire de l'être rend compte de la phénoménologie de la conscience livrée à l'apparaître.

Dans la perspective téléologique, le discours sur la totalité fonde la dimension de l'agir collectif et en produit le progrès. La condition de l'émancipation du politique est remplie : une rationalité distincte quadrille la société et donne des figures intelligibles à ses conflits, guerres, résistances ou révolutions. Si le principe d'ordre veut ici que la nécessité émerge de la contingence, les éléments assignés à l'irrationnel, inintelligibles dans la structure grecque, se trouvent élucidés par une nouvelle répartition des significations. Le sens du devenir gouverne la logique historiciste. Nul besoin d'exiler Dracon pour donner, comme dit la légende, un poids objectif à son code, et oblitérer ainsi l'arbitraire du magistrat par quelque sceau sacré. Car, dans la modernité, la raison d'État a le statut d'une évidence. À son tour, elle revêt les attributs du sacré. L'État n'est pas l'extension de la polis. La reformu-

lisation du concept de société civile fait basculer dans l'ordre public tout le domaine semi-privé de *l'oikos* grec et féodal. À côté de son statut de sujet juridique, le citoyen moderne se voit assigner celui de sujet social. Par le recours au sens de l'État, on légitime, en particulier, l'intervention dans le désordre familial par l'école, l'orphelinat, le bain pour les prostituées, etc. L'espace politique, reconnu comme tel, trouve ici son extension théorique maximale, ce qu'Arendt appelle « l'invasion du social » (quoiqu'elle en rende compte autrement).

De Comte à Hegel et de Marx à Spengler, la légitimation de l'autorité politique définit son fondement « scientifique » en inversant les termes du mythe. le non-savoir devient ici savoir, la plénitude saturée de l'origine est remplacée par celle de la finalité, la genèse révélée devient progrès démontré de l'ordre, enfin le secret devient science à enseigner. Pour l'archaïque, agir signifiait réitérer ; ce terme signifie ici innover car l'autre a préséance sur le même. La transparence finale impose la croissance de l'ordre dans l'histoire, et l'ordre parfait se réalise par la coïncidence de l'objectif et du subjectif. Dans cette perspective, le temps n'est pas un cadre où à des causes s'enchaînent des effets ; le temps est conçu comme médiation agissante entre la totalité et le *hic et nunc*. Il faut noter que la logique fondationnelle de l'historicisme postule une matrice de sens capable de générer la transparence. Le discours téléologique se place d'emblée non pas sous mais bien dans la totalité. Et depuis ce lieu transcendant, il procède à la suppression du dehors. La science de l'histoire opère en effet une lecture réductrice des totalités antérieures qui traque leur vérité absolue à travers la relativité de leurs témoignages. Le pour soi est décodé par le registre ontologique de l'en soi qui coïncide avec le déploiement de l'Être. La vérité de la civilisation grecque disqualifie la vérité grecque en invoquant le point de vue de la totalité. Par l'abolition du dehors, la totalité téléologique s'affirme d'elle-même totalitaire. Le concept de savoir absolu ne reconnaît pas d'altérité impénétrable.

L'ailleurs normatif est en avant. Parce que le *telos* prédétermine l'avenir historique, il contraint doublement : sous le mode de la nécessité et sous le mode de l'obligation. Il est donc aussi *eschaton*. Le privilège ontologique de la totalité implique, dans ce cas, que ce qui est éminemment correspond à ce qui n'est pas encore. L'effet de sens tient à ce que la fin est hypostasiée dans sa qualité de fin. D'où la percep-

tion d'un manque dans le moment présent. Là se trouve circonscrit l'espace du projet collectif. Et quiconque invoque la représentation de cette fin peut alléguer que son projet est non seulement désirable, mais qu'il est le seul rationnel. Il y a une vérité du politique capable de fonder une science du politique. On comprend que l'« action » de faire advenir ce qui ne peut qu'advenir délivre de l'arbitraire et porte une efficace maximale qui annule la conscience du travail herméneutique. Le recours à la totalité téléologique présente l'avantage de faire apparaître tout autre discours politique comme un dangereux délire (que la médecine peut logiquement prendre en charge).

Le rôle de la science est ici capital. Le sens ultime que la totalité détient et que le présent préfigure, c'est le savoir absolu que l'histoire produit par des opérations cumulatives sans reste. Les lois historicistes réconcilient le privé et le public, le citoyen et l'État, le subjectif et l'objectif. Dans la logique de cette structure, le recours à la totalité permet d'affirmer que le fait précède la norme, c'est-à-dire que la norme se déduit du fait. La délibération et le choix perdent toute pertinence : on peut voir en quoi le recours à cette figure de la totalité conduit à la négation du politique tout en lui faisant la plus grande place.

Des problèmes théoriques inédits naissent de cette organisation des rapports entre sens et signification. Le plus évident tient au postulat de la cumulativité des oeuvres de la raison dans l'histoire. Suivant cette règle, la vérité logique et la vérité historique devraient pouvoir se superposer dans l'unité ultime. L'entreprise de Hegel n'a pas pu réaliser cette unité. L'hypothèse que nous mettons en oeuvre dans le présent essai eût été réfutée si la science de la logique et la science de l'histoire avaient pu se traduire l'une dans l'autre. En effet, elles relèvent de deux structures non commensurables. Elles ont des fondements incompatibles et produisent deux modèles de vérité étrangers l'un à l'autre. La distribution des irrationnels n'est pas convertible d'une lecture synchronique à une lecture diachronique. Alors, la transparence est affirmée, désirée, différée, mais nul n'en fait l'expérience.

Le point aveugle de ce type de recours à la totalité, c'est la réalité même du temps, qui reste inintelligible pendant que son travail est élucidé.

D. La totalité dans la conscience contemporaine

[Retour à la table des matières](#)

Le recours téléologique moderne à la totalité a perdu son crédit. Peut-on affirmer qu'une autre figure l'a remplacé, et qu'un consensus distinct impose aujourd'hui une autre philosophie du politique sous le mode de l'évidence ? Il semble, au contraire, que les conditions de possibilité d'un fondement politique quelconque fassent défaut. C'est que l'historicisme s'est désagrégé sous un assaut de critiques disparates qui ont atteint, au-delà de sa forme spécifique, le pouvoir théorique d'instaurer l'idée de totalité. L'objet de ces analyses s'est fixé sur trois au moins des caractères de cette idée, capables d'en faire une matrice de sens : sa position dans l'ailleurs, sa transcendance et son unité. Enfin, l'écriture contemporaine a contesté le choix de la rationalité à laquelle l'Occident s'est attaché. Corrélativement, la visée critique a revalorisé ce que toute idée de totalité apprivoise : la face sauvage du moi, la dureté des rapports humains et le chaos de l'univers brut ; ce qu'elle nie : la trame irréductible des irrationnels ; ce qu'elle subvertit : la souveraineté de l'individu ; enfin ce que l'idée de totalité déprécie : le *hic et nunc*, tout encombrant et opaque qu'il soit.

On peut évoquer brièvement l'incidence de quelques-uns des discours critiques déjà bien identifiés dans la pensée contemporaine.

Au nom des droits imprescriptibles de la création, la mort de Dieu s'est thématifiée dans toutes les charges nietzschéennes contre l'historicisme. Dadaïstes, surréalistes et automatistes font valoir, sur le mode ludique, que la vérité devient mensongère dès lors qu'elle admet la référence à l'ailleurs, à l'au-delà, à l'arrière-monde.

La critique de l'idéologie met à jour les conditions de cécité propres à tout discours politique efficace. Les rapports de sens montrent alors leur incapacité à produire un projet quelconque sans s'imbriquer subrepticement dans d'inavouables rapports de forces, dont le recours à la transcendance serait le vice fondamental et inexpugnable. Un

scepticisme politique radical peut seul garder la conscience contre l'illusion, pour les critiques de l'idéologie, à moins que l'on n'oppose l'idéologie à la science, ce qui ne s'est guère révélé fécond.

L'exigence d'unité a été contestée au nom de critiques plus formalistes. Dénonçant le logocentrisme, Derrida choisit la dissémination gratuite du sens ; il renvoie les fragments libérés du sujet à la polysémie et au jeu des miroirs. Chez Foucault, la thèse des micro-pouvoirs se présente comme conséquence du refus épistémologique de prendre la position fictive de surplomb d'où l'historien traditionnel des idées construit l'unité. L'immanentisme foucauldien travaille dans la discontinuité : il cartographie la logique de continents incommensurables. On voit combien cette ligne critique doit à Bachelard. Mais il est évident qu'on n'occupe pas l'espace politique par une épistémologie. Laruelle fournit l'exemple le plus radical de la disqualification de la recherche de l'unité. Il abolit axiomatiquement toutes les totalités unitaires en proclamant qu'elles sont construites par des procédures de viol, de séparation, de fuite, et de nostalgie de la conscience, qu'on nous contraint ensuite à surmonter, dans la mauvaise foi de médiations vouées à l'avortement. Contre toutes les quêtes d'unité perdue, il pose donc initialement son solipsisme « unaire » et inentamable.

Enfin, l'identification de la totalité avec la raison occidentale a été contestée de deux manières radicales et bien connues, toutes deux préoccupées de faire l'autopsie de l'idée de progrès.

La première interprète toute la modernité comme un carrefour où le logos s'est fourvoyé dans la rationalité technicienne qui subjugué aujourd'hui la liberté de la raison spéculative. Heidegger invoque une erreur sur l'objet de la pensée, erreur plus ancienne que ses effets, puisqu'elle remonte à Aristote. Quant à Husserl, il en appelle à un sursaut capable de rendre à la raison transcendantale son rôle de productrice et de régulatrice du sens face au non-sens croissant des ramifications autonomes que sont les significations scientifiques. Dans les deux cas, il s'agit de sauver l'Occident de lui-même par l'instauration d'une nouvelle totalité où les rapports entre sens et raison seraient rectifiés.

La seconde critique du rôle de la rationalité ne partage pas le souci de s'inscrire dans la tradition. Le mal radical résiderait dans l'essence du logos, et le parcours frauduleux de la raison ne serait rien d'autre que le masque de la violence qui l'habite intrinsèquement. Cette violence s'est aujourd'hui donné en pratique les moyens mortifères à la hauteur de son désir de puissance. N'attendons pas le salut par la raison occidentale ni universelle, dit-on ici. Il faut laisser parler le désir innocent, non subverti par quelque pacte avec la totalité, c'est ce qu'on peut lire chez Marcuse et chez Reich, chez Dufrenne et chez Deleuze, en certains points de leurs itinéraires respectifs.

Selon notre axiomatique, l'utopie, l'anarchie ou l'anomie délibérées interdisent l'accès au registre politique en ce qu'elles excluent non point la raison (dont l'archaïque se passe) mais plutôt le recours à toute figure de la totalité. Car il est théoriquement impossible de construire un projet politique immanentiste et viable à la fois. S'il peut se fonder dans un registre spécifique, l'agir collectif ne saurait se donner comme auto-fondateur ou auto-constituant. On, le voit bien chez certains « nouveaux philosophes » qui, découvrant le premier fasciste dans le Platon de la République, s'en remettent par ailleurs, en dernière instance, à la garantie du Dieu biblique pour fonder l'impératif régissant l'action légitime qu'on entend soustraire au politique pour le rendre à la privauté de l'éthique. Par là, ils assignent à la totalité la première des positions temporelles que nous avons examinées.

Au-delà de ces critiques, qu'en est-il du discours contemporain pour assurer les conditions théoriques d'une philosophie politique ?

Revenus à la structure classique, en deçà de l'historicisme et de son avatar totalitaire (fatal ou non, selon les lectures), quelques théoriciens cherchent à échapper au panrationalisme postulatoire. L'objet de leur réflexion, c'est l'essence même du politique ; le moyen en est la pratique d'une rationalité analytique effectuant un retour à la pensée grecque, à l'âge classique ou encore aux Lumières, pour réévaluer le principe de raison et prendre acte de la non-transparence du réel et de l'action devant le logos. Ces discours ont tous en commun de retrouver la place du tragique dans le registre de l'action collective. Nous trouvons ici Hannah Arendt, Raymond Aron, Julien Freund, Jacques Ellul, Fernand Dumont et Luc Ferry, entre autres. Ce sont les penseurs du

résidu. Mais on ne perçoit pas (encore) les contours du recours « contrôlé » à la totalité qu'ils pourraient proposer.

Nous ne manquons pourtant pas de propositions positives et affirmatives qui prétendent tenir lieu de totalités. Cependant, ce pluriel apparaît déjà suspect en regard de l'axiomatique que nous avons posée. Abusant du titre de sciences humaines, diverses configurations englobantes, rationnelles et fortement réductrices ont fourni chacune une interprétation qui entend distinguer la pertinence de toute chose en unifiant toutes les significations. L'Eros, le Langage, l'Économie, le Signe, l'Écologie, les Droits de l'homme, le Féminin, etc. se présentent comme des totalités concurrentes et s'accusent mutuellement d'aveuglement et d'impérialisme. Les discours de Greymas et de Lacan sont des paradigmes de cette pseudo-laïcité.

Quelle est exactement la position temporelle de pareilles structures, par rapport au *hic et nunc* dont elles tentent de rendre compte ? Ce recours à la totalité implique que l'axe du temps a effectué un quart de tour supplémentaire, et qu'il se trouve ici à la verticale et orienté vers le bas. L'appel à la psychologie des profondeurs interdites à la conscience claire, l'explication par l'ordre caché des choses que les mots indiquent sans le livrer, la postulation de l'indéchiffrable signe premier et intemporel que les signes visibles réitèrent en écho, l'invocation d'un fond de l'Être que les étants occultent, tous ces modes d'appréhension du sens renvoient à une matrice inconsciente, hors de l'empirie spatio-temporelle.

Comme les totalités précédentes, ce type très particulier de science humaine situe la totalité dans un ailleurs normatif et fondateur. Il conjugue le versant de la norme à celui du constat en cédant la priorité à la norme, d'où un potentiel de conversion à l'action dans des luttes ponctuelles dont les enjeux reçoivent une légitimation limitée. C'est le cas du féminisme, des mouvements en faveur des droits des homosexuels, des partis « verts », etc.

La contradiction interne réside dans leur tentative pour s'ériger en totalité productrice de sens qui voudrait en même temps se dire science, c'est-à-dire productrice des significations. Ces sciences ne sont d'ailleurs pas construites selon les règles de l'objectivité discipli-

naire. On constate, par exemple, que ni la psychanalyse, ni la sémiologie ne découpent leur objet spécifique de manière à construire un champ coexistant avec ceux des autres sciences.

Il apparaît que ces entreprises ne sont pas essentiellement scientifiques. Elles tentent de fournir au sujet un substitut au sens, alors même qu'elles démembreront les conditions de la subjectivité et, sans doute, parce qu'elles le font. Le paradoxe tient à ce que la position de sujet est occupée non par des agents, mais par la structure de savoir elle-même, chargée de tout le poids ontologique. Thématissant l'agir du point de vue de la nécessité, la structure annule le potentiel de mobilisation qu'elle porte. C'est ce que Dumont nomme des « anthropologies de l'opération (du concept) ». Une telle idée de la totalité fonde donc l'impératif de ne rien faire. Elle livre la conscience à l'insoutenable légèreté de l'être obscur.

Ce quatrième type de recours à la totalité ne comporte pas de règle qui nie le registre politique. Il exacerbe l'urgence de l'action sans pouvoir la fonder. À l'ordre croissant des théories répond le désordre croissant des pratiques.

Danièle Letocha

Politique et raison. Figures de la modernité
“Raison pratique et communauté
chez Fichte”

DOUGLAS MOGGACH

[Retour à la table des matières](#)

LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE dépeint une image problématique de Fichte. La polysémie de ses textes et le problème complexe de démarquer et de caractériser les étapes de son évolution, évoquent des analyses des plus divergentes. Ces interprétations servent à fonder des projets politiques distincts, voire diamétralement opposés. Ainsi, par exemple, est-il facile de voir dans le Fichte que nous présente Alexis Philonenko ¹ le précurseur de la théorie critique récente, promoteur d'une communauté communicationnelle et d'un rapprochement entre doxa et épistémè que développera à son tour Habermas. Celui-ci fera d'ailleurs allusion à Fichte comme penseur de l'interaction, principe fructueux à opposer au réductionnisme du travail instrumental chez Marx ². Dans les deux interprétations importantes qu'offre Johann Mader, Fichte serait dans un cas l'antagoniste, silencieux mais déterminant, dans l'autre cas le paradigme même d'une pensée subjective qui brisera la clôture de l'idéalisme absolu de Hegel ³. Dans

¹ A. PHILONENKO, *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, Paris, 1966.

² J. HABERMAS, *Knowledge and Human Interests*, trad. J. Shapiro, Beacon, Boston, 1971, pp. 25 ss., pp. 191 ss. ; et du même auteur, *Theory and Practice*, trad. J. Viertel, Heineman, Londres, 1974, pp. 142-169.

³ J. MADER, *Fichte, Feuerbach, Marx. Leib, Dialog, Gesellschaft*, Herder, Vienne, 1968 ; et du même auteur, *Zwischen Hegel und Marx. Zur Verwirkli-*

cette voie, Fichte se trouverait, à travers Feuerbach, parmi les ancêtres directs de Marx. Au contraire, selon Luc Ferry et Alain Renaut ⁴, la liberté rationnelle assume chez Fichte le statut d'une idée directrice, guide modéré des pratiques historiques et avatar d'un libéralisme renouvelé. La critique fichtéenne démolirait les prétentions transcendantes de la raison, l'omnipotence de la science devant une réalité complètement connaissable, donc complètement malléable ; prétentions qui, selon Ferry et Renaut, fonderaient, chez Marx et Hegel, la possibilité du totalitarisme moderne ⁵.

En effet, cette ambiguïté de Fichte remonte loin. Dès leur parution, ses textes se prêtent aux controverses quant à leurs prémisses et à leurs implications. Lisant la *Wissenschaftslehre* de 1794, le vieux Kant juge que l'entreprise fichtéenne est entièrement sans fondement, puisqu'elle veut faire surgir un contenu concret dans les pures formes de la conscience ⁶. On entend l'écho de ce reproche parmi les néo-kantiens. Pour Emil Lask ⁷, la première version de la *Wissenschaftslehre* est coupable d'émanatisme dans sa tentative de dériver le particulier à partir de l'universel, mais selon lui la nouvelle méthode de 1797 en diffère principalement. Dans son retour à la logique critique et dans la résolution de certaines de ses difficultés épistémologiques, Fichte fournirait une approche indispensable pour les sciences de l'histoire, distincte de celle des sciences de la nature dans son respect pour l'irréductibilité du particulier. Goethe croit déchiffrer un message profondément solipsiste chez Fichte dont le Moi proclame en délire : « Le

chung der Philosophie, Oldenbourg, Munich, 1975. Voir aussi la discussion dans T. ROCKMORE, *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition*, Feffer and Simons, Londres, 1980, pp. 120-144.

- ⁴ Luc FERRY, *Philosophie politique, tome II : Le Système des philosophies de l'histoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984, pp. 172-220. A. RENAUT, *Le Système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986, pp. 5-19.
- ⁵ R. MIGUELEZ, « La deuxième crise de la raison et la critique du socialisme », infra, remet en question les prémisses de l'approche de Ferry.
- ⁶ H. DE VLEESCHAUWER, « Immanuel Kant », dans Y. Belaval, *La Révolution kantienne*, Gallimard, Paris, 1978, p. 89.
- ⁷ E. LASK, « Fichtes Idealismus und die Geschichte » (1902), *Gesammelte Schriften*, Bd. I, J. C. B. MOHR, Tübingen 1923, pp. 77 ss., 99 ss.

monde n'était pas avant que je le crée ⁸ ». C'est ce Fichte solipsiste qu'invoque Heinrich Heine pour ironiser sur le philistinisme de la bourgeoisie allemande. Heine observe que les citadins de Iéna jugeaient comme une effronterie intolérable l'idée que Fichte nie l'existence de ceux qui occupaient des rangs supérieurs au sien dans la hiérarchie sociale, comme « des maires et des comptables professionnels », alors que les bourgeoises de la ville croyaient que Madame Fichte devait se sentir gravement compromise par une philosophie qui remettait en question sa propre existence ⁹.

Contrairement à ces accusations de solipsisme, Fichte lui-même situe parmi les questions centrales de son idéalisme le statut de la communauté comme visage pratique de la raison. La collectivité intersubjective, doublement déterminée comme communauté de droit et de morale, représente chez Fichte l'Idée de la tâche infinie, la réalisation de l'Absolu. Mais la formulation fichtéenne des relations qui constituent la subjectivité transcendantale reste problématique. La pensée de Fichte sur cette question est en évolution constante. Ici nous devons nous limiter aux tensions du premier système philosophique, pour examiner la *Grundlage des Naturrechts* (GNR) (*Le Fondement du Droit Naturel*) de 1796 et le *System der Sittenlehre* (SSL) (*Le Système de la Doctrine de la Morale*) de 1798 à la lumière de la *Wissenschaftslehre* (WL) (*Doctrine de la Science*) de 1794 et de sa reformulation de 1797.

Nous proposerons qu'une conception restrictive des principes de la causalité et de l'identité, et enfin une conception restrictive de la raison comme règle, donc comme entendement, recouvrent la philosophie théorique et pratique du jeune Fichte. L'opposition de la téléologie et de la causalité, typique de l'entreprise kantienne, subit en effet une reformulation dans la raison pratique fichtéenne d'actes moraux-téléologiques productifs ; mais cette activité reste encadrée dans un individualisme qui rend difficile l'accès à la communauté. Du point de vue méthodologique, Fichte transpose dans sa conception de l'intersubjectivité la perspective analytique d'une subsomption nomologique

⁸ Cité d'après A. PHILONENKO, OP. Cit., supra, n. 1, p. 106.

⁹ H. HEINE, *Werke und Briefe*, Bd. V, Éd. H. Kaufmann (Aufbau Verlag), Berlin 1961, pp. 275, 276.

des particuliers sous un universel. Il veut penser la genèse, le devenir, l'activité dans les termes d'une logique statique d'identité ¹⁰. Le point de vue le plus élevé de la morale renferme une problématique limitée de la personne comme fin et comme moyen, qui présuppose la logique de la causalité efficiente et qui l'applique à la solution du problème de l'intersubjectivité. En même temps, la conception fichtéenne de l'activité est elle-même inadéquate. Dans la relation à la nature externe, la *GNR* voit surtout l'appropriation, non la production, la soumission formelle, non la transformation. Sa perspective est celle de la déduction de l'intérêt privé, et son résultat est la reconnaissance mutuelle de la propriété privée garantie par l'État. La synthèse proposée par la SSL ne dépasse pas effectivement ce cadre atomiste et ne réussit pas à fonder une communauté sur la base de la vertu. Les limitations de la théorie fichtéenne de l'intersubjectivité témoignent de son adhésion à la vieille distinction entre la *praxis* et la *poiesis*. Et ceci indique la limite de sa conception de la rationalité. Sa méthode analytique l'empêche d'arriver à une notion de la médiation active des contradictions. Son idée statique de la contradiction et de l'identité est enracinée dans le modèle de la subsomption et de la notion de causalité mécanique. Comme Hegel le suggère dans un autre contexte, Fichte méconnaît le travail ¹¹.

Face au projet des Lumières, l'évaluation, critique de la réalité par la raison, la pensée de Fichte représente un point culminant de la tradition antinaturaliste. La disjonction entre *Wert* et *Wirklichkeit* ¹², entre les valeurs et le réel, impose comme idée directrice la tâche infinie de la transformation du réel, c'est-à-dire de la réalisation des valeurs dans la réalité. Cette réalisation est une entreprise intersubjective, qui constitue à la fois le fondement et la finalité de la communauté morale des subjectivités. Parallèlement, les valeurs elles-mêmes sont à fonder dans une conception de la raison, qui, avec Kant, sépare la liberté de la nature. Ces valeurs doivent donc être fondées dans les

¹⁰ D. LETOCHA, « Totalité, temporalité et politique. Essai de typologie » infra.

¹¹ C'est ainsi que S. ROSEN, *G.W.F. Hegel, An Introduction to the Science of Wisdom*, Yale University Press, New Haven, 1974, p. 165, analyse la critique hégélienne de Platon, du stoïcisme et du formalisme du droit naturel moderne.

¹² E. LASK, « Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung », (1905), *Gesammelte Schriften*, Bd. I, J. C. B. MOHR, Tübingen, 1923, p. 337.

droits de la raison ¹³. Fichte rejette l'appel à la nature comme catégorie de valeur et comme fondement de la raison, vision partagée par des penseurs aussi divers que Locke, Rousseau et Lessing ¹⁴. Il cherche plutôt la fondation de la liberté dans l'autonomie de la volonté définie contre la nature ¹⁵.

Mais, dans un autre sens, Fichte reste prisonnier d'une vision de la nature que les Lumières partagent avec Descartes, celle d'un domaine de causalité mécaniste. Contrairement à ceux qui conçoivent la raison comme un effet de la nature, Fichte se situe dans le courant leibnizien, qui, à la suite de Descartes, identifie le dualisme de la matière étendue et de l'esprit non étendu comme fondement de la liberté. La matière est entièrement gouvernée par des lois mécaniques, alors que la liberté est absolument inconditionnée. Mais alors, comment l'action morale dans le monde est-elle possible, quelle assise peut-elle avoir dans un univers qui semble l'exclure par son principe ? Voici le problème qui préoccupe le jeune Fichte dans ses toutes premières réflexions philosophiques : « L'homme peut-il être libre au milieu de l'enchaînement causal de toutes les choses ? ¹⁶ »

Avec Leibniz, Fichte défend la téléologie contre l'élimination spinoziste des causes finales. Le déterminisme radical de Spinoza semblait rendre impossibles la liberté et la morale. Leibniz développe son opposition dans un sens ontologique ou « dogmatique ». Pour que la liberté soit possible, il doit exister une sphère de téléologie exemptée de la causalité mécaniste, et ontologiquement supérieure à elle. La téléologie et la causalité deviennent les fondements de deux domaines distincts de l'Être, opposés dans leur principe, mais en gradation hié-

¹³ Cf. S. M. SHELL, *The Rights of Reason, A Study of Kant's Philosophy and Politics*, University of Toronto Press, Toronto, 1980.

¹⁴ H. ALLISON, *Lessing and the Enlightenment*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1966, pp. 68-69. J. MEHRING, *Die Lessing-Legende (1893)*, Ullstein, Frankfurt/M., 1972, pp. 373, 374.

¹⁵ M. RIEDEL, *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Klett, Stuttgart, 1982, pp. 16, 94.

¹⁶ *Fichtes Leben und Briefe I*, p. 21 ; cité d'après M. GUEROULT, *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, tome I, Georg Olms, Hildesheim, 1982, p. 40. Cf. B. WILLMS, « Einleitung », dans J. G. FICHTE, *Schriften zur Revolution*, Ullstein, Frankfurt/M., 1973, pp. 16s.

rarchique continue : le règne de la nature et le règne de la grâce. Contrairement aux implications matérialistes du spinozisme, Leibniz veut conserver la distinction classique entre la forme et la matière, mais dans un sens mitigé selon lequel la matière n'est pas absolument inerte ¹⁷ : elle est activée par l'énergie monadique. Dans un passage des représentations sombres et confuses des monades inférieures à la clarté lumineuse du règne de la grâce, les monades dynamiques manifestent des perspectives irréductibles sur le monde ; mais leur dynamisme est encadré dans une structure monadologique invariante. Les deux sphères de cette structure sont reconciliées dans une harmonie pré-établie, en ce sens que chacune est un moment nécessaire dans un système monadologique parfait et parfaitement statique. Dans la chaîne de l'Être, posée téléologiquement par la subjectivité universelle, chaque étape, à sa place appropriée, est essentielle à la réalisation de la plus grande perfection possible ¹⁸.

Dans ses études historico-philosophiques, Herder, le disciple de Leibniz, essaie de rendre dynamique cette structure monadologique. Il engage la nature et les formes de la vie sociale concrète dans un processus de progrès universel ¹⁹ ; mais il risque ainsi de faire effondrer la téléologie dans la causalité en démontrant les conditions historiques et la temporalité - donc la contingence - des différents types possibles de finalité. Selon Kant et Fichte, cette procédure mine les bases même de la subjectivité morale en niant son caractère inconditionné. Et voici posé le problème moral de la philosophie de Fichte : comment reconnaître l'opposition irréductible entre la sphère phénoménale, condi-

¹⁷ E. BLOCH, *Die Lehren von der Materie*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1972, pp. 6365.

¹⁸ Cf. M. GUEROULT, *op. cit.*, supra, n. 16, pp. 8-11 ; G. MACDONALD ROSS, *Leibniz*, Oxford University Press, Oxford, 1984, pp. 78-100 ; J. HOSTLER, *Leibniz's Moral Philosophy*, Duckworth, London, 1975, pp. 9-16, 73-82.

¹⁹ J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Sämtliche Werke, Bd. XIII, Éd. B. Suphan, Georg Olms, Hildesheim, 1967, pp. 205ss. Cf. W. FÖRSTER, « Theoretiker der Aufklärung über die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft », dans G. Stiehler (éd.), *Veränderung und Entwicklung. Studien zur vormarxistischen Dialektik*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1974, pp. 127-134. Voir aussi M. Gueroult, *op. cit.*, supra, n. 16, pp. 29-33.

tionnée par les lois mécaniques, et la sphère de la liberté inconditionnée ? Mais, en même temps, comment envisager la possibilité d'un engagement entre la liberté et la nature ? Tout en étant autonome, il faut que la liberté soit effective (*wirklich*), qu'elle soit située dans le réel sans pourtant être causée par le réel.

Pour répondre à cette difficulté, Fichte reformule le rapport entre le sujet et le monde par une appropriation créatrice des trois moments de la critique kantienne. La troisième antinomie de la Critique de la raison pure affirme la validité absolue du mécanisme dans le monde phénoménal, en allouant au sujet nouménal la possibilité de la finalité et de la liberté ²⁰. À la lumière de ce dualisme devenu transcendantal, la sphère de la raison pratique est également définie : c'est le *telos* en tant qu'intentionnalité, c'est l'initiation et non pas l'exécution qui figure comme critère de l'activité éthique ²¹. Dans le passage de l'idéalité à la concrétude, l'action morale se dilue, se perd dans le *nexus* causal de la nature et de l'histoire. Autonome en tant que pur devoir a priori, elle devient hétéronome, soumise aux lois de la nécessité mécanique. Kant attribue aux idées de la raison pratique un statut constitutif, et non pas régulateur comme à celles de la raison pure ; mais ce caractère déterminatif est uniquement circonscrit à la sphère nouménale. Le dualisme n'est nullement dépassé.

C'est la téléologie, telle que décrite dans la Critique de la faculté de juger, qui devient, dans ses dimensions esthétiques, la base d'une nouvelle conception de la liberté et du monde phénoménal. L'idée devient un devoir-être situé dans le monde phénoménal, sans que Kant postule dogmatiquement qu'elle est réellement. La base de cette possibilité se situe dans l'antinomie du jugement téléologique, selon laquelle l'idée de liberté peut fonctionner comme principe donateur de sens plutôt

²⁰ I. KANT, Critique of Pure Reason, trad. F. M. Müller, Doubleday, New York, 1966, pp~ 318-323. Cf. Luc Ferry, op. cit., supra, n. 4, pp. 212-215. J. G. FICHTE, Grundlage des Naturrechts, Gesamtausgabe, Fromann, Stuttgart, 1966, Bd. I, 3, pp. 380, 381, pose cette antinomie comme un problème fondamental irrésolu de la philosophie. Il y propose une solution pratique.

²¹ G. W. F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, Ullstein, Frankfurt/M., 1970, pp. 335-343. Voir aussi ses Lectures on the History of Philosophy, trad. E. S. Haldane et F. H. Simson, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1955, pp. 458-464 »

que comme vérité ²². Ici, la thèse et l'antithèse portent ensemble sur la sphère phénoménale, et suggèrent la possibilité d'un engagement de la finalité et du mécanisme.

Fichte élargit ce principe pour en faire la base de l'action éthique dans le monde, dépassant par là la dichotomie instaurée par la raison pratique entre le monde phénoménal et la morale. C'est sur la base de l'esthétique kantienne que Fichte va édifier son éthique²³. Comme Renaut le démontre, il transpose les éléments de la synthèse esthétique dans le domaine du droit ²⁴. La culmination de cette synthèse aura lieu dans la sphère de la morale. Mais cette préoccupation synthétique aura aussi un impact sur la notion de la raison pure.

Ce qui caractérise avant tout le système fichtéen, c'est la convergence profonde des motifs de la raison pratique et de la raison théorique. Comme Gueroult l'explique, Fichte cherche surtout à décrire les conditions théoriques, nécessaires aux actes libres ²⁵. Son appropriation de la raison kantienne suggère une nouvelle synthèse du théorique et du pratique, sous l'hégémonie de ce dernier. Le remaniement transcendantal des deux ordres de l'Être qu'avait postulés Leibniz nous donne plutôt deux types de raison, deux articulations différentes de la téléologie du Moi et de la causalité mécanique du non-Moi. La raison théorique, c'est le domaine de la causalité ou de l'action du non-Moi sur le Moi, mais elle reconnaît déjà une causalité réciproque, exercée par le Moi actif qui s'autodétermine dans la connaissance. La causalité explicite du Moi sur le non-Moi sera le domaine de la raison pratique, qui, à son tour, contient une double dimension. D'une part, l'activité du Moi est examinée du point de vue de la causalité du non-Moi sur le Moi ²⁶. Ici le non-Moi, c'est surtout l'autre Moi, l'autre sujet, et le rap-

²² L. Ferry, *op. cit.*, supra, n. 4, pp. 218-220.

²³ *Ibid.*, P. 216.

²⁴ A. Renaut, *op. cit.*, supra, n. 4, pp. 55-114.

²⁵ M. GUEROULT, *Etudes sur Fichte*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974, pp. 2-14.

²⁶ M. Gueroult (1982), supra, n. 16, p. 272. Sur la distinction du droit et de la morale chez Kant, voir I. KANT, «Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose » et « Perpetual Peace : A Philosophical Sketch », dans *Kant's Political Writings*, éd. H. Reiss, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, pp. 41-53, 93-130. Voir aussi I. KANT, *Métaphysique des mœurs*, trad. A. Philonenko, Vrin, Paris, 1968-1971, (2 volumes). Ces écrits

port postulé, c'est le rapport juridique conçu comme limitation mutuelle, comme reconnaissance et comme sollicitation de la liberté. D'autre part, la causalité du Moi sur le non-Moi est prise en soi, comme l'élévation consciente du Moi à la liberté rationnelle dans la morale, moment suprême de la raison pratique fichtéenne ²⁷.

Dans la sphère de la raison pure, Fichte accentue le caractère dynamique des catégories kantienne ; l'unité transcendantale des perceptions devient explicitement production intellectuelle active des représentations ²⁸. Fichte comprend la connaissance comme autodétermination active du sujet, accompagnée du sens de la nécessité qui est la reconnaissance de la causalité du non-Moi ²⁹. Comme l'explique Mader, « La connaissance c'est la pensée comme acte du Moi, dans lequel le Moi se détermine lui-même. La connaissance est ainsi praxis, jusque dans son caractère théorique ³⁰ ». D'autre part, la connaissance théorique ainsi acquise sert à son tour de condition à l'émancipation pratique. « Dans le devenir scientifique [*Wissenschaftlichwerden*] de la vie, dans la compréhension scientifique du monde l'homme gagne son autonomie absolue ³¹ ». Selon Fichte, la connaissance permet à l'homme d'arracher son essence historique et culturelle à l'emprise de la contingence aveugle, et de la soumettre à la raison ³². Il est significatif, comme nous verrons, que, pour désigner la raison, Fichte emploie ici le mot *die Regel*, la règle, qui deviendra l'indice de la logique de la subsumption formelle. « Cette liberté, ajoute Fichte, doit (soll) apparaître dans la conscience commune de l'espèce et doit rentrer dans

sont analysés par A. Renaut, op. cit., supra, n. 4, pp. 46 ss. ; et E. CASSIRER, *Kant's Life and Thought*, trad. J. Haden, Yale University Press, Londres, 1981, pp. 223-231.

²⁷ A. Renaut, op. cit., supra, n. 4, pp. 227-243, met l'accent surtout sur l'autonomie du droit et sa centralité dans le système fichtéen. Tout comme chez Ferry, le sujet empirique tend à effacer le sujet transcendantal.

²⁸ M. Riedel, op. cit., supra, n. 15, pp. 27-28.

²⁹ J. G. FICHTE, *Science of Knowledge*, trad. P. Heath et J. Lachs, Appleton Century Crofts, New York, 1970, pp. 9, 28. Sur la dérivation pratique des catégories comme celle de l'espace, voir J. G. FICHTE, *Naturrecht, Gesamtausgabe I*, 3, p. 363.

³⁰ J. Mader (1968), supra, n. 3, p. 26. [C'est nous qui traduisons. D. M.]

³¹ Ibid., p. 27. [C'est nous qui traduisons. D. M.]

³² J.G.FICHTE, *Sämtliche Werke*, Bd. II, Berlin, 1965, p.407 ; cité d'après Mader (1968), supra, n. 3, p. 27.

sa vie comme sa propre liberté, comme geste vrai et efficace et comme production de l'espèce dans sa vie et à partir de sa vie³³ ».

Dans ce devenir pratique de la philosophie chez Fichte, Mader voit une anticipation de la thématique des jeunes Hégéliens³⁴. Lask remarque ici l'identification fichtéenne de la valeur et de la norme, selon laquelle les valeurs, fondées dans la raison critique, sont transformées immédiatement en critères d'action³⁵. Dans la conception de la raison théorique elle-même, donc, a lieu un double mouvement de synthèse avec la raison pratique : les actes de la raison pure sont des actes de détermination pratique de soi, et la connaissance est la clef de la transformation historique. Il nous faut maintenant examiner comment s'effectue cette fusion de la philosophie et de la vie, et comment se présente la relation de l'universel et du particulier à partir de laquelle elle est postulée. Ici se posent d'ailleurs les problèmes de l'identité, de la causalité et de la contradiction qui indiqueront les limites de l'entreprise fichtéenne.

La synthèse de la raison pure et pratique dans l'Idée infinie de la rationalisation de la vie, est lourde de conséquences. Selon Lask, la WL de 1794 est caractérisée par une approche qu'il juge illégitime, mais qui, pour Hegel, est la réussite spéculative suprême de Fichte. Celui-ci identifie avec l'Idée, unité infinie de forme et de contenu, le Moi formel kantien, forme transcendantale absolument sans contenu mais absolument universelle, pour lequel et sous lequel subsistent les particuliers empiriques, séparés par l'hiatus de l'irrationalité³⁶. Fichte va d'abord essayer, dans une logique émanatiste, de déduire ces particuliers à partir de la plénitude du Moi comme Idée. Dans le passage entre le premier et le troisième principe de la WL, le Moi formel devient l'Idée d'un processus infini, où le sujet transcendantal génère un contenu qui se confronte à lui, et où il effectue le dépassement toujours renouvelé de cette différence. Alors que le premier principe ne

³³ Ibid., Bd. VII, P. 8 ; cité d'après Mader (1968), p. 27. [C'est nous qui traduisons. D.M.]

³⁴ Mader(1968), supra, n. 3, pp. 95-96 ; sur l'idée de projection, à la base de la théorie feuerbachienne de l'aliénation, cf. M. Gueroult, supra, n. 16, p. 252.

³⁵ Lask(1905), supra, n. 12, p. 339.

³⁶ E. Lask (1902), supra, n. 7, pp. 88ss.

confond pas encore le Moi formel et l'Idée ³⁷, le troisième principe postule l'unité du sujet et de l'objet comme *telos* infini, comme fin à réaliser.

Lask ne pose pas la question des origines théoriques de cette méthode ; c'est Gueroult qui démontre l'effort de Fichte pour transformer les concepts critiques en concepts génétiques ³⁸. Il s'agit ici d'une version transcendantale et finaliste de la doctrine spinoziste de la substance. Le Moi universel productif remplace la substance dogmatique de Spinoza, et son unité est posée comme avenir à réaliser, comme résultat plutôt que comme substrat. En même temps, avec Leibniz, Fichte conserve la téléologie, mais il veut plutôt poser l'hégémonie de celle-ci sur le terrain de la causalité elle-même, dans la sphère phénoménale. D'ailleurs, au moins avant 1801, il veut faire de cette téléologie le fondement immanent de la totalité, plutôt que d'admettre une fondation externe dans une subjectivité divine.

Cependant, la pénétration du non-Moi par le Moi ne s'achève jamais ³⁹. Le dépassement de l'opposition entre la causalité et la téléologie est remis à l'infini, ce faux infini que va critiquer Hegel ⁴⁰. Fichte se propose de résoudre l'opposition de la troisième antinomie kantienne comme tâche pratique ; voilà l'originalité de sa conception de la raison. Dans cette première version de la WL, la téléologie re-

³⁷ J. G. FICHTE, *Science of Knowledge*, pp. 25, 26. J. G. FICHTE, *Sämtliche Werke*, Bd. I, pp. 441-447. Malgré les critiques de Luc Ferry, op. cit., pp. 196-202, où M. Gueroult est accusé d'hypostasier le premier principe de la WL, ce dernier partage explicitement avec Fichte l'idée du primat, du troisième principe. Voir M. GUEROUT, *Evolution et structure* 1, pp. 250ss. ; et du même auteur, *Études sur Fichte*, pp. 10, 11.

³⁸ M. Gueroult, (1982), supra, n. 16, pp. 48ss.

³⁹ W. FÖRSTER, « Die Entwicklungsidee in der deutschen Naturphilosophie am Ausgang des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts », dans Stiehler, op. cit., supra, n. 19, pp. 171ss. ; M. Gueroult (1974), supra, n. 25., p. 10 ; et du même auteur, (1982), supra, a. 16, pp. 20-24, 40, 41. R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of Nature*, Oxford University Press, London, 1960, p. 106, qui reprend l'essentiel de la critique hégélienne de Spinoza ; mais aussi P. MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris, 1979, pp. 66, 67, qui défend l'analytique spinoziste contre la téléologie hégélienne.

⁴⁰ G. W. F. HEGEL, *Science of Logic*, trad. A. V. Miller, Allen & Unwin, Londres, 1969, pp. 150-154.

présente l'Idée de la synthèse des causes efficientes et des causes finales, mais puisque l'union ne s'effectue qu'à l'horizon de l'infini, les deux termes gardent leur identité préalable sans s'interpénétrer⁴¹. C'est l'incapacité de penser une relation dialectique entre les opposés qui sera le terrain commun des deux premières versions de la WL. Ainsi, dans la Deuxième introduction à la WL de 1797, quand Fichte reformule son idéalisme transcendantal pour accentuer davantage la différence irréductible du particulier et de l'universel, et pour exprimer avec plus d'acuité la logique de la subsumption⁴², le changement ne remet pas en question certains aspects de la méthode : les deux approches présentent la même unification externe des contradictions de l'universel et du particulier, de la téléologie et de la causalité efficiente. Ici s'inscrit l'opposition non dépassée de l'idéalisme abstrait et du mécanisme qui est l'objet de critique dans la *Differenzschrift* et les *Thèses sur Feuerbach*⁴³.

En repensant le rapport entre le Moi formel et l'Idée en 1797, Fichte déplace l'accent mis sur la dérivation des particuliers vers l'idée d'adhésion des particuliers à un principe formel d'identité. Cette conception sera également reproduite dans les deux textes de philosophie pratique de 1796 et 1798. Maintenant un modèle nomologique de subsumption⁴⁴ sous-tend la conception fichtéenne de la raison pratique et théorique, qui reproduit sur un autre terrain la tension entre l'universel et le particulier.

La téléologie pratique et la loi théorique ont la même structure logique essentielle, celle de la soumission formelle des particuliers à un principe d'identité ; qu'il s'agisse d'une règle ou d'une fin est indiffé-

⁴¹ K. MARX, *Un Chapitre inédit du Capital*, Union générale d'éditions, Paris, 1971, pp. 191-201.

⁴² E. LASK (1902), *supra*, n. 7, pp. 78, 99s.

⁴³ G. W. F. HEGEL, *Difference Between the Fichtean and Schellingian Systems of Philosophy*, trad. J. P. Surber, Ridgeview, Reseda Cal., 1978, pp. 78, 79 ; K. MARX, *Œuvres choisies*, Progrès, Moscou, 1975, p. 24.

⁴⁴ C. HEMPEL, *Philosophy of Natural Science*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1966, pp. 54-58 ; voir aussi les contributions de ce même auteur à M. Brodbeck (éd.), *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, Mac-Millan, London, 1968, pp. 180-185 et 398, 399.

rent quant à la structure conceptuelle ⁴⁵. Dans la sphère de la raison théorique, et d'une façon plus accentuée après 1797, Fichte suit la notion kantienne de la légalité comme principe d'identité formelle. La loi représente la pure unité avec soi-même, contre la diversité, contre la multiplicité des particuliers empiriques qui s'opposent à elle ⁴⁶. L'identité est l'attribut de la loi elle-même, précisément ce qui la différencie de la sphère de l'éphémère, du particulier, de l'irrationnel. Mais la notion de loi réalise aussi un certain degré d'unité entre ces particuliers. La loi les soumet, les subsume ; les particuliers deviennent des exemplaires de la loi, bien que sous le seul aspect qu'elle désigne comme significatif. Ainsi conçue, la loi est l'universel abstrait ⁴⁷. Elle identifie et isole un trait ou un ensemble de traits parmi la multiplicité. En fonction de ce trait, elle qualifie tous les particuliers qui le possèdent comme membres d'une seule classe ⁴⁸ ; en dehors de ce trait commun, ils restent indifférents, séparés ⁴⁹. Ils ne valent qu'en tant qu'instances, soutiens ou signes ⁵⁰ des principes universels ; mais ils possèdent aussi des éléments qui échappent à la loi. L'unification des phénomènes sous des lois reste donc externe. C'est en effet une unité qui présuppose son contraire, l'atomisation des objets ⁵¹. Cette position peut facilement accommoder des perspectives différentes, selon que l'on accentue l'aspect d'unité ou d'altérité. À cet éclairage variable vont correspondre les deux moments de la philosophie pratique, la synthèse de la morale et l'analytique du droit. Dans la théorie pure, Lask va saluer une contribution importante qu'apporte Fichte aux sciences de la culture. Contrairement à l'universalisation de la méthode des sciences naturelles qu'on peut inférer d'une lecture trop littérale de Kant, Fichte peut insister dès 1797 sur le caractère irréductible

⁴⁵ Hempel, *ibid.*, indique que l'explication fonctionnelle en termes des fins est formellement équivalente à la subsomption nomologique.

⁴⁶ M. Riedel, *op. cit.*, *supra*, n. 15, p. 20.

⁴⁷ E. Lask (1902), *supra*, n. 7, p. 16n.

⁴⁸ H. B. ACTON, « Introduction », in G. W. F. HEGEL, *Natural Law*, trad. T. M. Knox, University of Pennsylvania Press, Philadelphie, 1975, p. 45, n. 24.

⁴⁹ N. ROTENSTREICH, *From Substance to Subject*, *Studies in Hegel*, Nijhoff, La Haie, 1974, p. 8.

⁵⁰ E. Lask (1902), *supra*, n. 7, p. 16.

⁵¹ *Ibid.*, p. 19. Voir aussi I. KANT, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, trad. P. Lucas, Manchester University Press, Manchester 1953, p. 36 ; et G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, *op. cit.*, *supra*, n. 40, pp. 711, 724, 725.

et discret des phénomènes individuels ⁵² sur leur altérité par rapport à la loi, sur ce qui échappe à la détermination générale.

La structure de la loi et de ses exemplaires dans la double perspective d'unité et de différence, fonde la structure formelle de l'éthique fichtéenne. La subsomption formelle des particuliers sous la loi, nécessairement et consciemment incomplète, établit l'arène du droit comme justification de la séparation et de l'autonomie des sphères des particuliers ⁵³. La loi en tant qu'unité vient suppléer à cette division ; dans la morale, l'universel est construit consciemment par la subordination volontaire des particuliers à lui. Ici a lieu une restitution de l'Idée du progrès infini. La raison pratique fichtéenne continue à voir le problème de l'intersubjectivité comme celui de l'unité et de la multiplicité, thématique de la raison pure, et saisit également la solution comme subordination nomologique. A ceci se superpose une problématique des fins et des moyens, des causes finales et efficientes, laquelle est cependant formellement assimilée au modèle de la loi et de ses exemplaires.

Parallèlement à la structure de la WL, on peut distinguer un premier principe pratique, qui postule l'identité absolue du Moi. Un deuxième principe introduit la différence, la dissolution de l'unité en multiplicité de non-Moi dorénavant considérés comme d'autres indi-

⁵² E. Lask (1902), supra, n. 7, pp. 87, 99, 104, 105.

⁵³ Il est possible que la *Naturrecht*, avec son accent sur les sphères autonomes des particuliers, aurait contribué à la nouvelle conception de la raison pure que Fichte développe en 1797. C'est une question qui reste à examiner. Également à étudier est le rapport de la nouvelle approche de Fichte avec la doctrine aristotélicienne de la matière, qui particularise dans le sens d'éluder la détermination universelle de la forme. Ce sont ces éléments inassimilables, pour ainsi dire idiosyncratiques, qui constituent selon Aristote le particulier comme tel (*Métaphysique*, livre VII). Formellement au moins, ceci représente la position de Fichte en 1796, sauf qu'il valorise ces particuliers : un accent typiquement moderne. Sur l'analyse d'Aristote, voir G.E.M. ANSCOMBE, « The Principle of Individuation », dans J. Barnes et al., (éd.), *Articles on Aristotle*, vol. 3, *Metaphysics*, Duckworth, Londres, 1979, pp. 88-95 ; et G. MacDonald Ross, op. cit., supra, n. 18, p. 52. Chez Aristote ce problème est distinct de celui des totalités concrètes. Ceci rendra possible une distinction entre les vertus et les règles, que Fichte va assimiler à un seul modèle.

vidus libres, ce qui est la condition du domaine du droit ⁵⁴. Enfin, le troisième principe est la synthèse en tant que Sollen ou devoir-être, la morale qui tend vers l'unité du premier principe sans jamais l'atteindre, qui restaure dans la tâche de l'intersubjectivité morale l'unité postulée originairement.

Le Moi pratique fichtéen est cette série infinie de moi finis, en effort constant pour réaliser l'Absolu. Si l'infinité des tâches est déterminée a priori, c'est une question purement contingente - ou un acte de libre détermination finie de soi - : lequel des moi finis va accomplir chaque tâche particulière ⁵⁵. Contre la hiérarchie leibnizienne, Fichte pose l'égalité essentielle des moi. Le Moi pratique contient deux moments, qui correspondent au besoin de déterminer la causalité du Moi sur le non-Moi d'un double point de vue ⁵⁶. D'abord, toujours sous l'égide de la téléologie, on distingue la perspective de la causalité du non-Moi sur le Moi ⁵⁷. Il s'agit de la sphère du droit, de la subjectivité finie où se délimitent mutuellement des sphères particulières d'effort et leurs garanties légales et politiques. Ensuite, du point de vue supérieur où le Moi agit sur le non-Moi, on entre dans la région de la morale. Dans cette communauté des êtres rationnels, chacun traite l'autre comme fin, non comme moyen, mais chacun se conçoit également comme moyen employé par la fin ultime, l'Idée de la morale infinie ⁵⁸. Si le moment du droit détermine la possibilité de l'esprit fini comme sphère de délimitation mutuelle, la morale effectue un renversement dialectique où l'activité de ces esprits finis constitue les moyens nécessaires à l'accomplissement infini des télé moraux ⁵⁹.

⁵⁴ M. Gueroult (1974), supra, n. 25, P. 11.

⁵⁵ Ibid., p. 13n., cf. J. G. Fichte, *System der Sittenlehre*, Gesamtausgabe, Bd. 1, 5, Fromann, Stuttgart, 1977, pp. 207, 208.

⁵⁶ J. G. Fichte, *Naturrecht*, Gesamtausgabe, Bd. I, 3, p. 338. Cf. M. Gueroult, (1982), supra, n. 16, p. 259.

⁵⁷ J. G. Fichte, *Naturrecht*, Gesamtausgabe, Bd. I, 3, pp. 318-321, 376-379.

⁵⁸ J. G. Fichte, *Sittenlehre*, Gesamtausgabe, Bd. I, 5, pp. 207-215. Cf. M. Gueroult, (1982), supra, n. 16, pp. 326-328 ; et H. Duesberg, *Person und Gemeinschaft. Philosophisch-systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von personaler Selbstständigkeit und interpersonaler Beziehung an Texten von J. G. Fichte und M. Buber*, Bonn 1970, p. 162.

⁵⁹ Remarquons ici que, pour Luc Ferry, op. cit., supra, n. 4, pp. 147ss., la doctrine de la vertu chez Kant garde toujours des éléments transcendants ; c'est comme si la vertu nous possède et se sert de nous. Alors Ferry affirme (p.

À l'analyse, la logique de la *GNR* et du *SSL* correspond exactement à la logique de la subsomption qui caractérise la raison pure. La *GNR* représente précisément la *Vereinzelung*, l'atomisation des particuliers, leur extériorité et leur « indifférence » les uns aux autres ; seulement, il s'agit maintenant d'un postulat de la raison pratique. Ce texte se propose d'établir la légitimité de cette démarcation des particuliers. Les sphères exclusives de l'intérêt privé contiennent chacune en leur noyau un sujet indépendant, et ce sujet est engagé dans l'appropriation privée de la nature ⁶⁰. Or la loi - ici la loi politique - est invoquée pour assurer l'unification externe de ces sphères, communément assujetties aux mêmes principes formels ⁶¹. La loi établit donc

218) que le système fichtéen élimine radicalement cette transcendance (même hypothétique) ; mais pour se permettre cette affirmation, Ferry doit se limiter exclusivement à la *GNR*, puisque le *SSL* est en contradiction flagrante avec cette interprétation. En ce qui concerne l'usage limitatif de la raison, que Ferry attribue à Fichte, (pp. 218s.), M. Gueroult cite (*Evolution et structure I*, p. 34) le philosophe allemand Crusius, qui dans son texte *Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einschränkungen des sog. Satzes von dem rechten Gebrauche und der Einschränkungen des sog. Satzes von dem rechten Gebrauche und der Einschränkungen des sog. Satzes* vain zureichenden oder besser Determinierenden Grunde, Leipzig, 1744, développe contre Leibniz l'argument selon lequel la liberté ne peut exister que si nous limitons à sa faveur, donc comme acte libre, la validité du principe de raison ou de causalité, argument similaire à l'interprétation de Fichte, que nous propose Ferry. Mais Gueroult (p. 38) refuse d'attribuer cette position à Fichte.

⁶⁰ J. G. FICHTE, *Naturrecht, Gesamtausgabe Bd. I, 3*, pp. 405-410 ; *Bd. I, 4*, Fromann, Stuttgart, 1970, p. 27.

⁶¹ G. W. F. Hegel, *Natural Law*, p. 85. La critique de Hegel porte surtout sur le caractère formel-abstrait du concept de la loi chez Fichte, dans le sens de son manque de contenu réel. À l'unification externe des particuliers assurée par l'État en tant qu'agence de coercition, Hegel oppose encore dans ce texte l'unité substantielle de la polis grecque ; il continue à répudier le principe de l'individualité comme purement négatif et destructeur ; donc l'opposition, radicale dans ce texte, entre la vie éthique relative et la vie éthique absolue, perspective développée par G. ROSE dans *Hegel contra Sociology*, Athlone, London, 1981, pp. 51ss. Mais, comme le démontre Riedel, op. cit., pp. 100, loi, les manuscrits de Iéna de 1803-1805 réévaluent l'individualisme à la lumière de l'économie politique et d'une nouvelle lecture plus positive de Fichte. Dans son texte sur le droit naturel, Hegel insiste sur la vacuité de la loi. C'est surtout E. Lask (« Fichtes Idealismus ») qui examine le modèle de la subsomption nomologique, principalement par rapport à Kant, en soulignant les différences qui séparent les deux grands idéalistes transcendants : selon Lask, Fichte réussit en 1797 à formuler la relation entre l'universel et le particulier de façon

une identité formelle - une égalité -entre ces sphères particulières, tout en légitimant leur séparation. Au sein de chaque sphère également, le rapport postulé avec la nature n'est pas un engagement créateur dans le travail - ce qui aurait pu permettre une synthèse effective entre la téléologie et la causalité ⁶². La nature est conçue plutôt à la manière de la multiplicité particulière, assujettie nomologiquement au règne de son centre de valeur, unique, isolé, le sujet appropriateur. La GNR reproduit ainsi la logique de la subsomption d'un double point de vue : dans les relations des sujets particuliers avec la loi politique englobante, et dans la structure interne des sphères d'activité comme sphères d'appropriation. Évidemment, le droit, avec son atomisme explicite, ne devrait être qu'un moment subalterne chez Fichte, moment qui se réintègre dans une synthèse supérieure ; mais il importe de souligner que son articulation interne est toujours celle de la soumission formelle.

Cependant, des éléments échappent déjà à une analytique trop rigide. La clôture de chaque individu sur lui-même n'est pas absolue. Dans la sphère juridique, il y a reconnaissance des limites mutuelles de la liberté, mais également sollicitation mutuelle de la conscience libre ⁶³ ; la liberté émerge, interpellée par la liberté. Elle garde son autonomie puisque la condition qui la suscite est elle-même liberté. La sphère juridique des particuliers contient donc, en même temps, un moment analytique, la fixation des limites, et un moment synthétique,

plus systématique et plus cohérente que Kant. Notre analyse essaie de montrer une certaine continuité de la soumission formelle, et dans la sphère de la raison pure fichtéenne, et dans la morale. M. Gueroult, *Etudes sur Fichte*, supra, n. 25, pp. 10, 11, 63, développe l'idée d'un parallélisme fonctionnel entre les trois principes de la WL et les sphères du droit et de la morale, tout en différenciant entre le non-Moi pur comme limite à dépasser, et le non-Moi pratique comme limite à respecter et comme influence réciproque (pp. 11, 70, 274). C'est du point de vue de leur structure interne que nous les identifions ici. H. Duesberg, *op. cit.*, supra, n. 58, pp. 64, 162-168, critique la constriction fichtéenne des relations intersubjectives à la seule problématique des fins et des moyens, à laquelle il oppose l'interaction dialogique de M. Buber.

⁶² Cf. G. LUCKACS, *Ontology of Social Being : Labour*, trad. D. Fernbach, Merlin, London, 1980.

⁶³ M. Gueroult (1974), supra, n. 25, pp. 68-69.

l'interdépendence de ces limites. Dans cette structure se réunissent les conditions de l'essor de la conscience de la liberté.

Mais quel est l'argument dans le SSL, qui cherche à démontrer la réunification de ces sphères comme tâche morale ? Son point de vue est encore celui de la logique de la subsomption. Il dépeint la victoire, de plus en plus consciente et voulue bien sûr, de la loi sur les particuliers, sans que les termes essentiels de leur engagement soient pour autant modifiés. Les sujets se soumettent consciemment à la loi qu'ils prennent pour leur propre identité réelle. Mais chacun n'est en relation directe qu'avec la loi ; en dehors de ce rapport, les relations des sujets entre eux ne sont pas théorisées⁶⁴. Ils persistent dans le manque de connexion réelle qui caractérise les particuliers nomologiquement ordonnés de la raison théorique. Dans la mesure où figurent les relations personnelles effectives, leur forme suprême est celle des fins et des moyens, qui, elle aussi, reste à l'intérieur des horizons de l'unité formelle. Dans cette relation, chaque sujet assume le rôle d'un moyen ou d'un particulier par rapport à la loi morale comme fin universelle, et face aux autres sujets comme des incarnations de cette loi. En tant qu'exemplaire ou soutien de la loi, chaque sujet devient moyen envers les fins que la loi propose. La raison fichtéenne ne permet aucune conception plus articulée des relations entre les personnes que cette rencontre de la soumission nomologique et de la causalité.

La tentative fichtéenne de différencier de façon productive une moralité des règles d'une moralité de la vertu, n'atteint pas son but. Fichte conçoit la vertu comme adhésion à une règle et comme relation externe des fins avec des moyens. L'universel n'est pas la communauté mais la multiplicité d'individus isolés, également et formellement subsumée sous la règle ; mais ainsi le passage à une moralité de la vertu qualitativement distincte est bloqué. Comme MacIntyre le démontre⁶⁵, celle-ci présuppose la priorité ontologique de la communauté, et

⁶⁴ H. Duesberg, op. cit., supra, n. 58, pp. 73ss, 134ss. G. Rose, op. cit., supra, n. 61, pp. 56-58.

⁶⁵ A. MACINTYRE, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Duckworth, Londres, 1981, p. 158, distingue entre une moralité des règles et une moralité de la vertu, surtout par rapport aux Stoïciens. Il examine les présupposés théoriques et sociaux de la vertu, pp. 137ss.

postule les vertus comme modes concrets d'intégration sociale. Il n'est pas suffisant pour cela que le moment d'unité soit accentué par rapport au moment de dispersion dans le cadre de la soumission nomologique. La vertu présuppose une structure ontologique distincte de celle des règles formelles. Les dimensions sociales de ce problème restent invisibles dans la perspective individualiste de Fichte. Il se produit donc un effondrement de la vertu dans la règle, dans la soumission formelle, sans que l'unité des particuliers puisse se faire prévaloir. En absorbant la sphère de la morale, en déterminant la possibilité de sa structure, c'est finalement le droit qui prédomine, et cela, malgré les intentions du philosophe.

Ainsi l'horizon de l'universel abstrait, du faux infini, n'est pas dépassé. La racine de cette fixation est une vision imparfaite de la raison dialectique. Par rapport à la distinction de Bodei ⁶⁶ entre la dialectique comme unification des contradictions et la célébration contemporaine de l'altérité, il faut maintenant introduire une nuance. L'unification présente au moins deux formes différentes : celle de la soumission des particuliers à un universel abstrait externe, et celle que nous propose la doctrine hégélienne de l'individualité ⁶⁷, le retour synthétique à soi-même de l'altérité. Élaborant cette différence à la lumière des œuvres de jeunesse de Hegel, Gillian Rose établit une distinction entre la vie éthique relative et la vie éthique absolue ⁶⁸. Fichte reste attaché à une vision du monde qui fixe, qui rend anhistoriques, des relations sociales particulières. La vie éthique relative présuppose le manque d'unité concrète. Elle exprime l'atomisme radical de la société bourgeoise, qui fait en sorte que l'individu isolé soit confronté (comme Lukács l'a également souligné ⁶⁹) à un tout réifié, qui se traduit d'une part en principe purement formel d'unité, d'autre part en monde de mécanisme absolu, où le sujet n'a pas de véritable assise ⁷⁰. Kaminski montre que

⁶⁶ R. BODEI, « Politique et individualité dans la pensée contemporaine », conférence inédite, Ottawa, 1986.

⁶⁷ H. G. GADAMER, *Hegel's Dialectic, Five Hermeneutical Studies*, trad. P. C. SMrFH, Yale University Press, London, 1976, pp. 16s.

⁶⁸ G. Rose, op. cit., supra, n. 61, pp. 5159.

⁶⁹ G. LUKÁCS, « Réification et conscience du prolétariat », *Histoire et conscience de classe*, trad. K. Axelos et J. Bois, Éditions de Minuit, Paris, 1960, pp. 110ss.

⁷⁰ Cf. G. W. F. Hegel, *Difference*, pp. 56-60.

cette dialectique de dispersion et d'unification externe, est caractéristique des relations de marché du capitalisme, et il indique sa présence souterraine, même dans la doctrine hégélienne de l'esprit ⁷¹. Urbancic a tracé plus en détail les homologues entre la sphère du droit kantien (et par extension celle de Fichte), et la circulation capitaliste des marchandises. Suivant Marx, il remet en question, et le statut a priori, et le caractère critique des catégories éthiques qui deviennent l'expression idéale et inconsciente d'une réalité matérielle et sociale ⁷².

Le problème théorique de base dans le système fichtéen est la reproduction, sous différentes guises et à tous les niveaux, du dualisme profond de la causalité et de la téléologie, du particulier et de l'universel. Mais est-il possible de formuler une autre explication, non-kantienne, de l'unité des contraires, qui ne privilégierait pas la soumission statique à l'universel, mais plutôt le devenir, le processus de production de l'objectivité, y compris la négativité implicite de l'être ? Est-il donc légitime de repenser l'identité phénoménale pour y admettre le principe du négatif ? Cette procédure ouvrirait une brèche dans la troisième antinomie, briserait l'enchaînement universel mécanique en substituant à l'unité formelle une conception dialectique de la genèse et de l'identité en devenir des totalités concrètes. C'est l'approche de Hegel, mais ce n'est pas celle de Fichte.

Malgré ses limites idéalistes et acritiques soulignées par Kaminski, l'idée hégélienne de la contradiction dialectique suggère la possibilité d'un dépassement de l'analytique fichtéenne. L'idéalisme absolu pose la nécessité de la spécification précise des contours de l'objet; l'universel ne soumet pas les objets formellement, mais les englobe, les intègre, enfin se soumet à leurs impératifs immanents ⁷³. Il s'agit d'une

⁷¹ W. KAMINSKI, *Zur Dialektik von Substanz und Subjekt bei Hegel und Marx*, Haag und Herchen, Frankfurt/M., 1976, pp. 59ss, 71ss.

⁷² I. URBANCIC, « Marx's Critique of Morality as an Introduction to the Problem of his Philosophy as a Whole », dans B. WALDENFELS et al., *Phenomenology and Marxism*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1984, pp. 205-216.

⁷³ T. ADORNO, *Trois études sur Hegel*, trad. E. Blondel et al., Payot, Paris, 1979, pp. 13-15. Ceci n'implique pas le primat du particulier, mais initie un mouvement dialectique d'interpénétration des contraires. Cf. l'évaluation par Kaminski, op. cit., supra, n. 71, p. 48, de la Dialectique négative d'Adorno.

analytique qui est en principe plus puissante que celle de Fichte. De cette conception stricte de l'analyse, on passe au niveau de la synthèse. Ici, suivant la critique aristotélicienne de la *methexis* abstraite de Platon, Hegel affirme que les objets ne sont pas de simples exemplaires des lois générales, mais des parties intégrées à des totalités complexes. Voici une nouvelle conception de l'identité phénoménale, qui contient déjà la négativité et qui s'ouvre vers la synthèse, dépassant par là la soumission formelle. Au niveau de l'éthique, la doctrine de l'esprit objectif offre une vision plus articulée des sphères de l'intersubjectivité, comme des formes historiques de la vie dans des totalités concrètes, contradictoires et évolutives ⁷⁴. Elle ouvre une possibilité de penser la communauté autrement que comme agrégat. Enfin, on trouve chez Hegel une nouvelle conception de la causalité enracinée dans une compréhension plus profonde du travail.

Riedel démontre que Fichte maintient la vieille distinction entre la *praxis* et la *poiesis*, qui, à la manière de Kant, exclut cette dernière de la portée de la raison pratique ⁷⁵. La reconceptualisation de cette distinction que fait Hegel à la lumière de sa lecture de l'économie politique, lui permet de rejeter les prémisses du vieux primat de la *praxis* et, en même temps, d'effectuer une transformation dans la doctrine de la causalité. L'ancienne dérogation à la *poiesis* dépend surtout de deux présupposés : l'extériorité de la forme et de la matière (qui implique que le travail véhicule une perte de la forme dans une dimension étrangère, alors que la *praxis* retient la forme en tant qu'idéal), et l'extériorité de la fin du travail dans l'usage du produit (alors que la *praxis* retient en soi son but). Ces deux prémisses suggèrent une division sociale où le travail intellectuel et le travail manuel sont rigidement séparés, mais ordonnés de façon hiérarchique, et où le moment de l'appropriation est aussi séparé et extérieur au processus de travail lui-même. Mais ces présupposés dépendent de certaines formes historiques de vie qui sont en dépérissement. Dans sa nouvelle doctrine du travail, Hegel conçoit une théorie plus complexe de la causalité, qui lie la téléologie et les causes efficientes dans une interaction dialectique qui n'est pas une soumission formelle nomologique ⁷⁶. Calqué sur

⁷⁴ E. Lask (1905), supra, n. 12, p. 343.

⁷⁵ M. Riedel, op. cit., supra, n. 15, pp. 16, 27.

⁷⁶ Ibid., p. 30.

le travail comme paradigme de l'activité, ce nouveau mouvement dialectique permet, malgré ses propres déficiences idéalistes, une conception différenciée du rapport entre le sujet et la nature, et il élargit en même temps l'horizon de l'intersubjectivité au-delà de l'atomisme et du mécanisme implicite de la raison pratique fichtéenne. C'est précisément la limitation de la raison par une notion statique, nomologique de l'identité, qu'il remet en cause. Hegel l'a déjà affirmé dans sa thèse d'habilitation : « La contradiction c'est le critère du vrai ; la non-contradiction, du faux ⁷⁷ ».

Douglas Moggach

⁷⁷ G. W. F. HEGEL, *Dissertatio philosophica de Orbitis Planetarum*, « Habilitationsthesen », *Werke*, Bd. II, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1970, p. 533. Les implications théoriques et politiques de cette approche seront développées ailleurs.

Politique et raison. Figures de la modernité

La première crise de la raison

Joseph-Yvon THÉRIAULT

Au milieu des ténèbres qui couvrent les temps les plus reculés de l'Antiquité, apparaît une lumière et qui ne peut s'éteindre, une vérité que l'on ne peut révoquer en doute : le monde civil est certainement l'œuvre de l'homme, et par conséquent on peut, on doit en retrouver les principes dans les modifications de son intelligence même. Qui réfléchit à la question ne pourra que s'étonner de ce que les philosophes qui ont entrepris l'étude du monde physique - que Dieu seul, qui en est l'auteur, peut connaître - aient négligé le monde civil des nations que les hommes peuvent connaître parce qu'ils l'ont fait.

G. Vico (1744)

La critique du rationalisme démocratique

[Retour à la table des matières](#)

DANS L'OUVRAGE *The Age of the Democratic Revolution*, l'historien américain Richard R. Palmer (1959) démontre comment la Révolution française n'est que l'une des manifestations (la plus aiguë peut-être) d'un phénomène plus général, la Révolution démocratique occidentale. De la révolution genevoise en 1768, en passant par la guerre d'indépendance des États-Unis, aux révoltes et aux troubles politiques en Grande-Bretagne, en Hollande ou en Belgique à la veille de 1790, la Révolution s'accroît, pour ensuite, au cours du XIXe siècle, se confronter ou se greffer à l'histoire de la contre-révolution conservatrice, à celle du libéralisme et enfin au socialisme. La période apparaît après-coup, non pas comme un moment démocratique entre

l'âge des aristocraties terriennes et celui des aristocraties d'argent, mais plutôt comme le moment effervescent d'un processus qui s'étend, comme le soulignera Tocqueville, sur plusieurs siècles. Processus qui atteint, en cette fin du XVIIIe siècle, une acuité particulière, dévoilant du même coup certaines ambiguïtés politiques du phénomène démocratique.

Dans le champ de la pensée philosophico-politique, la période présente aussi un degré d'intensité qui mettra à nu certaines apories du radicalisme démocratique naissant. On sait comment cette tradition, inaugurée par les philosophes de l'état de nature et ceux de l'école du droit naturel, ne faisait rien d'autre qu'expliquer la genèse et l'institutionnalisation du social, en appliquant en quelque sorte à celui-ci le célèbre aphorisme de Descartes : « le bon-sens est la chose du monde la mieux partagée ». C'est parce que chaque individu dans l'état de nature est doté d'une raison que la société civile pourra dorénavant être comprise comme le résultat d'un acte conscient d'entrer en société. Que ce soit pour s'assurer une « protection mutuelle » (Hobbes), pour protéger « la propriété de soi-même » (Locke), ou encore pour actualiser une « nature humaine perfectible » (Rousseau), la sociabilité apparaît comme une association fictive, résultat de la raison calculatrice. L'artificialisme moderne, ce corps social engendré par la souveraineté résidant en chaque être raisonnable (tel que démontré par l'allégorie choisie comme vignette au Leviathan de Hobbes : le corps d'un souverain formé d'une multitude de petits corps égaux) était né. C'est sur cet imaginaire (l'artificialisme) que pourra être envisagé l'espace public bourgeois, espace à la fois institué par un usage public de la raison et instituant celui-ci. Enfin, pour anticiper sur l'analyse qui suivra, c'est en critiquant, chez les philosophes de son siècle, la généralisation de cette vision constructiviste du social et de sa tentative d'application politique, que Burke pourra dire d'eux (et par conséquent de tout penseur de la démocratie) qu'ils raisonnent comme si chaque nouvelle génération, voire chaque assemblée délibérante, avait à dissoudre le lien social et à reconstruire complètement la Cité.

Disons, pour paraphraser Ernst Cassirer (1966 : 207), que l'idée exprimée ici par Burke, d'un XVIIIe siècle complètement recouvert d'une raison calculatrice, est peu conforme à la mouvance réelle des idées de l'époque. jamais, ni dans la philosophie de la connaissance, ni

dans la philosophie politique, la raison déductive, cartésienne, n'a effectivement joui d'un tel monopole. Au contraire, très tôt, s'est substituée à la vérité des principes premiers, de l'axiome mathématique caractéristique de la méthode de Descartes, une philosophie de la connaissance fondée sur la physique newtonnienne. Ce sera d'ailleurs le mérite de Kant, à la fin du siècle, de présenter une démonstration précise de l'antinomie ainsi créée (raison pratique - raison théorique).

Un déplacement similaire vers ce que Louis Dumont (1977 : 17) a appelé une démarche « substantialiste » s'est aussi réalisé dans l'ordre de la pensée plus proprement politique. On passe d'une représentation hors-le-monde et normative de la genèse et du développement de la société civile, à un modèle d'auto-institutionnalisation. À l'intérieur de ce déplacement, la fiction de l'état de nature et l'acte conscient de la raison pour en sortir sont progressivement évacués pour être remplacés par une raison agissante dans la réalité sociale elle-même (non plus une raison agissant sur la réalité sociale). La découverte de cet automatisme (l'autorégulation de la société par le bas) accompagne, à proprement parler, la naissance de la pensée libérale utilitaire. Il est dorénavant possible d'opposer la société à l'Etat et de voir dans la première une raison au travail, qui, laissée à elle-même, éventuellement, conduirait au non-Etat. C'est la démarche qu'on retrouve en genèse chez Mandeville, au début du XVIIIe siècle, dans son allégorie sur les ruches d'abeilles (les vices privés conduisent au bien public) ; c'est aussi le postulat de l'ordre naturel des physiocrates, comme celui de la main invisible chez Smith ou de l'utilité chez Bentham. Si toutes ces représentations fondent la genèse de la société civile sur une raison au travail dans l'individu, cet a priori est celui d'une raison pratique et non plus théorique.

Le libéralisme utilitaire, ou l'apriorisme de l'individu empirique, n'est donc pas une critique radicale de l'artificialisme. Comme l'a bien démontré Elie Halévy (1901), dans son ouvrage essentiel sur le libéralisme anglais, *La Formation du radicalisme philosophique*, cette tradition demeure tributaire des grands postulats des Lumières - rationalisme, individualisme, universalisme. De Hume à Bentham, la notion d'utilité comme moment explicatif de l'organisation du social, est élaborée sur l'idée que chaque individu possède une raison, que c'est celle-ci qui permet, en réponse aux besoins, d'effectuer des choix

rationnels. La société comme construit - artifice surgi de la raison - n'est donc pas contestée. Est contestée, par contre, l'idée démocratique d'une construction de la Cité comme effet d'un public informé faisant usage de sa raison (l'espace public bourgeois tel que l'a théorisé Habermas). L'artificialisme libéral postule un automatisme, une raison inconsciente (main invisible) ou encore une raison complètement soumise au monde sensible (utilitaire). Sous cet aspect, il est juste d'affirmer que le libéralisme utilitaire conduit à ce que Habermas (1978) a appréhendé comme « dépolitisation progressive de la sphère publique bourgeoise ». Il ne faut toutefois pas, à notre avis, assimiler ce libéralisme empirique à l'ensemble de la sphère publique bourgeoise, ou même à l'ensemble du libéralisme. Revenons toutefois à notre propos, soit la raison des Lumières et l'artificialisme démocratique.

Ainsi, malgré le déplacement matérialiste de la pensée bourgeoise, il faudra attendre la réaction conservatrice à la pensée des Lumières et à la Révolution démocratique, pour assister, pour la première fois, à une remise en question radicale du principe de la raison la sustentant : le constructivisme. Ce n'est que dans la critique contre « l'esprit mécanique » du siècle, que sera clarifiée, pour un bref moment, l'antinomie entre la société perçue comme résultat de l'action (consciente ou non) d'individus égaux, parce que dotés d'une raison, et une pensée qui refusera toute antériorité à l'individu au nom de la primauté de la vie organique ou du social comme histoire. Si la pensée réactionnaire, qui se déploie à partir de la fin du XVIII^e siècle, clarifie cette antinomie, c'est bien par défaut. Car, ce qu'elle s'évertuera avant tout à démontrer, c'est l'inconsistance de toute représentation ou action fondée sur une conception constructiviste ou artificialiste. C'est en prétendant critiquer le rationalisme ambiant que l'on découvrira les profondeurs inexprimables du social, les longues pulsations de l'histoire qui font de la société, non une maison qu'on construit, mais une structure qui nous habite. Dans les mots de Herder (1964 : 237) : « Homme tu ne fus jamais, presque contre ta volonté, qu'un instrument aveugle ».

Mais, et c'est là à proprement parler notre propos, la réaction conservatrice apparaît, à travers son exagération même, comme la première formulation d'une critique du rationalisme qui ne cesse de-

puis lors de hanter la pensée politique. Nous voulons dire que cette pensée (la pensée conservatrice) pose de vraies questions au radicalisme politique. Vraies, selon une acception, comme on le verra, tout à fait burkienne du terme, c'est-à-dire des questions qui demeurent vivantes malgré l'épreuve du temps. C'est ici qu'il nous semble d'ailleurs possible de déceler les premières formulations d'une réponse, autre que l'artificialisme ou le positivisme, au constat, posé par Vico dans la Science nouvelle (cf. exergue), selon lequel la réalité sociale est accessible, parce que résultat de l'action humaine. À l'affirmation d'une histoire manipulable dans son entièreté par la raison, parce que créée ou traversée par cette même raison, allait s'opposer l'idée d'une histoire complexe, à manipuler avec précaution, parce qu'essentiellement accessible à l'entendement à travers une compréhension subjective. Nous nous proposons d'entrer dans ces questions par l'étude de deux oeuvres à l'orée de la première crise de la raison: Une autre philosophie de l'histoire, de Johann Gottfried Herder, écrite en 1774, et Réflexions sur la révolution française, d'Edmund Burke, écrite en 1790.

Vers une philosophie de la vie

[Retour à la table des matières](#)

La critique formulée par Herder à l'endroit de la philosophie des Lumières est particulièrement intéressante, ne serait-ce que par le fait qu'elle fut élaborée un peu à l'écart de la tourmente politique qui marqua la Révolution française. En effet, si l'on peut associer l'œuvre de Herder, par ses fondements philosophiques, aux grands maîtres de la réaction conservatrice qui le suivront et qu'il influencera (Burke, Bonald, de Maistre), on ne peut que l'isoler de leurs « préjugés réactionnaires [ni] leur haine de l'égalité et de la fraternité » (Berlin, 1976 : 165). De même, s'il est à la source d'une conception organiciste du monde qui marquera profondément le romantisme allemand (Môser, Müller) et l'école du droit historique (Savigny), il se distingue souvent de ses « successeurs » par ses convictions populistes et démocratiques (Barnard, 1965 :154).

Rédigée en période préromantique (*Sturm und Drang*), Une autre philosophie de l'histoire est tout de même, malgré ou peut-être à cause de son populisme démocratique, une virulente critique contre, dira Herder, la « pensée artificielle de notre siècle » (p. 255), « le caractère mécanique qui constitue notre esprit si moderne » (p. 243). L'artificialisme auquel il accole le sens sociologique de cosmopolitisme sera attaqué au nom du *Volk* et de la nostalgie d'un monde organique, nostalgie qu'il définira ailleurs comme « le plus noble de tous les sentiments » (cité par Barnard, 1965 : 198).

En fait, Herder attaque les Lumières et l'abstraction rationaliste (qu'il perçoit comme une seule et même chose) sur plusieurs fronts. C'est contre « l'idéologie du progrès » et la philosophie de l'histoire cumulative qui en découle, qu'il construit cette critique et propose sa propre conception de l'histoire. L'Europe et son dédain des autres peuples et cultures, comme sa prétention d'être l'aboutissement de l'expérience de développement de l'ensemble des communautés historiques, sont pris à partie. Lorsque « nous voulons être tout à la fois des Orientaux, des Grecs, des Romains, nous sommes assurés de n'être rien » (Herder, 1964 : 293). Enfin, ajoute-t-il, quelle est cette conception de l'histoire, célébrée par l'époque, et où les autres cultures n'ont d'intérêt qu'en autant qu'elles sont les germes de la nôtre ? « Le sel de la terre entière, précise-t-il, devient un tas de fumier sur lequel nous cherchons des grains et poussons nos cocoricos! Philosophie du siècle ! » (p. 295).

Chaque culture, chaque communauté culturelle, est un Volk, une individualité historique « naturelle » encastrée dans une langue. Chacune de ces individualités représente l'épanouissement d'un fragment de l'humanité, le déploiement de l'esprit, de l'âme d'un peuple. À l'a priori individualiste des théoriciens de l'état de nature, Herder oppose la notion de Kräfte, véritable réalité matricielle, « vivante et organique », dans laquelle chaque peuple puise et construit sa propre spécificité. Le pluralisme de Herder est fondé sur cette reconnaissance du particularisme culturel, et s'applique tout aussi bien au plan du groupe culturel qu'à celui des civilisations. Les grandes civilisations sont ainsi des individualités qui ont une « histoire naturelle », un cycle de jeunesse, de maturité et de déclin. Comme elles participent au développement d'un esprit, d'une âme différente, il y a « incommunicabilité » entre

elles. Même à l'intérieur de chaque histoire de civilisation (la civilisation chrétienne occidentale, par exemple), chaque épanouissement successif n'est ni comparable, ni inscrit dans une même trame du progrès, mais est Fortgang, c'est-à-dire « continuité », « égale nécessité », « fragment de vie ». L'histoire n'est donc pas un « perfectionnement, au sens scolaire borné du mot » (p. 291), elle est plutôt une construction, un approfondissement de sa personnalité culturelle.

On comprend pourquoi Herder, à juste titre, est considéré comme le père du relativisme culturel. Il ne peut y avoir chez lui de peuple élu (*Favorivolk*), de communauté appelée à réaliser l'universel. Sa théorie de la spécificité de chaque groupe culturel le conduit à proposer une lecture essentiellement immanente de leur réalité. « C'est une stupidité, précise-t-il, de détacher une seule vertu égyptienne de ce pays de ce temps [...] et de la mesurer selon le critère d'une autre époque [...] ». C'est pourquoi il dénonce aussi avec véhémence le colonialisme naissant comme action rapace découlant de cette philosophie de l'histoire cumulative et de l'esprit de commerce: « trois continents dévastés et policés par nous, et nous par eux dépeuplés, émasculés, plongés dans l'opulence, l'exploitation honteuse de l'humanité et la mort ; voilà qui est s'enrichir et trouver son bonheur dans le commerce » (p. 281).

« L'incommensurabilité » des cultures n'interdit pas à Herder de partager avec le siècle qu'il condamne une croyance en un certain universalisme. Les multiples matrices de vie (*Kräfte*) fondent une pluralité de peuples (*Volk*), chacun étant appelé à participer par son originalité à l'accomplissement de la *Humanität*. Cette notion n'a toutefois pas, dans cette « autre philosophie de l'histoire », le sens d'un progrès ou d'une « ruse de l'histoire » devant amener les peuples vers la félicité. Son universalisme fait plutôt appel à une participation de tous les « fragments de vie » à l'édification de cette véritable toile qu'est l'histoire. La *Humanität* demeure pour lui une énigme que seul un siècle prétentieux a cru pouvoir définir, une référence à un plan divin auquel on participe avant tout en respectant son originalité et sa différence.

La critique de la façon « mécanique » de penser et d'être du siècle peut donc être perçue comme un avertissement des dangers d'un oubli du caractère « naturel », « organique » de la sociabilité ; la première formulation d'une dénonciation du processus de dévitalisation qui

guette l'Europe, et qui explique l'arrogance de ses philosophies de l'histoire et de son attitude envers les autres peuples et cultures. Une intuition magistralement confirmée, plus d'un siècle plus tard, par Karl Polanyi (1980) dans la Grande Transformation où, s'appuyant sur l'expérience historique du XIXe siècle européen, il démontrera les conséquences de l'absurde hypothèse d'avoir voulu construire un monde en éliminant toute dimension communautaire.

Par-delà le caractère « naturaliste » et moyenâgeux de l'analogie organiciste et donc de la réponse de Herder, celui-ci propose, face à l'individualisme des théoriciens de l'état de nature, une vision essentiellement « culturelle » de l'être humain. C'est dans l'association avec l'autre, c'est par l'accès à une culture, qu'on est. Isaac Berlin (1976) parlera à cet effet d'une véritable théorie expressionniste dans l'oeuvre de Herder. L'activité des hommes est partie intégrante « d'un procès vivant de communication ». C'est pourquoi la langue est au centre de son questionnement : elle est l'outil qui exprime le mieux « l'expérience collective du groupe », qui sait le mieux dire « le génie particulier du peuple » (le *Volkgeist*). Parce que le monde social est une réalité communicationnelle, avant d'être une activité de travail sur les objets, c'est l'artiste qui arrive, mieux que quiconque, à habiter ce lieu. Herder inaugure ainsi une vision de l'artiste, reprise immédiatement par les romantiques, comme celui qui, le plus facilement, exprime « la totalité de la personnalité sociale » (Barnard, 1965 : 204).

À l'a priori individualiste, Herder oppose donc l'a priori organique du *Volk*, lui-même résultat du déploiement d'une certaine symbiose de ces formes matricielles, mais dans le domaine de la vie, de l'empirie, que sont les *Kräfte*. Ce sont ces dernières réalités qui sont les véritables monades de l'expérience historique. L'individu apparaît alors comme un être que l'on doit conduire, amener à la culture. C'est la notion de *Bildung* qui exprime ce processus d'interaction par lequel l'individu est conduit à faire partie d'une communauté culturelle. Ce n'est qu'à travers cette construction, ce procès d'intériorisation d'une culture, ce passage à l'appartenance à une communauté concrète, que l'individu se réalise. Ainsi, avant Fichte et son Discours à la nation allemande, verra-t-il dans l'éducation la source de la réforme destinée à combattre en Allemagne les influences délétères du rationalisme français.

Cette conception « holiste » du monde social lui permettra aussi de s'opposer à l'État de droit, tout comme à la notion du contrat social : notion constructiviste où la communauté politique naît de l'union des raisons individuelles. Cette dernière réalité lui apparaît à la fois « non naturelle et irréaliste, un simple concept... sur papier » (cité par Barnard, 1965 : 99). Il préférera au contraire l'État ethnique, l'État culturel (Kulturstaat), sorte de « gouvernement naturel », véritable instrument au service du seul lieu de cohésion effective du lien social : le peuple. La nature a créé des nations, non des États : « Ce que la nature a séparé par la langue, les coutumes, le caractère, que l'homme par la chimie ne les réunisse pas » (cité par Berlin, 1976 : 159). À la théorie mécanique du politique que propose son siècle, Herder répond en introduisant, ou plutôt en réintroduisant, une vision organique de l'univers social.

On peut alors comprendre son adhésion particulière à la démocratie. Celle-ci n'est pas la démocratie née de la délibération ; elle est avant tout ce procès de construction d'une personnalité culturelle (Bildung), la réalisation d'une véritable unité organique où l'individu et sa communauté sont en parfaite harmonie. L'« autre philosophie de l'histoire » et sa critique du rationalisme démocratique aboutissent donc à l'image d'une société sans division sociale, sans hiérarchie, sans nécessité, ni du politique, ni de l'État.

Vers une philosophie de l'histoire

[Retour à la table des matières](#)

La réaction de Herder aux Lumières, qui se fait au nom d'un populisme et d'un pluralisme culturel, peut facilement être imputée au « retard historique » allemand (région, comme on le sait, tardivement touchée par la révolution bourgeoise). Il en est tout autrement de Edmund Burke, même si, avec Herder, il doit être considéré comme l'un des grands inspirateurs de la réaction au rationalisme du XVIIIe siècle. En effet, il parle à partir du pays le plus inséré dans la modernité : l'Angleterre. Homme politique associé au parti Whig, « libéral », il est en-

gagé dans, et réfléchit sur les événements les plus marquants de cette modernité. Même son style, dépouillé, direct, parfois fanatique, réussit à le distinguer des formulations encore toutes moyenâgeuses d'un Herder. Pourtant, c'est ce libéral anglais, défenseur au parlement britannique de la Révolution américaine et de « la juste cause du peuple irlandais », qui deviendra le maître-penseur de la pensée conservatrice du début du XIXe siècle.

Cette postérité, comme on le verra, Burke lui non plus ne la mérite pas complètement. Les fondements philosophiques de son conservatisme sont beaucoup plus subtils que le « théologisme » conservateur d'un de Maistre ou d'un Bonald, par exemple - ses prétendus disciples français. Cette réputation n'est, cependant, pas sans fondement : Burke la doit en outre à sa virulente réaction à la Révolution française dans son pamphlet de 1790, *Réflexions sur la révolution française*. C'est ce livre qui fera de lui le héraut de tous les chantres anti-révolutionnaires en plein désarroi face à la contagion des idées de 1789. C'est là, dix-huit mois après la prise de la Bastille, avant 1791, longtemps avant la catastrophe jacobine de 1793, que, le premier, il apparaît comme un visionnaire et qu'il fournit un canevas philosophique à la réaction intellectuelle.

En effet, alors que ses amis libéraux voient dans les « événements » de Paris une formidable avancée de la liberté, il y verra, lui, une « monstrueuse tragi-comédie ». Il annonce alors que les « comités de recherche », ancêtres des comités de Salut public, loin d'être les géniteurs de nouvelles libertés, « éteignent les dernières étincelles de liberté en France, et conduisent à l'installation de la plus meurtrière et arbitraire tyrannie qu'une nation ait jamais connue » (Burke, 1983: 330). Non seulement identifie-t-il clairement la cause de cette « tragi-comédie » dans la raison des philosophes, le « système géométrique des révolutionnaires », « l'esprit métaphysique au pouvoir en France » ; « mais encore, prophétisera-t-il, en détruisant la trame hiérarchique du social on laisse l'assemblée politique être à la merci de celui qui saura commander le seul pouvoir qui subsistera, l'armée. »

Le grand ennemi de Burke, c'est directement l'artificialisme démocratique que fait naître le rationalisme et auquel il oppose l'a priori du lien social. C'est, dira-t-il, « le grand malheur de notre époque que

chaque chose soit soumise à la discussion, comme si la Constitution de notre pays devait continuellement être source de discorde et non de bien-être » (p. 188). La démocratie des philosophes lui apparaît « cette chose la plus honteuse du monde »; tout comme il se dit incapable, en parlant des législateurs français, « de comprendre comment des hommes peuvent en arriver à ce point de présomption, de ne plus considérer leur pays que comme une carte blanche, sur quoi ils sont libres de griffonner ce qu'il leur plaît » (p. 266).

La Révolution française est donc le fruit de « législateurs métaphysiques et alchimistes » (p. 300) qui ont appréhendé la chose sociale comme un problème « arithmétique ». « Il est remarquable », ajoutera-t-il en se référant au système électoral de la Constituante, « que dans une aussi grande réalisation humaine aucune référence ne peut être trouvée à des considérations morales ou politiques, rien qui se rapporte à des préoccupations, des actions, des passions, des intérêts humains, *Hominem non sapient* » (p. 297). L'oubli du lien social, l'apriorisme individualiste, est porteur selon lui « d'un chaos a-social, incivil et incohérent » (cité par Nisbet, 1984: 84). Rien de solide ne peut naître d'une nation engendrée par la fiction du Contrat social, car « aucun homme ne fut jamais lié par un sentiment de fierté, d'appartenance ou de véritable affection à la description d'une unité de mesure » (Burke, 1983 : 315).

La critique qu'il fait des insuffisances de la raison des philosophes, lorsqu'elle s'adresse aux droits de l'homme, suit le même cheminement. L'Homme n'a pas de droits, parce qu'il (l'Homme) n'existe pas. Burke connaît des Français, des Allemands, des Anglais, mais pas l'Homme. Il ne reconnaît pas de « droits naturels » parce qu'il ne connaît que des « êtres sociaux » (social civil man). La société est la source réelle « de la richesse, de la connaissance et de la moralité » (cité par Freeman, 1980: 59). Anticipant ainsi la critique que fera Marx des droits de l'homme dans la Question juive, il poursuivra: l'homme étant un « animal grégaire » (Burke, 1983 :17), les « vrais droits » sont ceux que son appartenance à une communauté historique concrète lui octroie. Ils sont essentiellement établis par « convention » et ne sont rien d'autre que les droits (et les devoirs par ailleurs) de profiter des avantages que procure cette inscription particulière dans une société civile. À l'abstraction des droits de l'homme, à ces « droits

imaginaires », Burke oppose donc un droit d'appartenance, un droit d'accès à une portion équitable de ce que la société, cet « arrangement subtil » créé pour le bien-être et l'utilité des hommes, a historiquement permis.

On pénètre ici dans le particularisme du libéralisme de Burke; un libéralisme, comme on le voit, qui ne peut lire dans l'individualisme du droit naturel moderne aucun élément limitatif du pouvoir. À vrai dire, Burke, même s'il peut reconnaître à certaines occasions une vérité théorique aux droits de l'homme, ne peut concevoir comment ils pourraient être utilisés pour freiner les éventuelles tentatives d'empiètement du pouvoir politique démocratique sur la « liberté pratique » (cf. Burke, 1963: 418, 419). « La liberté, quand les hommes agissent en corps, c'est le pouvoir » (1983 : 91). Ici réside par ailleurs l'effroi ressenti par Burke devant la démocratie de l'Assemblée nationale, un corps politique réuni avec l'objectif illimité de créer le bonheur. C'est pourquoi, d'ailleurs, il applaudira les révolutions anglaise et américaine comme des luttes s'inscrivant dans un « esprit de continuité » visant à préserver des libertés (p. 115) et non, comme la Révolution française, à la fonder. Une distinction entre les deux révolutions (l'une politique, l'autre sociale) qui, de Arendt (1967) à Habermas (1975), sera par la suite maintes fois reprise.

Là réside aussi le passage du libéralisme au conservatisme et l'emprunt, par Burke, pour effectuer ce passage, d'une conception éminemment moderne du social historique. Comme l'a bien démontré Leo Strauss (1986 : 254), qui s'y connaît en conservatisme, Burke ne réussit pas, après avoir démontré l'inexistence chez les philosophes de l'état de nature, d'un étalon transcendant à l'action politique, à en établir un lui-même. Il n'effectue pas le retour, souhaité par Strauss, à une conception pré-moderne (pour ne pas dire grecque) du droit naturel. Il ne succombe pas non plus, comme plusieurs de ses disciples le feront au début du siècle suivant (cf. Bénichou, 1977), au retour à une lecture théologique de l'histoire humaine. Non, les vrais fondements de la liberté sont définis chez lui par la « prescription », véritable méthode pour arriver à quelque chose qui soit plus près d'une authentique « nature humaine » que ce qui peut sortir du raisonnement d'un individu ou même d'une génération. L'argument qu'il oppose au rationalisme des Lumières, à la vérité une et simple des révolutionnaires

français, est la complexité du social. Les bornes du pouvoir politique ne sont rien d'autre que celles développées par la sagesse du temps, par une « liberté pratique » advenue historiquement.

Arrêtons-nous quelques instants à cette conception d'une histoire en continuel devenir, tout en étant, pour Burke, le lieu limitatif des excès démocratiques. « La nature humaine, nous dit-il, est complexe, embrouillée, les fins de la société sont de la plus grande complexité possible, en conséquence, aucun aménagement simple du pouvoir, aucune direction gouvernementale simple ne sauraient convenir à la nature de l'homme, soit à la qualité de ses affaires » (Burke, 1983 : 152,153). Avec une telle perception, comment agir dans les affaires humaines ? Comment tenir compte de cette réalité sociale, qui, si elle est un contrat ne l'est pas dans le sens de l'apriorisme, et n'est pas une « association » qui réponde aux simples lois de la logique ? Elle est une « association (*partnership*) en tout art » (p. 194). Et, de poursuivre, « comme les fins d'une telle association ne peuvent être obtenues en quelques générations, elle devient une association (*Partnership*) non seulement entre les vivants, mais entre ceux qui vivent, ceux qui sont morts et les générations à naître » (pp. 154, 155). Nous ne pouvons donc nous conduire dans les affaires humaines comme si nous étions les maîtres absolus. Nous sommes les « possédants temporaires », les gestionnaires d'un bien reçu en héritage et auquel nous sommes redevables à nos descendants. « Nous avons, dira-t-il dans l'Appel des Nouveaux Whigs aux anciens, des obligations envers l'humanité en général qui ne résultent d'aucun pacte volontaire spécial » (cité par Chevallier, 1984: 249).

Mais ces obligations ne nous sont connues, avons-nous dit, que par la « prescription ». Par ceci, il ne faut pas comprendre la simple réhabilitation des « préjugés », qu'il oppose rageusement aux Lumières, et auxquels il attribue la fonction d'habiller la « raison nue » d'un motif qui la met en action. Plus que de simples « préjugés », les « prescriptions » deviennent de véritables lois de l'histoire; des « jugements de la race humaine » (Burke, 1983 - 175), construits avec bien plus « d'intelligence qu'une seule génération peut fournir » (p. 282). Le patrimoine de l'humanité, qu'il n'hésite pas, dans une véritable intuition phénoménologique pourrait-on dire, à comparer à la création artistique, lui apparaît infiniment plus riche et valable que n'importe quelle

spéculation théorique. Burke veut qu'on reconnaisse une présomption en faveur de tout ce qui est continuité, car le résultat de l'histoire est un « arrangement subtil », condensation des actions des plus brillantes facultés humaines, déjà testé par l'expérience des générations.

Voilà le véritable sens du conservatisme de Burke. Non pas un retour au passé, mais un appel à la modération dans la construction de la cité. Il insiste sur les limites d'une conception de l'histoire comme création de la raison, pour reconnaître notre inscription dans une histoire qui, comme « patrimoine de l'humanité », doit servir d'étalon, de bornes à la raison spéculative. S'incorporer au social, partager le sens de son époque est, selon Mannheim (1971 : 133-222), l'apport essentiel de la philosophie conservatrice (ce qu'il faut distinguer du traditionalisme) dont Burke, comme Herder par ailleurs, est l'un des plus éloquents inspirateurs. Mais aussi, l'idée de la « continuité », du simple passage des générations dans une histoire que nous devons maintenir mais qui nous dépasse, annonce, à l'encontre du constructivisme démocratique, les premières formulations d'une science de l'histoire où les déterministes historiques apparaissent plus saillants que les acteurs sociaux.

La victoire des conservateurs ou l'abandon du politique

[Retour à la table des matières](#)

Il est impossible de donner une conclusion à deux lectures aussi brèves et sporadiques. Néanmoins, ce regard furtif sur quelques dimensions de la pensée « réactive » aux Lumières (la première crise de la raison comme critique du rationalisme démocratique), au moment même où elle prend forme, a plus d'un intérêt. Il permet d'abord de bien camper certaines antinomies avant que le XIXe siècle ne les recouvre d'une « pseudo-solution ». Il permet aussi d'interroger, à la lumière de cette réaction, les crises contemporaines de la raison politique. En fait, les germes d'une « autre philosophie » proposée par Herder et Burke ont subi une étonnante aventure. D'une part, on peut dire

que la pensée politique du XIXe Siècle adhéra, à de rares exceptions près, à leur critique de l'artificialisme démocratique. Elle rejeta toutefois, presque aussi unanimement, leur amorce de conception herméneutique du monde (l'Art est la nature de l'homme - Burke). C'est sur cette victoire et sur cette défaite des premières formulations de la crise de la raison que nous aimerions conclure.

On connaît sur le XIXe siècle la thèse classique de Robert Nisbet dans la Tradition sociologique (1984), selon laquelle la pensée sociologique, qui fut le grand discours par lequel on crut mettre fin aux spéculations oiseuses des philosophes, doit essentiellement ses « concepts élémentaires » à la réaction conservatrice aux Lumières. La grande fresque historique de la pensée politique occidentale, dressée dans *Politics and Vision* par Sheldon S. Wolin (1960), abonde aussi dans cette direction, lorsqu'il définit intellectuellement le XIXe Siècle comme généralisation d'une « impulsion anti-politique ». Bref, la victoire des conservateurs est présente au cours du siècle à travers une « anthropologie pessimiste du sujet » (Stame, 1984: 8), anthropologie qui recouvre l'ensemble du continuum de la pensée politique (à l'exception minoritaire des anarchistes).

C'est l'abandon, comme le rappelle souvent Habermas (1985: 300, 301), de « la part de la conscience bourgeoise dominante [...] des valeurs universelles issues du droit naturel ou de l'éthique formaliste », pour se diriger vers un « certain cynisme ». Toute la conception du rationalisme démocratique, comme ses restes présents dans l'utilitarisme de Bentham, nous dit Schumpeter (1984: 329) (lui-même par ailleurs digne représentant de cette pensée bourgeoise désabusée, « cynique » pour employer l'expression de Habermas), a subi, au cours du siècle, « une action corrosive et il serait difficile de rencontrer de nos jours un spécialiste des sciences sociales qui soit disposé à dire un mot en leur faveur ». Si dans la pensée libérale du siècle, l'individu comme sujet du monde demeure, il le sera dorénavant malgré lui, comme automate d'un système qui produit une rationalité d'ensemble malgré l'inconscience des acteurs. La victoire des conservateurs sur la pensée libérale ne se trouve donc pas dans l'évacuation de la rationalité, mais plutôt dans l'évacuation du sujet empirique au nom du système économique (le marché), ou du système politique (la démocratie comme simple méthode rationnelle de choix des élites).

La victoire des « conservateurs » est encore plus évidente dans le « sociologisme » et « l'historicisme », qui meubleront toute la pensée politique du XIXe siècle. C'est bien là que, au nom des « faits sociaux », est dénoncée l'illusion des conceptions artificialistes du monde. Durkheim (1926) rejette les théories du Contrat social dans un jugement sec : « sans rapport avec les faits », clame-t-il. Marx analyse la réaction thermidorienne à l'aventure de 1793 comme la revanche de la société civile bourgeoise, la revanche des intérêts contre la fiction de l'homme abstrait, contre « la démocratie spiritualiste » des jacobins (Marx, 1972 : 148). C'est d'ailleurs à Auguste Comte que revient le mérite d'avoir introduit et légitimé la pensée réactionnaire aux Lumières, comme le programme intellectuel du siècle. « Le tout est supérieur à la partie » ne cesse-t-il de répéter en fustigeant l'individualisme subjectif. Et, sur cette idée, il proposera de réorganiser le siècle contre la période « métaphysique » (le XVIIIe siècle) qui vient de s'achever (cf. Bénichou, 1977 : 261ss). L'Homme et sa volonté, bref l'acteur social constructeur de la cité, celui que Burke n'avait jamais rencontré, disparaît devant les pesanteurs de la communauté, de la société, de l'histoire. Ces dernières réalités, bien que matérielles, ne sont pas modifiables directement par l'acteur historique, parce qu'intégrée dans un procès de la raison qui les dépasse.

La première crise de la raison « trouvera » donc sa solution « temporaire » dans la découverte d'une autre raison. Une raison plus profonde que la raison déductive et sa prétention de construire le monde, une raison issue d'une lecture positive du social, où nous devenons un simple rouage de l'organisme, ou encore, une raison enfouie dans les lois de l'histoire qui structurent l'action humaine. Malgré leur différence par ailleurs, les deux grands phénomènes totalitaires du XXe siècle, le nazisme et le communisme soviétique, en se réclamant l'un d'une « philosophie de la vie », l'autre « d'une philosophie de l'histoire », peuvent être rattachés intellectuellement à cette lecture.

Ironiquement, alors que la première crise de la raison s'était amorcée, autant chez Herder que chez Burke, comme un appel à la modération contre les « prétentions » de la philosophie artificialiste des lumières, et contre la « carte blanche » que les démiurges français s'étaient octroyé dans la création de la Cité au moment de la Révolu-

tion, voilà que cette crise accouche d'une conception du monde où « le politique », le tâtonnement dans l'édification du monde social, est à jamais exclu. C'est bien parce que le XIXe siècle, malgré son « anthropologie pessimiste », ne rejeta pas l'histoire comme « progrès », comme l'y avait incité Herder, qu'il put à la fois exclure l'Homme comme sujet et néanmoins penser que, par une « ruse de l'histoire », son émancipation se réaliserait. C'est pourquoi aussi il ne retiendra de la critique du rationalisme démocratique que cette découverte des pesanteurs de l'histoire et du social.

Ce qu'on éliminait de cette première réponse aux Lumières, c'est l'énigme du social. Herder inscrivait sa démarche à l'intérieur d'une *Humanität* qu'il désespérait de définir. Burke croyait que les fins de la société sont infiniment plus complexes que celles imaginée ; par la totalité des philosophes. Il n'y aurait pas d'autres moyens pour comprendre le monde que celui de s'y inscrire, de déchiffrer le présent à partir du passé, de percevoir le sens en s'y insérant. Et, encore là, cette inscription dans une réalité plurielle ne nous permet de voir qu'un « fragment de vie ». Si le social est histoire, nous sommes néanmoins condamnés à un certain aveuglement dans l'avènement de cette histoire.

Cette autre lecture de la première crise de la raison, au lieu de conduire à l'anti-démocratie de Burke ou à la démocratie organique de Herder, nous aurait obligé, au contraire, à reconnaître la pluralité des possibles et la nécessité de l'aménagement d'un espace pour leur discussion. Car c'est bien l'oubli du politique qui avait conduit le rationalisme démocratique à la catastrophe jacobine ; l'idée d'une volonté générale accessible par la raison étant en effet difficilement compatible avec les aléas de l'histoire et leur prise en compte dans les affaires de la Cité. Ce message de modération, comme cette reconnaissance du politique, le XIXe siècle, tout imbu de sa supériorité et de sa croyance dans le progrès, ne pourra l'entendre. Il faudra les réactions aux dérives totalitaires du XXe siècle pour qu'il résonne à nouveau. Mais déjà nous sommes ici... dans une deuxième crise de la raison....

Joseph-Yvon Thériault

BIBLIOGRAPHIE

ARENDDT, Hannah, 1967, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard.

BARNARD, Frederick M., 1965, *Herder's Social and Political Thought, From Enlightenment to Nationalism*, Oxford, Clarendon Press.

BÉNICHOU, Paul, 1977, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard.

BERLIN, Isaac, 1976, *Vico and Herder : Two Studies in the History of Ideas*, London, The Hogarth Press.

BURKE, Edmund, 1963, *Selected Writings and Speeches*, Ed. P. J. Stanlis, Chicago, Gateway.

_____, 1983, *Reflections on the Revolution in France*, Introduction by Connor Gruise O'Brien, London, Penguin. [C'est nous qui traduisons. J.Y.T.]

CASSIRER, Ernst, 1966, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard.

CHEVALLIER, Jean-Jacques, 1984, *Histoire de la pensée politique. Tome 3, La Grande Transition : 1789-1949*, Paris, Payot.

DUMONT, Louis, 1977, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.

DURKHEIM, Émile, 1926, *De la Division du travail social*, 8e éd., Paris, P.U.F. [Texte disponible dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

DROZ, Jacques, 1966, *Le Romantisme allemand et l'État*, Paris, Payot.

HABERMAS, Jürgen, 1975, *Théorie et pratique*, Paris, Payot.

_____, 1978, *L'Espace public*, Paris, Payot.

_____, 1985, *Après Marx*, Paris, Fayard.

HALÉVY, Élie, 1901, *La Formation du radicalisme philosophique*, trois volumes, Paris, Félix Alcan éditeur. [Texte en préparation dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

HERDER, Johann Gottfried, 1964, *Une autre philosophie de l'histoire (1774)*, Paris, Aubier.

FREEMAN, Michael, 1980, *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism*, Oxford, Basil Blackwell.

MANNHEIM, Karl, 1971, « Conservative Thought », *From Karl Mannheim*, Ed. K. H. Wolf, New York, Oxford University Press.

MARX, Karl, 1972, *La Sainte Famille*, Paris, Éd. sociales. [Texte disponible dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

NISBET, Robert A., 1962, *Community and Power*, New York, Galaxy Book.

_____, 1984, *La Tradition sociologique*, Paris, P.U.F.

PALIVIER, Richard R., 1959, *The Age of Democratic Revolution*, Princeton, Princeton University Press.

POLANYI, Karl, 1980, *La Grande Transformation, aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard.

SCHUMPETER, Joseph, 1984, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot. [Texte disponible dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

SHALIN, Dimitri N., 1986, « Romanticism and the Rise of Sociological Hermeneutics », *Social Research*, vol. 53, #1, pp. 77-123.

STAME, Frederico, 1984, « The Crisis of the Left and the New Social Identities », *Telos*, 60 : 3-14.

STRAUSS, Leo, 1986, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion.

VICO, Giambattista, 1986, *La Science nouvelle* (1744), Paris, Nagel.

WOLIN, Sheldon S., 1960, *Politics and Vision*, Boston, Little, Brown and Company.

Politique et raison. Figures de la modernité

La deuxième crise de la raison et la critique du socialisme

Roberto Miguelez

[Retour à la table des matières](#)

LES VICISSITUDES DE LA RAISON ne commencent pas avec la raison elle-même : rien dans le fonctionnement de l'esprit ne permet de croire à une dialectique intrinsèque de crises. Elles ne commencent pas non plus avec la réflexion de la raison sur ses propres modalités de fonctionnement ou d'opération. Pourtant, ces vicissitudes sont préparées dès que cette auto-réflexion saisit la raison comme pouvoir -, pouvoir de construire l'intelligibilité du monde. Car, dès lors, la voie est ouverte pour assigner à la raison un autre pouvoir, autrement plus exaltant mais plus menaçant aussi : le pouvoir de construire un monde plus raisonnable.

Tout le transcendantalisme rationaliste philosophique depuis le moment inaugural dont Kant est, à proprement parler, l'auteur, n'est que la reconnaissance par la raison de son pouvoir de construction de l'intelligibilité du monde, processus d'auto-réflexion de la raison sur ce pouvoir. Pour la première fois, la raison n'est pas seulement exercée, mais, par un mouvement sur elle-même, elle pense son exercice et découvre que les propriétés du monde ne peuvent être saisies si ce n'est comme des propriétés pour une raison, et la raison elle-même, comme pouvoir configuratif des qualités du monde, de son intelligibilité. Cette auto-réflexion de la raison et la découverte qu'elle fait de ce

pouvoir, ne permettent pourtant pas encore de penser rien qui puisse apparaître comme une dialectique intrinsèque de crises : l'admission de l'impuissance de la raison à franchir les limites du monde phénoménal, par exemple, préserve de tribulations plutôt qu'elle n'y implique. Il faut attendre que la raison, à la suite de ce transcendantalisme purement gnoséologique, mais dans son sillage, pense son pouvoir de construction de l'intelligibilité du monde comme possibilité de construction d'un monde, comme pouvoir pratique et non plus seulement gnoséologique. Ou, plus exactement, non seulement comme pouvoir de donner un sens aux choses du monde, mais aussi comme pouvoir de donner des choses au monde, de changer le monde des choses suivant ses principes, les principes de la raison, et ses connaissances, les connaissances rationnelles. Lorsque le transcendantalisme a fait du sujet connaissant un sujet actif, producteur de déterminations cognitives, il préparait la voie à la conception du sujet comme sujet autrement actif, producteur d'objets et non seulement d'objectivités. L'instrumentalisation de la science de la nature réalise cette possibilité inhérente au transcendantalisme rationaliste, la mathématisation de la science de la nature étant la condition formelle de cette instrumentalisation.

D'une certaine manière, la science redouble le cheminement de la raison. Elle commence par s'exercer sur les objets du monde naturel pris dans sa pure donation. À ce moment-là, elle n'est presque pas science. C'est lorsqu'elle projette les propriétés formelles du sujet connaissant - attribution de formes, mathématisation - qu'elle peut concevoir le monde comme un monde rationnellement maîtrisable. Et ce n'est, enfin, que lorsque le monde est conçu comme raison à l'oeuvre que l'idée d'une oeuvre mondaine de la raison devient possible.

Mais, rien encore dans cette idée d'une raison à l'oeuvre ne peut laisser croire à une dialectique intrinsèque de crises. Il faut davantage : il faut que le monde construit par la raison s'avère un monde irrationnel. Les vicissitudes de la raison ne commencent que lorsque la raison croit découvrir que le monde qu'elle pense avoir construit n'est pas raisonnable ⁷⁸. Il faut qu'un sentiment de détresse s'installe

⁷⁸ Nous utilisons ici les termes « rationnel » et « raisonnable » de façon interchangeable. Certes, on peut nous reprocher que le rationnel n'est pas toujours

lorsque la raison fait l'expérience d'un monde en détresse. Tout le paradoxe est là : dans le constat d'une raison qui, exerçant son pouvoir de construction d'un monde plus raisonnable sur la foi de son pouvoir de construction de l'intelligibilité du monde, se retrouve avec un monde qui n'a rien de raisonnable. Les crises de la raison ne sont donc pas tout simplement les crises du rationalisme mais, exactement, d'un rationalisme devenu pratique et constatant, dans l'œuvre mondaine de la raison, la détresse d'un monde construit comme monde plus raisonnable. Les crises de la raison naissent donc du décalage entre ses prétentions pratiques et ses œuvres.

Mais qu'est-ce que l'œuvre mondaine de la raison sinon le monde humain ? Lorsque la raison découvre son pouvoir pratique, elle ne peut que le concevoir comme pouvoir de construction d'un monde soumis à ses impératifs, c'est-à-dire soumis aux impératifs de la raison humaine. Le projet de rationalisation pratique du monde impliquait, d'abord, une dédivinisation du monde, puis une dé-naturalisation du monde. Tant et aussi longtemps que le monde était une œuvre de la raison divine, il n'était pas possible de concevoir une raison pratique réelle - sauf comme accomplissement d'un dessein qui ne lui appartenait pas, et dont elle n'était alors que le porteur. Tant et aussi longtemps que le monde était l'œuvre d'une « raison » naturelle - monde entièrement soumis à ses propres déterminations -, il n'était pas non plus possible de concevoir une raison réellement pratique - sauf comme respect d'un ordre qui ne lui appartenait pas, et dont elle n'était alors que l'instrument. Le projet d'une raison réellement pratique ne pouvait être conçu que sur l'admission de la possibilité, pour la raison,

raisonnable, que le rationnel et le raisonnable peuvent même se trouver en opposition. On pourrait encore trouver dans la raison théorique, voire mathématique, le domaine du rationnel tandis que celui du raisonnable se rencontrerait plutôt dans la raison pratique - ce qui expliquerait l'origine autant que le besoin de la différence. (C'est ce que fait Chaïnn PERELMAN in « The Rational and the Reasonable », *Rationality To-Day*, ed. by Th. F. Geraets, The University of Ottawa Press, 1979, pp. 213-224.) Tout en étant sensibles à cette distinction, nous pensons qu'elle ne devrait ou ne pourrait aboutir, dans le contexte de la problématique que nous examinons, ni à une séparation, ni, encore moins, à une opposition : la raison théorique étant conçue au service de la pratique, le raisonnable ne pourrait pas être irrationnel mais, bien au contraire, devrait être conforme à la raison.

d'imposer au monde les principes de la raison humaine, de façonner le monde suivant ses principes et ses intérêts.

Or il s'agit, à proprement parler, d'une prise de position politique puisqu'elle porte sur la configuration du monde humain, donc du monde social. Les crises de la raison naissent ainsi exactement du constat de décalage, voire d'opposition, que l'on croit pouvoir établir entre, d'une part, le projet d'instauration d'un ordre réellement humain - ordre soumis, ni à la volonté de la divinité, ni aux déterminations naturelles, mais aux principes et intérêts de la raison humaine, de l'humanité -, et, d'autre part, le résultat de ce projet mis à l'oeuvre, une société inhumaine.

Face à un tel constat, deux attitudes sont d'abord possibles. L'une consiste en un retour à une auto-réflexion de la raison sur ses modalités d'opération. Dans ce cas, le doute porte surtout et avant tout sur la manière dont on a saisi la raison et sur la manière dont il faut la saisir. Car, il se pourrait alors que la détresse du monde ne soit que la conséquence d'une raison pratiquement égarée ou dévoyée, parce qu'ignorante de sa nature véritable. C'est alors à une défaillance de l'auto-réflexion qu'il faut ramener l'échec pratique : la crise de la civilisation humaine peut ainsi être pensée comme reflet ou conséquence d'un égarement de la raison. L'autre attitude consiste non pas à mettre en doute le pouvoir pratique de la raison, mais, très exactement, la prétention de la raison à construire un monde raisonnable. Dans ce cas, la crise de la civilisation humaine n'est pas saisie comme reflet ou conséquence de l'égarement d'une raison ignorante d'elle-même, mais plutôt comme reflet ou conséquence de l'ignorance de l'être du monde, voire de l'être tout court. D'une certaine manière, c'est à un déplacement décisif de la problématique que se livre cette deuxième attitude, car le transcendantalisme, qui faisait du sujet producteur de sens et de réalités significatives le point nodal, disparaît ou s'amenuise au profit d'une réflexion ontologique qui croit découvrir dans l'être une limite infranchissable aux prétentions de la raison humaine.

Ces deux attitudes, profondément différentes, antagonistes même, sont celles de Husserl et de Heidegger. Si c'est bien l'instrumentalisation de la science - et, tout d'abord, de la science de la nature - qui réalise la possibilité inhérente au transcendantalisme d'une conception

du sujet comme sujet autrement actif, producteur d'objets et non seulement d'objectivités, on comprend alors que ce soit la science qui devienne enjeu critique - non pas la science en tant que pure entreprise d'intelligibilité du monde, mais en tant qu'entreprise de construction d'un monde. Mais, nous le savons, pour qu'un tel enjeu apparaisse, la raison doit se rendre compte, dans la détresse de la vie, que le monde façonné par la science s'avère non-raisonnable, que l'oeuvre de la raison scientifique instrumentalisée montre, dans son inhumanité, ou bien l'égarement de la raison, ou bien l'inanité de la raison face à l'être, l'échec des prétentions constructives de la raison. Cette alternative est posée, en toute rigueur, chez Husserl et chez Heidegger.

L'instrumentalisation de la raison sous sa forme achevée, c'est-à-dire sous la forme de science technicisée, est un exploit des temps contemporains. Ce n'est pourtant pas à l'époque actuelle qu'éclate la première crise de la raison : elle advient bien avant cet achèvement de la raison scientifique, lorsque, pour la première fois, à la reconnaissance du pouvoir productif rationnel de significations succède la tentative de produire un ordre social dorénavant assujetti à la raison et non plus à la « tradition ». La grande révolution bourgeoise qu'est la Révolution française ne fait pas que détruire l'ordre politique féodal. Elle ne fait pas que désacraliser le monde en dissolvant, par la critique, le système de légitimation et de motivation « traditionnel » des sociétés féodales, tout imprégné d'une vision théologico-cosmologique. Elle ne se satisfait pas, enfin, de substituer à ce système de légitimation et de motivation un autre système d'un même ordre : elle introduit quelque chose de nouveau, l'idée d'un ordre social rationnel parce que construit par la raison. À la différence de la tradition, qui ne demandait que son respect, la raison qui fonde le nouveau système de légitimation et de motivation exige aussi quelque chose de radicalement nouveau : son exercice pratique. On comprend dès lors que la première crise de la raison ait pu naître d'une perception de la révolution comme échec : échec de la prétention politique de la raison.

Mais cette première crise de la raison rencontrait deux limites qui, par ailleurs, sont des limites d'une même situation. D'une part, la crise de la raison pouvait être conçue dans le cadre étroit d'un simple projet politique - ou d'un projet politique au sens le plus simple de ce terme :

projet d'une raison tournée vers la seule réorganisation institutionnelle de la cité. D'autre part, la crise de la raison ne pouvait pas être rattachée à une raison instrumentalisée sous la forme de science technicisée : la science demeurait encore, d'une manière dominante, entreprise d'intelligibilité du monde, même si dans le machinisme naissant se trouvaient déjà les germes d'un projet de productivité pratique globale, de construction d'une réalité objective et non plus seulement d'objectivités. Rétrospectivement, c'est cette limite qui peut apparaître comme la condition de la limite du projet politique, comme la restriction du projet politique à la simple réorganisation institutionnelle de la cité. Il faudra donc attendre l'époque contemporaine, marquée par l'instrumentalisation de la raison sous sa forme achevée, sous la forme de science technicisée, pour qu'une deuxième crise de la raison, autrement plus grave parce que plus profonde, éclate : crise de la « civilisation » plutôt que crise d'un projet politique. C'est alors, et alors seulement, que peuvent naître des philosophies critiques d'un nouveau genre.

En effet, vers les années vingt et trente naissent et se développent des philosophies critiques originales, car à la différence de tous les autres systèmes philosophiques elles font porter leur criticisme non pas - ou pas seulement - sur d'autres philosophies ou conceptions du monde, ni même prioritairement sur la faculté qui les a produites, mais sur la manière dont le monde moderne a pris forme. Cette originalité est plus visible encore si l'on se situe dans la tradition du transcendantalisme dans son versant critique kantien. Si Kant prend soin de nous avertir que sa critique ne portera pas sur des livres ni sur des systèmes, qu'elle visera la faculté même de la raison en général, il n'en demeure pas moins qu'elle restera toujours attachée à la problématique de la production des objectivités, au problème de l'intelligibilité du monde. Certes, le rapport entre production d'intelligibilités et production de réalités semble ne pas avoir échappé à Kant, y compris sous la forme de rapport entre science et activité politique, comme le laisse croire d'une manière quelque peu sybilline la dédicace de la deuxième édition de la Critique de la raison pure à « Son excellence le baron de Zedlitz, ministre d'État : « Monseigneur, écrit Kant, apporter sa contribution à l'accroissement des sciences, c'est réellement travailler dans l'intérêt de Votre Excellence, car ces deux choses sont étroitement liées non seulement par les éminentes fonctions du protecteur,

mais encore par les sympathies [...] ». Mais ce n'est pas, bien entendu, ce rapport entre raison scientifique et intérêts politiques qui est thématifié par Kant. Il faudra attendre, au sein du transcendantalisme, l'avènement de la phénoménologie husserlienne, pour que la critique porte sur la modernité en tant qu'entreprise pratique de construction d'un monde.

Ce n'est pourtant pas au sein du seul transcendantalisme contemporain que cette critique émerge. Il est, par exemple, possible de voir dans le *Tractatus* de Wittgenstein un essai de réponse à ce qui est perçu comme crise culturelle de la modernité, la défense de la dimension éthique contre les méfaits de la désintégration culturelle ⁷⁹. Cette tentative de Wittgenstein est d'autant plus intéressante qu'elle vise encore le sauvetage de la culture elle-même - par le biais de la fondation du discours intellectuel sur un langage représentationnel rigoureux. (Projet qui fut aussi celui de Frege et de Russell). Mais, on le sait, c'est Wittgenstein lui-même qui découvre bien vite l'impossibilité d'un tel projet ⁸⁰ - ou, plutôt, d'un projet ainsi conçu. Ayant trouvé insoluble le problème de la relation entre langage et réalité, il se tourne alors vers les « formes de vie » dans lesquelles non seulement le langage mais aussi les valeurs trouveraient leur origine et fondement, formes de vie closes en elles-mêmes, fermées aux jugements extérieurs. Il ne pouvait en découler qu'un relativisme culturel sans autre espoir, en fin de compte, que l'acceptation plus ou moins fataliste des valeurs de la culture dans laquelle on se trouve irrémédiablement inscrit.

Ce n'est pas non plus au sein du transcendantalisme contemporain qu'une autre critique émerge dès les années vingt, et même avant, en Europe centrale et plus précisément dans les territoires de l'Empire austro-hongrois - dont l'absence d'avenir politique et la désintégration dans l'insouciance ont été si magistralement dépeints dans le roman monumental de Robert Musil, *l'Homme sans qualités*. Le déchirement

⁷⁹ C'est l'hypothèse que développent JANIK et TOULMIN in Wittgenstein's Vienna, New York, 1973.

⁸⁰ « Dans le *Tractatus*, écrit Wittgenstein en 1932, je n'avais pas les idées claires quant à 'l'analyse logique' et la démonstration patente. Je pensais encore qu'il existait un lien direct entre le langage et la réalité ». Wittgenstein à Waismann, 1^{er} juillet 1932, cité in Janik et Toulmin, *ibid.*, p. 222.

entre la vie et la culture était déjà le leitmotiv de l'Âme et les formes (1911) de Lukàcs, et se trouvait dans la Théorie du roman (1916) à l'origine de la problématique lukacsienne de la forme romanesque comme reflet d'un monde disloqué. Si l'on croit Michael Lowy, une attitude politico-morale sous-tendrait aussi la problématique lukacsienne de l'époque ⁸¹ qui cependant allait trouver bien vite, dans la théorie de la réification d'Histoire et conscience de classe (1919-1922), l'ancrage marxiste d'une critique radicale de la modernité sous forme de critique de la civilisation capitaliste.

On connaît bien quels avatars politico-philosophiques dut subir la théorie de la réification de Lukàcs. Rejetée autant par l'aile gauche du socialisme que par la social-démocratie - et, bien entendu, par la pensée de droite -, elle continua néanmoins, comme le signale Kostas Axelos dans la préface de 1959 à la première édition française ⁸², à exercer une influence souterraine tellement considérable qu'elle marquera des courants et des mouvements de recherche philosophique, sociologique, psychologique et psychopathologique. Ces rejets et ces séductions de la théorie de la réification s'expliquent sans doute par la nature particulière de la construction lukacsienne : trop près du transcendantalisme - ou risquant à tout moment d'y échoir - par sa thématization du sujet comme producteur des objectivités, elle replace cependant cette production dans la problématique de l'organisation sociale, du mode de production, en lui conférant ainsi une assise matérielle ou matérialiste.

Disparue de la scène philosophique jusqu'aux années cinquante, la théorie lukacsienne de la réification et, avec elle, la critique philosophico-politique de la « modernité », cèdent leur place à la grande critique transcendantaliste que représente la Crise des sciences européennes et la philosophie transcendantale de Husserl. Dans l'exaltation néo-positiviste de la science ou de la raison scientifique que, dans l'inconscience politique la plus accablante, vivait au début des années

⁸¹ Voir Michael Lowy, *Pour une Sociologie des intellectuels révolutionnaires*, Presses Universitaires de France, Paris, 1976.

⁸² Georg LUKÁCS, *Histoire et conscience de classe*, Les éditions de minuit, Paris, 1959.

trente lors de la consolidation du nazisme, le Cercle de Vienne, l'analyse de Husserl prend une dimension presque prophétique.

Il n'est pas question, affirme Husserl dans les premières pages de sa critique, de mettre en doute le caractère scientifique des sciences, « mais ce que les sciences, ce que la science prise absolument a signifié et peut signifier pour l'existence humaine ». D'une manière qui rappelle parfois le Lukàcs de la Réification et la conscience du prolétariat, Husserl remarque que « l'abandon plein d'indifférence de ces problèmes qui sont décisifs pour un humanisme authentique » est la conséquence de « la façon exclusive dont la conception du monde dans la deuxième moitié du XIXe siècle a été déterminée par les sciences positives et faussée par la *prosperity* qu'on leur devait », car « les sciences de faits purs et simples produisent des hommes qui ne voient que de purs et simples faits ». C'est pourquoi, peut conclure Husserl : « Dans la détresse de notre vie cette science ne signifie rien pour nous ⁸³ ».

Un constat, une hypothèse et une proposition constituent le noyau de l'analyse critique de la Crise. Le constat, c'est celui de la « détresse » de la vie dans le monde moderne, le sentiment d'abandon, de solitude et d'impuissance qui naît de l'absence de réponse à des questions concernant le sens ou le non-sens de l'existence humaine. L'hypothèse, c'est celle d'une science qui, de par la façon dont elle se serait constituée à partir de Galilée, aurait substitué au monde humain, réel, de la vie quotidienne, un monde « abstrait », « objectif », « non-historique », dans lequel l'existence humaine ne peut pas retrouver un sens. La proposition, dans ce contexte, passe par la reconnaissance du sujet comme porteur et créateur de tout sens, voire de toute objectivité, plus précisément par la reconnaissance de la subjectivité comme origine de toute transcendance humaine.

Cette deuxième crise de la raison, parce qu'elle concerne l'instrumentalisation de la raison sous sa forme achevée, sous la forme de science intégralement technicisée et, par là même, productrice d'un monde objectif, apparaît comme une crise autrement plus profonde et

⁸³ Edmund HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Les études philosophiques, 1949, première partie.

plus grave que celle d'un projet limité à la seule réorganisation institutionnelle de la société : c'est une crise de la « civilisation », c'est l'échec d'une civilisation, et pas seulement ou simplement l'échec d'une « révolution ».

Le thème de la crise de la civilisation européenne comme crise d'une raison scientifique intégralement instrumentalisée sera aussi celui de l'analyse critique de Heidegger. D'autre part, la question de la raison instrumentale et de la soumission du cadre social institutionnel aux sous-systèmes d'activités dominées par cette raison instrumentale, constituera encore le fil conducteur de l'analyse habermasienne de la modernité et, d'une manière plus générale, de la tradition critique de l'école de Francfort ; cependant, comme chez Lukàcs, elle est comprise communément (mais pas exclusivement, nous y reviendrons) comme question liée à la problématique d'une organisation sociale particulière, celle des sociétés capitalistes. Si nous prenons comme borne les années soixante, la critique contemporaine de la rationalité moderne se laisse donc organiser autour de trois courants philosophiques : ceux représentés respectivement par Husserl, par Heidegger et par le marxisme de l'école de Francfort.

Or, vers les années soixante-dix, s'exprime une autre critique de la raison qui ne vise pas, en principe, la manière dont la science instrumentalisée a façonné la « modernité ». Cette critique n'est plus constat de la détresse du monde, elle ne voit plus une crise de la « civilisation » dans son ensemble, mais elle se rabat à nouveau sur un projet politique, et plus précisément sur ses réalisations : le projet socialiste. Elle n'est donc critique, ni de la « modernité », ni des sociétés capitalistes, mais du socialisme dit « réel », caractérisé alors comme étant, d'abord et avant tout, « totalitarisme », et plus encore forme exemplaire de totalitarisme.

Pourquoi s'agit-il d'une autre critique de la raison, en quel sens et aussi dans quelles limites cette critique se raccroche-t-elle à cette deuxième grande critique de la rationalité contemporaine que nous

venons de baliser ? Luc Ferry ⁸⁴ ramène les critiques du « totalitarisme » contemporain aux trois chefs d'accusation suivants :

1. Le rationalisme, en tant qu'il applique à l'intégralité du réel historique le « principe de raison », c'est-à-dire le principe selon lequel aucun événement dans le monde n'aurait lieu sans raison et, comme tel, ne serait inexplicable. L'affirmation illimitée de ce principe, l'affirmation de la rationalité parfaite du réel (tout y est intelligible, au moins en soi) est dénoncée dans ses conséquences, notamment parce qu'elle conduirait inéluctablement à penser l'histoire comme un processus continu, excluant par essence tout mystère, toute possibilité d'émergence d'une nouveauté radicale, chaque événement, chaque « étape », se reliant nécessairement aux précédentes par un *nexus* causal. Derrière cette nécessité du sens de l'histoire, signale encore Ferry, on voit se profiler le désaveu du pluralisme.
2. L'extension illimitée du principe de raison peut ensuite être dénoncée comme une négation de l'autonomie et de la transcendance des phénomènes juridico-politiques. L'« idéologie » devient ainsi un simple produit de l'histoire.
3. Enfin, l'idée que le réel est intégralement manipulable et maîtrisable à volonté est analysée, sous les termes de « volontarisme » ou d'« activisme », comme une des principales sources intellectuelles du « terrorisme stalinien ».

Le raccrochement de la critique du « totalitarisme » socialiste - du socialisme en tant que projet social et politique essentiellement « totalitaire » - à la critique du rationalisme contemporain devient alors clair : il s'agit, dans les deux cas, d'une critique de l'idée de la possibilité et/ou de la nécessité d'une rationalisation pratique du monde. Plus encore, le projet politique socialiste s'y manifeste comme projet pratique - le seul projet pratique politique - d'une rationalisation du monde. Nous voyons clairement maintenant le noyau de cette critique : le projet pratique d'une rationalisation du monde (le « volontarisme » ou

⁸⁴ Luc FERRY, Philosophie politique. 2. Le Système des philosophies de l'histoire, Presses Universitaires de France, Paris, 1984, pp. 12, 13.

l'« activisme ») repose intégralement sur le principe rationaliste (tout y est intelligible, au moins en soi). D'où la formule : le réel est maîtrisable parce qu'il est intelligible. Ou encore, et plus exactement : ce qui est intelligible pour la raison peut devenir réel par la raison -informant l'action. Alors, d'une certaine manière - mais essentielle -, le projet socialiste se raccroche, ou est raccroché, à ce transcendantalisme qui fait du sujet humain non seulement un sujet producteur de déterminations cognitives, voire d'objectivités, mais encore un sujet producteur d'un monde objectif. De plus, cette critique du « totalitarisme » socialiste se rapporte à la critique contemporaine du rationalisme par l'inspiration qu'elle trouve dans la phénoménologie ; plus précisément chez Heidegger ⁸⁵, et non pas dans la phénoménologie. Cette précision est décisive pour la compréhension du sens profond de cette critique du « totalitarisme » socialiste.

En effet, la dénonciation du principe de l'intelligibilité principielle du réel - conçu comme parfaite rationalité en principe -, et la revendication d'une indépassable part de mystère - conçue dès lors comme pure et unique source de nouveauté radicale - ne peut trouver de fondement que dans une réflexion ontologique qui croit découvrir dans l'être une limite infranchissable aux prétentions de la raison humaine. C'est, nous l'avons vu, Heidegger qui élabore une telle réflexion. Cependant, replacée dans son contexte de sens, cette critique du « totalitarisme » socialiste exhibe une inconséquence non avouée : bien au-delà du projet socialiste, qui ne représente que l'application du principe pratique de la raison à la région du social, c'est l'idée du pouvoir pratique de la raison en général qui devrait être mise en cause, c'est l'instrumentalisation de la raison sous sa forme achevée - sous la forme de science technicisée - qui devrait se trouver au cœur de la critique ; bref, c'est l'ensemble de la « civilisation » contemporaine - et non seulement son avatar socialiste - qui devrait alors être perçue comme civilisation « totalitaire ».

Cette inconséquence, remarquons-le, ne se trouve nullement chez Heidegger lui-même qui voit bien que, au regard de la pensée qui situe la « détresse » ultime dans « l'abandon loin de l'Être », il importerait peu que la finalité du politique soit l'individualisme libéral ou le

⁸⁵ C'est tout particulièrement - mais non pas exclusivement - le cas de H. Arendt.

collectivisme⁹. Car le collectivisme, en croyant pourfendre l'égoïsme libéral, ne ferait que porter à son compte la subjectivité ; de plus il ne ferait qu'accroître la puissance de celle-ci, l'embrigadement dans le Nous étant alors même le point culminant dans la descente de l'homme « dans les plaines de l'uniformité »⁸⁶. Mais, on le voit, il ne s'agirait que d'une différence de degré, le « totalitarisme » socialiste n'étant que l'expression ultime du « totalitarisme » de toute la modernité.

Remarquons encore que cette inconséquence ne se trouve pas non plus dans certains développements qu'a connus la critique de la rationalité contemporaine au sein de l'autre grande tradition critique à laquelle nous avons fait référence : celle de l'école de Francfort. Comme le signale Ferry, « le plus remarquable [...] est que ce rejet de la raison semble si universellement partagé au sein de la philosophie qu'il a atteint jusqu'à certains courants qui se réclamaient, au moins à l'origine, du marxisme ». « La théorie critique, à partir des années 50, en vint à inscrire l'oppression et l'inhumanité dans la rationalité elle-même, comme ses prolongements inévitables » de sorte que, pour Horkheimer par exemple, « les totalitarismes les plus visibles, ceux de Hitler et de Staline (lui) apparurent dès lors [...] comme de simples outrances dans le processus de rationalisation totale⁸⁷ ».

Il ne faut certainement pas voir dans l'inconséquence de la critique du socialisme que nous examinons une simple inconséquence philosophique : faire porter au seul socialisme la charge du totalitarisme ne vise qu'à attribuer aux sociétés capitalistes les vertus de la démocratie. L'inconséquence philosophique fonctionne comme légitimation politique. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est cependant pas cette entreprise de légitimation politique, mais les enjeux strictement philosophiques de cette deuxième crise de la raison et son rapport avec cette critique particulière du socialisme. Plus exactement, nous voudrions examiner trois questions :

⁹ Martin HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1962, p. 85.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 99.

⁸⁷ LucFerry, *ibid.*, pp. 8 et 9.

1. Sous quelle condition cette inconséquence cesserait-elle d'être une inconséquence ?
2. Pourquoi est-ce l'orientation phénoménologique heideggerienne - plutôt que l'orientation husserlienne - qui est source de cette critique de la rationalité et du socialisme, et avec quelles conséquences ?
3. Quelles sont les limites de la critique husserlienne de la rationalité et sous quelles conditions ces limites peuvent-elles être franchies ?

C'est donc la problématique phénoménologique de la rationalité moderne et du socialisme que nous discuterons.

Dans la perspective heideggerienne, nous l'avons vu, la crise de la raison, l'échec de la raison pratique qu'exprimerait la détresse de l'homme contemporain, vient de la prétention de la raison moderne de se concevoir comme pouvoir illimité de construction d'un monde. Pour Heidegger, dans les temps modernes, la définition de l'étant comme « objectivité de la représentation » ferait de l'être un être purement et exclusivement représentable, réductible et réduit à n'être être que pour une conscience, de sorte que dans cette réduction gnoséologique, la part d'obscurité, d'invisible et de mystère qui devrait s'attacher à l'être conçu dans sa plénitude, disparaîtrait. D'une telle définition - et réduction - de l'être découle pour Heidegger l'idée - mais alors, à proprement parler, irrecevable - d'une « conception du monde », idée qui n'était point pensable avant la modernité, chez les Grecs par exemple, et même pas dans le monde médiéval pour qui l'homme n'était et ne pouvait jamais être *subjectum*, « centre (unique) de référence de l'étant en tant que tel ». Si la critique philosophique du socialisme prend appui sur cette ontologie, c'est, nous le voyons clairement, parce que le projet socialiste repose toujours sur l'idée d'un sujet (social et historique) qui, en tant que raison qui se donne une conception du monde, veut agir sur l'étant pour le soumettre aux objectifs de sa volonté. Parce que le projet socialiste rejoint encore, à ce niveau, tout le transcendantalisme rationaliste philosophique.

L'inconséquence impliquée par cette critique du socialisme, à quelle condition pourrait-elle être surmontée ? À une et seulement une condition : celle de postuler une double ontologie dans laquelle la part d'obscurité, d'invisible et de mystère se retrouve exclusivement dans le social, la prévisibilité et la maîtrise qui définissent le projet technique étant alors reconnues dans le seul contexte du rapport de l'homme avec la nature. Quoi qu'il en soit de la plausibilité philosophique d'une double ontologie ainsi conçue, comment s'empêcher de penser que cette double attitude de puissance face à la nature, et d'impuissance et de détresse face au social a certainement quelque chose à voir - c'est le moins qu'on puisse dire - avec la situation dans laquelle se trouve le sujet dans le cadre d'une société capitaliste. Car, d'une part, avec l'instrumentalisation achevée de la rationalité scientifique et le constat de ses exploits quotidiens, le sujet fait l'expérience toujours croissante d'une toute puissance sur la nature, tandis que, d'autre part, et d'une manière tout aussi croissante, il fait l'expérience de son impuissance radicale face à la légalité aveugle d'une production sociale régie par la logique du rapport marchand - légalité aveugle que les crises économiques portent systématiquement à son paroxysme.

Seule une phénoménologie de type heideggerien - bien qu'amputée de sa visée critique de la « modernité » dans son ensemble - peut donc fournir un fondement à cette expérience du mystère, de l'invisible et de l'imprévisible - au prix cependant du postulat d'une irrationalité indépassable au niveau de l'être social. Car toute autre est, au sein de la phénoménologie, l'orientation husserlienne.

Pour Husserl, en effet, l'échec de la raison pratique n'est nullement la conséquence ou le reflet de l'ignorance de l'être du monde mais le produit d'un « égarement » de la raison. Est alors en cause, non pas la prétention de la raison de construire un monde raisonnable, mais le monde construit par une forme particulière de rationalité : par cette rationalité qui a substitué au monde humain, réel, de la vie quotidienne, marqué par l'historicité, un monde « abstrait », « objectif », « non-historique » dans lequel l'existence humaine ne peut plus retrouver un sens. Au lieu d'une recherche ontologique des limites infranchissables de l'être, on trouve chez Husserl une thématization des opérations de la raison, et la découverte des possibilités et des limites d'une forme particulière d'opération de la raison. Loin d'aboutir au

constat d'une impuissance radicale de la rationalité, Husserl revendiquera, dans la meilleure tradition du rationalisme occidental, la possibilité et la nécessité d'un approfondissement de la raison :

La crise de l'existence européenne n'a que deux issues : la disparition de l'Europe par une aliénation qui l'oppose au sens rationnel propre à sa vie [...] ou la renaissance de l'Europe [...] par un héroïsme de la raison qui surmonte définitivement le naturalisme ⁸⁸.

À la reconnaissance d'une limite absolue de la raison face au mystère de l'Être, Husserl oppose ainsi la proposition d'une radicalisation de la raison. À la critique du transcendantalisme, il opposera l'auto-réflexion du sujet sur son pouvoir pratique de construction d'un monde réellement humain. Plus encore, pour Husserl, c'est dans la réalisation de ce pouvoir pratique que l'homme se fait réellement humain :

[...] l'Humanisme pris au sens absolu consiste essentiellement à être homme dans des humanités reliées par des liens de génération et de société ; et si l'homme est un être raisonnable (animal rationnel) il l'est seulement pour autant que toute son humanité est humanité rationnelle - orientée d'une façon latente vers la raison ou orientée manifestement vers cette entéléchie devenue consciente d'elle-même, devenue claire à elle-même et dirigeant maintenant consciemment et selon la nécessité de son être l'évolution de l'humain ⁸⁹.

Par sa problématique des formes d'objectivité - et des formes de rationalité concomitantes -, par son hypothèse d'une construction objectiviste et naturaliste du monde contemporain, enfin par une démarche de type transcendantal, le Husserl de la Crise rejoint sans aucun doute le Lukàcs de la Réification et la conscience du prolétariat ⁹⁰. Remarquons, au passage, que dans le cadre d'une théorie qui thématise et problématise les formes de rationalité, une critique du socialisme pouvait aussi trouver sa place : il suffisait de considérer non pas que le projet socialiste, mais le socialisme « réel », était tombé dans le piège d'envisager une forme particulière de rationalité - la rationalité objectiviste et naturaliste - comme seule forme de rationalité, et, de plus,

⁸⁸ Edmund Husserl, *ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 140.

⁹⁰ C'est ce que nous avons essayé de montrer in Roberto MIGUELEZ, *Sujet et histoire*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1973, première partie.

d'entreprendre la construction ou la reconstruction du monde social suivant la logique objectiviste et naturaliste de cette forme particulière de rationalité. C'est, somme toute, le sens de la critique du socialisme « réel » de Habermas :

Faire l'histoire de façon volontaire et consciente - Marx avait à coup sûr considéré que le problème consistait à maîtriser dans une perspective proprement pratique le processus de l'évolution sociale, jusque-là incontrôlé. Mais d'autres l'ont compris comme un problème d'ordre technique : ils veulent contrôler la société de la même manière que la nature [...]. Cette orientation n'est pas le fait des seuls technocrates de la planification capitaliste, il en est de même pour les technocrates du socialisme bureaucratique ⁹¹.

Mais si, par son orientation fondamentale, l'analyse husserlienne de la crise se démarque radicalement de celle de Heidegger - jusqu'au point de rejoindre, à bien des égards, comme nous l'avons noté, l'analyse de Lukàcs, d'un autre point de vue cependant, le point de vue du type d'explication de la crise de la rationalité contemporaine et, par là, de la civilisation moderne, les positions de Husserl et de Heidegger se rejoignent et se démarquent, ensemble, de la position de Lukàcs. C'est dans ce point de vue que nous voyons une limite décisive à l'analyse de Husserl.

Pour Husserl, le phénomène d'objectivation naturaliste du monde n'est que la conséquence d'un phénomène d'idéalisation, né avec le « mode de penser géométrique » et qui, à un moment précis, chez Galilée, « oublie » sa nature purement méthodologique. Selon Husserl, ce serait chez Galilée que se produirait une « transformation de la perspicacité », un « effacement de la signification » de la science naturelle mathématique : début et condition du remplacement du monde réel, de la vie quotidienne, par un monde d'idéalités. Pour Heidegger, ce serait plutôt chez Descartes et dans la confusion que la métaphysique moderne instaure entre la « question directrice » (sur l'être de l'Êtant) et la « question décisive » (sur l'être en tant qu'être) que se

⁹¹ Jürgen HABERMAS, La Technique et la science comme « idéologie », Gallimard, Paris, 1973, pp. 64, 65.

trouverait l'origine de cette méprise fondamentale en vertu de laquelle l'étant est venu à être défini tout simplement, et réductivement, comme présence pour un sujet dans une représentation.

Il n'est certainement pas sans intérêt d'examiner les conséquences de ces deux hypothèses sur l'interprétation respective de l'histoire de la philosophie occidentale - Heidegger étant conduit à retourner à l'antiquité grecque, Husserl, pour sa part, cherchant dans toute la philosophie moderne, tout particulièrement à partir de Descartes, les traces ou les signes d'un processus de radicalisation du transcendantalisme. Il nous intéresse pourtant de signaler que, autant chez Husserl que chez Heidegger, et malgré les différences que nous venons de mentionner, il s'agit de réponses idéalistes à la question de l'origine de la crise de la modernité : que ce soit dans l'« effacement de la signification » de la science naturelle mathématique, que ce soit dans la confusion de la métaphysique moderne, nous avons affaire à des événements théoriques ou idéals. Dans les deux cas, la crise de la modernité trouve son origine dans une « défaillance » de la raison, soit dans le processus de son auto-compréhension (Husserl), soit dans celui de la compréhension de l'être (Heidegger). C'est pourquoi, dans les deux cas, le salut, pour autant qu'il puisse être envisagé, ne peut que prendre la forme d'une « conversion » spirituelle - voire même, comme c'est le cas chez Husserl, d'une conversion comparée à une conversion religieuse ⁹².

Le problème que soulèvent de telles réponses idéalistes se trouve en ceci que, d'une part, le sujet producteur y apparaît séparé de toute expérience pratique, et d'autre part, ce qui n'est, dans le meilleur des cas, que la description d'un fait y fonctionne comme explication. D'une part, en effet - et pour paraphraser la première thèse sur Feuerbach -, si l'aspect actif est développé par cet idéalisme, il ne l'est pourtant que dans l'abstraction, dans la mesure où l'activité réelle, concrète, n'y est pas reconnue comme telle. D'autre part, les événements historiques à proprement parler cruciaux pour le destin de la civilisation, celui de la disparition de la signification de l'opération objectivante (pour Husserl) et, plus encore, celui de la confusion dans laquelle tombe la métaphysique moderne (pour Heidegger), même s'ils étaient acceptés comme tels, et dans leur existence, et dans l'im-

⁹² Edmund Husserl, *ibid.*, p. 35.

portance de leur signification historique, n'épuiserait pas notre besoin de compréhension : pourquoi, en effet, devrait-on se demander, cet effacement de la signification ou cette confusion de la métaphysique moderne ? Faudrait-il postuler qu'il s'agit d'avatars de la pensée parfaitement inexplicables, arbitraires parce que nouveaux ? L'émergence d'une nouveauté, loin de clôturer la recherche ou de devoir la clôturer l'ouvre pourtant ou doit l'ouvrir : n'est-ce pas la nouveauté plutôt que la constance qui frappe l'esprit et demande le pourquoi ?

Ce « pourquoi » qui pourrait réellement rendre compte de l'avènement d'un événement n'est certes pas absent, tout particulièrement chez Husserl, qui, dans *L'Origine de la géométrie*, croit trouver dans la dynamique propre à toute pensée symbolique la cause dernière de l'effacement de la signification de l'opération objectivante qui se produit historiquement dans le « passage à la technique » :

[...] il est facile de remarquer, avance Husserl dans ce texte, que dans la vie humaine en général, et d'abord dans chaque vie individuelle, de l'enfance à la maturité, la vie originellement intuitive qui, en des activités, crée sur le fondement de l'expérience sensible ses formations originellement évidentes, déchoit très vite et dans la mesure croissante du dévoilement du langage. Elle déchoit par étendues toujours plus grandes dans un dire et un lire purement assujettis aux associations, après quoi elle se trouve assez souvent déçue, dans ses acceptions ainsi acquises, par l'expérience ultérieure ⁹³.

Mais là encore, on le voit, c'est dans l'immanence d'une conscience que l'origine du phénomène est située, la matérialité de l'activité symbolique de la conscience étant, somme toute, la seule activité matérielle reconnue - et pour autant encore qu'elle le soit en tant qu'activité matérielle.

Faisons le point de l'analyse. D'un certain point de vue ou à un certain niveau, le point de vue ou le niveau philosophique, la « modernité » peut être définie ou caractérisée par ce processus d'auto-

⁹³ Edmund HUSSERL, *L'Origine de la géométrie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, pp. 187, 188.

réflexion de la raison au cours duquel elle s'appréhende comme pouvoir de construction non seulement de l'intelligibilité du monde (première conquête de l'auto-réflexion de la raison qu'exprime le transcendantalisme), mais du monde lui-même, comme pouvoir de configuration cognitive et pratique. L'instrumentalisation intégrale de la science, sa technicisation en tant qu'articulation intime de la théorie et de l'action, peut dès lors se présenter comme réalisation de ce projet de rationalisation du monde.

Dès le début la « modernité » a donc pu tout naturellement être vécue comme entreprise de conquête rationnelle du monde, garantie par la toute puissance d'une raison. Une toute puissance dont la manifestation éclatante était la conquête scientifique du monde naturel, de la nature. Le positivisme dans ses diverses formes est l'expression philosophique de ce vécu, et le technocratisme son expression idéologique. La « deuxième crise » de la raison, la crise contemporaine, naît du constat de la « détresse de l'humanité », constat de l'échec de la raison dans son entreprise de construction d'un monde raisonnable. Mais la critique de la prétention pratique de la raison a pris deux directions divergentes : d'une part, une direction irrationaliste qui met en doute le pouvoir pratique de la raison et, par là, la raison elle-même ; d'autre part, un rationalisme radical qui met en question l'existence d'une raison. Une et trouve l'origine de l'échec non pas dans la raison, mais dans une de ses figures ou de ses modalités : dans la raison « objectiviste », « naturaliste », « réifiée » ou « instrumentale » - dont la rationalité scientifique moderne pourrait être expression ou réalisation achevée. À son tour, cette critique rationaliste radicale de la raison prend deux orientations divergentes : une orientation idéaliste qui pense l'échec de la raison « objectiviste », « naturaliste » ou « instrumentale » comme un avatar de la rationalité elle-même - ou de son medium de déploiement, le langage ou le symbolisme -, et une orientation qui cherche dans l'expérience même dans laquelle est nécessairement plongée la raison, dans son activité pratique, l'intelligibilité d'un phénomène - dès lors historique - d'échec d'un projet pratique de la rationalité. Ces trois orientations divergentes de la critique de la rationalité qui balisent la problématique de la « deuxième crise » de la raison se réfléchissent, ne serait-ce que logiquement, dans trois perspectives critiques profondément différentes du socialisme - tant et

aussi longtemps que celui-ci est défini comme projet et tentative pratique de construction d'un monde social raisonnable.

D'abord, et indépendamment même de tout constat possible de son échec pratique, le projet socialiste peut être l'objet d'une critique radicale dans la mesure où il reposerait sur la prétention, ontologiquement inacceptable, de configurer dans son intégralité le monde social. Cette critique, pourtant, ne vaut pas alors seulement pour le projet socialiste mais pour toute l'entreprise de la « modernité » et, d'une manière plus générale encore, de la rationalité telle qu'elle a été conçue dans la philosophie contemporaine - plus exactement dans le transcendantalisme. Un paradoxe de cette orientation irrationaliste et idéaliste - et non le moindre - réside dans le fait qu'elle croit et doit localiser dans le transcendantalisme ... idéaliste, la source du projet socialiste.

Plutôt que le projet socialiste, ce serait le socialisme « réel », l'entreprise pratique historique de configuration rationnelle d'un monde social, d'une forme de société, qui pourrait ensuite être l'objet d'une critique, dans la mesure où cette entreprise serait le fait d'une modalité particulière de la raison, la raison « technocratique » ou « instrumentale » - en quoi elle coïnciderait encore, à ce niveau, avec l'entreprise qui définit la modernité dans son ensemble. L'idéalisme continuerait cependant d'imprégner une critique du socialisme « réel » ainsi orientée, tant et aussi longtemps que la déchéance de la rationalité que l'on y croit constater ne renverrait qu'à un des avatars de la raison elle-même.

Enfin, une analyse critique rationaliste et non idéaliste du socialisme « réel » se définirait alors par la thématization de l'expérience pratique, historiquement déterminée, dans laquelle le projet socialiste de reconstruction rationnelle de la société a eu à se réaliser. Dans ce cas, la « distance » observable entre le projet socialiste et le socialisme « réel » ne renvoie ni à une prétention ontologiquement inacceptable de la raison, ni à un des avatars de celle-ci, mais aux possibilités pratiques, historiquement déterminées, rencontrées par la raison dans son activité pratique.

La toute puissance de la raison humaine s'avère alors, certes, illusion, mais la reconnaissance de cette illusion ne signifie nullement

reconnaissance de l'impuissance de la raison. Bien au contraire, en tant que connaissance des circonstances dans lesquelles a lieu l'exercice de la raison pratique, elle est la condition même de l'approfondissement de la raison.

Roberto Miguelez

Politique et raison. Figures de la modernité
Figures de la rationalité
dans le marxisme contemporain

Koula Mellos

[Retour à la table des matières](#)

Le marxisme n'a jamais été monolithique, que ce soit en théorie ou en pratique. Depuis plus d'un siècle, il a été marqué de débats animés portant à la fois sur des questions théoriques et sur des questions politiques. Des marxistes tels que Lénine et Korsch, Bernstein et Adorno sont aussi différents les uns des autres que le sont les positivistes logiques des poppériens. Le propos de ce texte n'est pas d'examiner le marxisme comme théorie et pratique dans l'ensemble de son histoire, afin de repérer la ou les rationalités sous-jacente(s) et ainsi mettre en lumière les différences internes. Le titre de ce texte n'évoque pas un projet aussi ambitieux. Mon intention est plutôt de concentrer l'attention sur un débat relativement récent à l'intérieur du marxisme, pour déterminer la forme de la rationalité qui est à la base et qui modèle les positions de chacune des parties en présence, et d'en dégager les implications sur la théorie et la politique marxistes.

Le débat auquel je me réfère est celui engagé entre l'historicisme et le structuralisme dans les années 60 et 70 par les travaux de Louis Althusser ⁹⁴. À partir d'une critique de l'historicisme, Althusser a écha-

⁹⁴ Voir, par exemple, John LEWIS, « The Case Althusser » dans *Marxism Today*, jan. & fév. 1972, auquel Louis Althusser a répondu avec « Response to John Lewis », *Marxism Today*, oct. & nov. 1972, traduit en anglais. Cet arti-

faudé une construction théorique communément appelée structuralisme - terme qu'Althusser n'a jamais accepté comme dénomination fidèle de son entreprise. Il s'ensuivit une critique acerbe du structuralisme, adoptant souvent le ton d'une attaque polémique plutôt que la forme d'une confrontation sérieuse entre le structuralisme et l'historicisme afin d'évaluer les sources de leurs divergences. Les réfutations subséquentes d'Althusser furent également loin d'être exemptes de toute ferveur polémique. Les échanges qui firent suite aux premiers énoncés théoriques d'Althusser peuvent difficilement être considérés comme un débat constructif à l'allure d'un dialogue au sens habermasien du terme. Je ne tiens donc pas à faire ressortir l'aspect polémique du débat. J'aimerais plutôt examiner ces deux formes de marxisme en les juxtaposant comme deux systèmes théoriques exhaustifs, chacun avec sa cohérence propre bien que relative. Mon but principal est d'identifier la forme de rationalité à la base de chaque système, qui affecte, sinon détermine, le sens et la relation de tous les éléments du système les uns avec les autres et avec l'ensemble, car l'historicisme et le structuralisme sont deux épistémès distinctes entraînant différentes conceptions de l'être, du temps, du changement, etc.

J'aimerais examiner dans ces deux variantes du marxisme leur conception du rapport entre la connaissance et l'action éthique. Ceci ne veut pas dire qu'elles partagent une conception cognitive commune, ni une conception éthique commune et, par conséquent, qu'elles ne diffèrent qu'en ce qui concerne la relation entre la connaissance et l'action éthique. En tant qu'épistémès distinctes, elles ont plutôt une théorie cognitive et éthique différente. L'épistémè du marxisme historiciste pose une unité de la connaissance et de l'action (éthique) et l'épistémè structuraliste pose une séparation entre elles. Je voudrais suggérer l'interprétation suivante de la relation entre la connaissance et l'action dans ces deux variantes du marxisme : une relation de dominance de l'éthique sur le cognitif est à l'œuvre dans l'unité historiciste de la

cle a été publié en français par Louis ALTHUSSER, dans Réponse à John Lewis, François Maspero, Paris, 1973, et dans Éléments d'autocritique, Hachette, Paris, 1974, où il soutient ses thèses essentielles en opposition à celle de l'historicisme. Voir aussi, E. P. THOMPSON, « The Poverty of Theory » in *The Poverty of Theory and Other Essays*, Monthly Review Press, N.Y., 1978, pp. 1-210. Jacques RANCIÈRE, *La Leçon d'Althusser*, Gallimard, Paris, 1974.

connaissance et de l'action, alors qu'une relation de dominance du cognitif sur l'éthique est à l'oeuvre dans la séparation structuraliste de l'action et de la connaissance. En d'autres termes, l'unité historiciste qui désavoue un rapport de primauté de l'une sur l'autre est une relation dans laquelle l'éthique est dominante, et est l'effet même de cette dominance. D'un autre côté, la séparation structuraliste comme relation contingente de la connaissance et de l'action est en réalité une relation où le cognitif est dominant. On peut dire qu'une rationalité de l'action ou rationalité pratique définie comme la dominance de l'action sur la connaissance est à l'oeuvre dans l'historicisme, et qu'une rationalité théorique définie comme la dominance de la connaissance par rapport à l'action est opérante dans le structuralisme. Cette opposition diamétrale entre l'historicisme et le structuralisme, quant à la rationalité dominante à l'oeuvre en chacun d'eux, est le trait distinctif fondamental qui les différencie et qui est à la source de leur divergence inconciliable.

Cette interprétation met en évidence les origines théoriques pré-marxistes de ces deux perspectives, le débat dans le marxisme ne prenant pas racine uniquement chez Marx. Comme on l'admet généralement, le point de vue historiciste se ramène à la philosophie hégélienne, et le point de vue structuraliste peut être retracé encore plus loin jusqu'à Spinoza. Ces deux formes pré-marxistes de la pensée moderne constituent respectivement le contexte de définition de la relation entre les dimensions cognitives et pratiques dans ces constructions théoriques du marxisme.

Dans quel sens peut-on dire que le structuralisme d'Althusser emprunte de Spinoza ? D'abord, il emprunte de Spinoza dans sa conception de l'être. De Spinoza on peut dire qu'il expose une ontologie dans le sens où l'être y est affirmé comme donné, où toute la construction théorique gravite autour de l'être, non pas en tant qu'hypothèse à prouver, ni en tant qu'immédiateté appelant un fondement pour sa propre médiation comme dans la construction hégélienne, mais plutôt comme pure immédiateté, l'être logiquement et ontologiquement fondé en lui-même. Telle est la signification de l'être que la « substance » de Spinoza dépeint ⁹⁵. Et c'est cette signification que désigne la notion

⁹⁵ SPINOZA, L'Ethique, Gallimard, Paris, 1954.

althussérienne d'un tout « toujours-déjà-donné d'une unité complexe structurée ⁹⁶».

Cette façon de poser l'être fait obstacle aux questions d'origine ou de cause première, et de *telos* ou de cause finale. L'être y est son propre fondement, et la base de tous les objets réels ou de la finitude pour reprendre les termes de Spinoza. L'être n'est pas l'effet réciproque de la conscience et de la matière où le sujet pose des objectifs, et où la matière fournit les conditions et les limites de leur réalisation dans une unité de détermination mutuelle. L'être n'est pas un fondement de la conscience dans la matière et de la matière dans la conscience, mais plutôt un fondement dans un principe interne dynamique d'unité comme une articulation à dominance. Ce principe n'a pas seulement une base ontologique en tant que constituant de l'être, mais aussi une fonction épistémologique : comme l'un des dispositifs d'une théorie scientifique fournissant la connaissance des processus constitutifs de l'être. Il n'est pas question ici d'un *telos* animant l'autoconstitution de l'être. En fait, l'être est dépourvu de toute valeur : l'être, simplement, est.

On retrouve la conception spinoziste de l'être dans la notion althusserienne du tout « toujours-déjà-donné ». Plutôt qu'une simple immédiateté à son point d'origine, il s'agit d'un tout « toujours-déjà-donné » qui, dans sa propre complexité, est unité. Cette unité ne doit pas être comprise, bien sûr, dans les termes de la dialectique hégélienne de la dualité, où toute différenciation est conçue selon les relations d'opposition dynamique et de synthèse dans un mouvement global de la totalité. Il s'agit plutôt d'un principe d'articulation ou de cohérence du tout opérant dans une pluralité d'oppositions ou de contradictions. Comme la pluralité signifie l'irréductibilité des rapports de contradiction à une simple contradiction de base, le principe d'articulation, l'unité effectue l'intégration de la pluralité conformément à une thèse de la relation économique. En d'autres termes, la dominance de la relation économique est la base des relations de dominance, qui existe entre les contradictions. La notion althusserienne de « surdétermination » exprime ce principe d'« unité d'une structure articulée à dominante », et s'oppose

⁹⁶ Voir surtout Louis ALTHUSSER, « Sur la dialectique matérialiste » dans Pour Marx, François Maspéro, Paris, 1966, pp. 161-224.

clairement à la notion historiciste de détermination. Cette notion de surdétermination exprime également le décentrement du système structuraliste, par opposition à la notion de contradiction globale comme dualité, et donc comme « centrement » du système historiciste hégélien ⁹⁷.

Les notions structuralistes d'« unité d'une structure articulée à dominante », de « surdétermination » et de « décentrement » sont perçues comme étant plus adéquates pour saisir la structuration de l'être conçu comme étant complexe, que les notions dualistes historicistes fondées sur une conception de l'être réductible en éléments de simple opposition - éléments duels comportant l'être dans sa totalité. Les différences structuralistes ne sont pourtant pas liées à une échelle théorique de sophistication. Ces notions communiquent plutôt une conception de l'être sans sujet.

Quelle épistémologie cette construction ontologique implique-t-elle ? Il s'agit d'une épistémologie qui ressemble considérablement à la théorie de la connaissance de Spinoza. Comme toutes deux récusent la subjectivité en tant que catégorie de la connaissance, l'empirisme et toute métaphysique subjectiviste sont tous deux écartés. L'empirisme est rejeté, puisqu'il présente les données de la connaissance comme des données sensorielles obtenues par la perception et transmises à une conscience qui, dans certaines formes de l'empirisme, a la propriété d'organiser activement ou de structurer les données des sens. Ces perceptions ou données empiriques sont considérées comme de simple vecteurs de l'être social tel qu'il est subjectivement éprouvé, et non de l'être social dans son objectivité. De telles données constituent donc une illusion, une distorsion, une idéologie. L'empirisme, en supposant qu'il est une connaissance immédiate, demeure lui-même une simple idéologie éloignée de la science. La métaphysique qui pose l'être dans le cadre d'une problématique de subjectivité est également rejetée.

L'épistémologie d'Althusser fait plutôt place à une pratique théorique de reconstitution du tout « toujours-déjà-donné » dans son unité articulée, de telle sorte que la subjectivité est reconstituée, non pas en

⁹⁷ Voir surtout son texte « Contradiction et surdétermination » in *ibid.*, pp. 85-128.

tant que catégorie de la connaissance - ce qu'elle prétend être nécessairement et à tort dans le réel concret -, mais comme une catégorie idéologique. Nous avons ici la différence qualitative entre une problématique scientifique et une problématique idéologique, différence qui pour Althusser caractérise l'évolution de Marx dans son oeuvre, même par la « coupure » entre la problématique idéologique ou problématique du sujet, et la problématique scientifique, celle de l'être. C'est de cette manière, d'ailleurs, qu'Althusser différencie l'histoire de sa propre construction qu'il qualifie de scientifique. Althusser établit cette distinction en se fondant sur une notion du sujet, notion qu'il dérive de sa conception ontologique spinoziste de l'être. C'est au sein de cette construction d'ensemble que la dominance du théorique sur la pratique ou l'éthique s'affirme. Puisque l'être est conçu comme un tout « toujours-déjà-donné », un principe ontologique premier, le sujet est posé, non pas en tant que source de détermination, mais comme un véhicule d'action déterminée - non pas comme sujet déterminant, mais comme agent déterminé, l'antithèse même d'un sujet. Le sujet n'a pas de statut cognitif. Être sujet est ne pas connaître, ou ne pas posséder une connaissance objective, ou ne pas construire une connaissance objective. Connaître est ne pas être sujet.

Comment pouvons-nous alors prétendre que le sujet est à la base de la distinction entre les problématiques épistémologiques et les problématiques idéologiques ? Il semble que le sujet soit une notion étrangère à cette construction - et c'est un fait -, mais uniquement dans un sens cognitif, c'est-à-dire comme catégorie de la connaissance de l'être. Il disparaît comme concept de la connaissance, mais réapparaît comme concept idéologique. Autrement dit, la problématique de l'être transforme le sujet d'une catégorie de la connaissance en une catégorie idéologique ou de l'action. Si l'être ontologique est le premier principe ontologique, et l'action ou l'activité, un effet de structure, l'activité n'est pas vécue de cette manière. Elle est perçue par le sujet comme déterminée par lui et vécue comme une fonction de la volonté libre. La pratique en tant qu'expérience est nécessairement vécue au contraire de ce qu'elle apparaît, et est donc nécessairement idéologique.

Nous pouvons noter en passant que le nécessairement idéologique est une locution dont le statut théorique n'est pas exempt d'ambiguïté

dans la construction d'Althusser, en dépit (ou peut-être à cause) de son traitement comme non problématique. Si le principe d'articulation de l'unité fonctionne dans un mode de production de classes, le sujet idéologique est un effet nécessaire de la contradiction structurelle d'un tel mode. Il s'agit là d'une lecture possible du sujet idéologique d'Althusser, qui établit une nécessité contingente plutôt qu'ontologique. Si le principe d'articulation de l'unité fonctionne dans un mode de production communiste, l'idéologie ne pourrait pas être l'effet de la même forme de contradiction structurelle. Sa nécessité doit être située ailleurs et, en effet, l'article, « Marxisme et humanisme ⁹⁸ » fournit quelques indications selon lesquelles la nécessité est la structure du travail, conçu de manière semblable au principe de réalité freudien.

Cette seconde interprétation de l'idéologie n'implique pas une notion vulgaire de l'idéologie comme simple mythe dont la fonction est d'égarer automatiquement. Althusser rejette explicitement une telle conception, soulignant qu'elle ne serait plausible qu'à la condition de voir l'idéologie disparaître avec la disparition des classes sociales, ce qu'il rejette ⁹⁹.

Si toute la fonction sociale de l'idéologie se résumait dans le cynisme d'un mythe (comme les « beaux mensonges » de Platon ou les techniques de la publicité moderne), que la classe dominante fabriquerait et manipulerait du dehors, pour tromper ceux qu'elle exploite, l'idéologie disparaîtrait avec les classes ¹⁰⁰.

Le travail, dans cette optique, n'est pas une activité ontologiquement spontanée, mais plutôt une activité à laquelle l'homme s'intègre à l'aide de l'idéologie.

L'idéologie (comme système de représentation de masse) est indispensable à toute société pour former les hommes, les transformer et les mettre en état de répondre aux exigences de leurs conditions d'existence ¹⁰¹.

Et il ajoute que :

⁹⁸ « Marxisme et humanisme » in *ibid.*, pp. 225-258.

⁹⁹ *ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

Si l'histoire est, dans une société socialiste également, comme le disait Marx, une perpétuelle transformation des conditions d'existence des hommes, les hommes doivent sans cesse être transformés pour s'adapter à ces conditions ; si cette « adaptation » ne peut être laissée à la spontanéité, mais doit constamment être assumée, dominée, contrôlée, c'est dans l'idéologie que cette exigence s'exprime, cette distance se mesure, que cette contradiction est vécue, et que sa révolution est « agie »¹⁰².

Mais ces quelques énoncés ne sauraient empêcher de conclure, quand bien même Althusser voudrait éviter de le faire, que le travail est ontologiquement une activité pénible de servitude et qu'il est accompli uniquement si elle apparaît spontanée et libre. Aussi, dans cette lecture d'Althusser, la nécessité idéologique est fondée sur l'impératif matérialiste de la reproduction sociale.

Dans chacune de ces lectures de la nécessité idéologique, le sujet est présent au niveau de la pratique idéologique comme sujet idéologique. Aussi, l'action est-elle déterminée plutôt que déterminante. Mais la détermination, telle que stipulée dans la notion de surdétermination, n'est ni mécanique, ni fataliste. Il y a toujours une marge de choix laissée aux acteurs sociaux, même si ce choix n'est pas nécessairement éclairé par la connaissance théorique. Bien que l'acteur agisse idéologiquement en tant que sujet, il exerce néanmoins un certain degré réel de liberté de choix à l'intérieur d'un éventail plus ou moins élargi de possibilités. L'étendue du choix n'est pas non plus simplement prédéfinie par les structures données, car l'action peut outrepasser les limites fixées par la structure, et devenir activité révolutionnaire visant le changement structurel. Il ne s'agit pas seulement d'une perception d'être sujet ; il s'agit d'être réellement sujet dans ce sens.

Ici survient la question de la nature du choix de l'action. Peut-on dire, dans un sens, qu'il s'agit d'une action éthique ? Du point de vue du sujet, son action est conforme à sa conception de ce qu'il devrait faire pour réaliser ce qui doit être. Mais existe-t-il un étalon objectif au-delà de la perception du sujet, étalon par rapport auquel l'action du sujet peut être dite éthique ? Avant de répondre à cette question, considérons le statut accordé à la connaissance objective dans cette

¹⁰² Ibid.

épistémologie. La connaissance objective est la connaissance du tout « toujours-déjà-donné » d'où le sujet n'est pas disparu comme nous l'avons noté, mais où il est reconstitué comme une notion idéologique dissipant ses prétentions cognitives et théoriques. Il s'agit d'une connaissance de ce « tout », non pas de l'intérieur, mais de l'extérieur. Les catégories conceptuelles, les notions engendrées à l'intérieur et nécessairement idéologiques, sont reconstituées dans une pratique théorique pour produire une théorie scientifique. Cette pratique engendre uniquement la connaissance théorique qui saisit pleinement le tout « toujours-déjà-donné » dans sa véritable objectivité. Cette connaissance est la vérité.

Si cette connaissance théorique comme vérité est engendrée uniquement par la pratique théorique, elle n'en demeure pas pour autant confinée au niveau cognitif. Elle s'étend à la sphère politique comme une base de l'action. En effet, la connaissance théorique ou science, qui dans cette épistémologie et dans cette sphère ne peut être autre que la science du marxisme, devient un fondement de l'action pratique, mais non pas dans le sens pragmatique ou instrumental de l'action stratégique qui est propre à réaliser un but arbitraire donné. Elle procure plutôt une connaissance des contradictions de l'être social comme révélation de la structure profonde de l'être social, et suggère précisément cette action politique qui favorise les intérêts de la classe ouvrière, dans la lutte pour l'instauration de rapports de propriété et de disposition commune du produit social. La vérité ne se cantonne pas dans le domaine cognitif. Elle devient la base de l'action politique, mais non pas au sens neutre. Elle devient plutôt la raison d'agir pour réaliser un but par opposition à tous les autres. Elle prescrit ce qui devrait être, et accède à la sphère politique pour orienter l'action en vue de la promotion des intérêts de la classe ouvrière. Cette démarche comprend une dimension éthique et, par conséquent, l'action guidée par la science marxiste est une action éthique. Telle est la signification impliquée par la politique révolutionnaire de la classe ouvrière dans la construction structuraliste.

Si cette interprétation de la relation entre la science et les intérêts de la classe ouvrière est exacte, elle atteste que la pratique dans son acception éthique est présente dans la construction d'Althusser, soulignant la dominance du théorique. Elle clarifie également la question

que nous avons laissée en suspens, à savoir, y a-t-il un étalon objectif situé par-delà la perception du sujet, en vertu duquel l'action du sujet peut être dite éthique ? La clé de la solution est la notion d'intérêt de classe qui a un contenu éthique pour une classe seulement, la classe ouvrière, malgré la tendance de la théorie althussérienne à dépouiller cette notion de toute valeur. Lorsque le sujet seul ou en groupe entreprend une action favorisant les intérêts de la classe ouvrière, il entreprend une action éthique justifiée par rapport à un but éthique de ce qui devrait être, aussi grande que soit sa détermination par la structure. Si cela est exact, le tout « toujours-déjà-donné » ne serait pas aussi exempt de valeur ou de *telos* qu'on le prétend. En effet, des valeurs sont inscrites dans la structure des intérêts de la classe ouvrière, et l'action favorisant ces intérêts amène la réalisation de ces valeurs. Cette conclusion est nettement en contradiction avec la prémisse ontologique spinoziste, mais tout à fait compatible avec le Marx des *Grundrisse*. Nous avons là la base d'un rapprochement théorique possible entre le structuralisme et l'historicisme, qui, sans être suffisante pour créer une synthèse entre ces deux formes du marxisme, peut néanmoins soutenir un dialogue plus fécond qu'une simple polémique.

L'historicisme est loin d'être aussi cohésif que le structuralisme. Si l'historicisme désigne, dans son acception marxiste, la conviction que l'activité humaine est essentiellement créatrice et que cette créativité tend vers la réalisation d'un potentiel humain immanent, il comprend alors virtuellement toute théorie marxiste non structuraliste. Même si la notion d'activité humaine, dans le sens le plus général, apporte un élément de cohésion à l'historicisme, elle permet aussi une très grande diversité ou disparité entre les marxistes souscrivant à une conception téléologique de l'activité. Pour certains, l'activité téléologique est conçue en termes ontologiques où l'être est une interaction entre la conscience et la nature, où cette interaction tend vers un *telos* déterminé, ultime, dans la médiation de l'être conçu comme totalité ou unité articulée. Telle est l'optique de Georg Lukàcs, tout au moins dans ses premières oeuvres, notamment Histoire et conscience de classe. D'autres marxistes, tout en conservant la conception téléologique de l'activité, rejettent la notion hégélienne de totalité comme identité du sujet et de l'objet. Les membres de l'école de Francfort, Horkheimer, Adorno, Marcuse et Habermas, évitent systématiquement d'élaborer leurs constructions théoriques dans un cadre ontologique, même s'ils

conçoivent simultanément l'activité en termes téléologiques. Il existe une grande distance entre l'ontologie téléologique comme totalité déterminée de Lukàcs, et une téléologie comme totalité indéterminée de l'école de Francfort. Cette distance n'est pas une question de degré. Les différences sont qualitatives.

Dans l'ontologie téléologique de Lukàcs, l'activité créatrice est le travail, et le sujet de la créativité est la classe des producteurs directs. Le travail médiatise entre la conscience et la nature, et synthétise l'acte de définir un but et l'acte de matérialiser un but dans un produit réalisé. Il s'agit d'un acte de production matérielle puisque le travail est la synthèse d'un moment téléologique et d'un moment de causalité efficiente ¹⁰³. Il s'agit, par cet acte, d'inscrire le but posé dans une nature qui présente les conditions de réalisation de ce but. La théorie de la connaissance qui en découle est une théorie de la praxis où le travail, en tant que création et connaissance, est le milieu de l'action.

Dans la téléologie de l'école de Francfort, le postulat fondamental de l'identité entre l'esprit et la matière, propre à la métaphysique hégélienne, est rejeté. Mais une conception téléologique de l'action est retenue. Dans cette conception, toutefois, le *telos* n'est pas inscrit dans la totalité comme une identité de l'objet et du sujet. Il n'est pas médiatisé par le travail ¹⁰⁴. Le sujet n'est pas non plus la classe des producteurs directs. Il existe, en fait, une imprécision considérable chez Adorno, Horkheimer et, je crois également, chez Marcuse en ce qui concerne la pratique et la théorie de la connaissance. Ce vague intentionnel, cette « ouverture conceptuelle » à différentes formes d'activité et, par conséquent, à un sujet variable a, bien entendu, des répercussions sur une théorie de l'action politique. En effet, la problématique du changement social donne lieu à des réponses plutôt indéterminées dans la théorie critique de Horkheimer et d'Adorno. La contribution de Habermas est, par ailleurs, plus substantielle et plus étendue, comprenant

¹⁰³ Cette notion du travail comme activité téléologique, créatrice est plus explicite dans *The Ontology of Social Being*, Merlin Press, London, 1980, que dans *Histoire et conscience de classe*, Éditions de Minuit, Paris, 1960.

¹⁰⁴ L'article de Max HORKHEIMER, *Dämmerung*, publié sous le pseudonyme de Heinrich Regius, Zurich, 1934, rejette explicitement le travail comme une forme de théorie et de pratique, de connaissance et d'action.

une épistémologie, une théorie de l'histoire, une théorie du changement, etc. La conception du travail et de l'intersubjectivité dans sa théorie des rationalités, rejette l'identité du sujet et de l'objet de la métaphysique hégélienne et se trouve, par là tout au moins, entièrement conforme à l'approche de la première génération de l'école de Francfort ¹⁰⁵.

Par certains côtés, ces deux courants marxistes, celui de l'école de Francfort et celui de Lukàcs, diffèrent autant l'un de l'autre que chacun d'eux diffère du structuralisme. En effet, si l'on tient compte du thème en vertu duquel notre texte compare et contraste des formes du marxisme, soit le rapport entre le cognitif et l'action éthique, la théorie critique a davantage en commun avec le structuralisme qu'avec l'ontologie téléologique de Lukàcs. La prémisse du sujet comme source de détermination rapproche toutefois la théorie critique des positions de Lukàcs, Korsch et d'autres, et différencie ces formes du marxisme, du structuralisme. Elle révèle également certains éléments communs à leur conception du rapport entre la théorie et l'action, la connaissance et la pratique éthique, conception différente de celle adoptée par le structuralisme. Notre analyse portera sur la théorie de Lukàcs où le sujet est manifestement la source de détermination de l'être. Ce choix est motivé par le fait qu'en tant qu'ontologie, elle permet une meilleure comparaison entre, d'une part, la construction théorique structuraliste où le sujet est simplement l'effet d'une structure, et par conséquent présent matériellement seulement dans l'idéologie, et, d'autre part, la construction théorique historiciste où le sujet est une base de détermination de l'être, et par conséquent une base de créativité et de connaissance. Notre analyse est également limitée d'un autre côté. Elle se concentre principalement sur le Lukàcs d'Histoire et conscience de classe, oeuvre dont Lukàcs s'est plus tard distancé, mais qui constitue un énoncé clair de la position historiciste fondée sur une dialectique de l'identité du sujet et de l'objet. Nous tiendrons compte également, dans une moindre mesure toutefois, d'un ouvrage plus tardif, *The On-*

¹⁰⁵ Marcuse était moins hostile à cette position selon l'interprétation de Martin Jay. Voir Martin JAY, « The Metapolitics of Utopianism » in *Dissent*, July-Aug. 1970.

tology of Social Being ¹⁰⁶. Sans prendre position dans le débat sur la continuité ou la discontinuité de l'œuvre de Lukàcs, on peut dire que, par rapport à notre thèse, à savoir que la spécificité de l'historicisme lukacsien réside dans le principe que le travail médiatise l'être social, il existe une continuité au moins entre ces deux textes.

La critique du capitalisme présentée dans *Histoire et conscience de classe* contient une théorie de l'histoire, une théorie de la connaissance, une théorie de la révolution. « Réification et conscience du prolétariat » offre un énoncé plus clair des racines hégéliennes de l'historicisme marxiste de Lukàcs, qu'aucun texte althussérien ne peut le faire des racines spinozistes du structuralisme marxiste. Dans ce texte, le capitalisme est analysé dans les termes de l'identité dialectique hégélienne du sujet et de l'objet. De ce point de vue, Lukàcs développe une théorie de la société beaucoup plus générale et globale qu'une simple analyse de la société capitaliste. Cette perspective théorique présente, quoiqu'implicitement, une interprétation des sociétés précapitalistes, du socialisme et des rapports entre ces différentes formations sociales, celles-ci étant conçues comme les moments successifs d'un tout unitaire, notamment l'histoire, qui est le développement de la raison avec un *telos* ultime.

La métaphysique hégélienne est une ontologie téléologique qui pose l'être comme structure dualiste de la conscience et de la nature, ou de l'esprit et de la matière, envisagés en tant qu'éléments essentiels d'une seule unité. En effet, à la base du projet hégélien se trouve l'interrogation : comment l'esprit et la matière doivent-ils être conçus pour que les questions de la connaissance de l'esprit par rapport à la matière, de l'intentionnalité ou de la liberté par rapport à la causalité organique ou à la nécessité, puissent être envisagées d'une manière absolue ? Comment les questions, soulevées et restées sans réponse dans les systèmes conceptuels antérieurs tels que le kantisme, peuvent-elles trouver une solution adéquate ? Car, en instituant une duali-

¹⁰⁶ Cette sélection ne doit pas nécessairement nous entraîner dans le débat portant sur la continuité ou la discontinuité entre les premiers travaux et l'œuvre plus tardive de Lukàcs. Les partisans de la discontinuité sont Lucien Goldmann, Kostas Axelos, Maurice Merleau-Ponty ; ceux de la continuité sont Istavan Meszaros et Peter Ludz.

té entre le noumène et le phénomène, le système kantien bloque la possibilité de saisir et de connaître le noumène. De plus, tout le domaine de la connaissance de soi demeure, dans un tel système, au-delà du domaine de la subjectivité humaine. La dialectique de l'identité vise, par contre, à accéder à l'ensemble de la sphère de la subjectivité dans son rapport au monde de l'expérience sensorielle et des phénomènes. Elle est sensée révéler la structure profonde de l'être. La logique de la dialectique de l'identité renverse complètement les systèmes antérieurs, qui étaient néanmoins issus de la même problématique du rapport de l'esprit à la matière.

Dans la métaphysique de Hegel, l'être est posé comme l'interaction ou la dialectique téléologique de la conscience et de la nature ; le *telos* est à la fois cognitif, i.e. le savoir absolu, et éthique, i.e. la liberté absolue comme reconnaissance de la nécessité. La logique de la dialectique de l'identité admet la dualité et l'unité, c'est-à-dire qu'elle pose les éléments constitutifs de l'être, tels que la conscience et la nature, l'action finaliste et la causalité efficiente, la liberté et la nécessité, comme opposés et identiques. La dialectique est une dialectique de la contradiction, *Aufhebung*, dans une unité médiatisée qui révèle les éléments contradictoires comme éléments d'une identité. L'être est téléologique, ayant la potentialité de réaliser une fin ultime dans un processus successif de développement et de maturation, où toutes les phases sont des étapes nécessaires de l'articulation du tout comme unité. Dans cette téléologie, les notions telles que général et particulier, essence et phénomène, sont opposées et identiques, entretenant un rapport où le particulier, le phénoménal, sont la forme singulière d'expression du général, une forme phénoménale particulière de l'essence de l'être. Comme singulier ou particulier, le général et l'essentiel doivent encore attendre d'être pleinement achevés, ce moment étant l'identité absolue du particulier et du général, du phénomène et de l'essence.

Lukàcs utilise cette logique dans son analyse critique du capitalisme et dans sa théorie de l'histoire. Il lui apporte une modification fondamentale qu'il considère comme la grande contribution de Marx, et qui transforme tout le système hégélien en quelque chose de nouveau. Alors que dans le système de Hegel, la dynamique de l'articulation de l'être accorde le primat au sujet par opposition à la nature, à

l'activité conceptuelle par opposition à l'activité concrète matérielle, chez Marx, l'activité matérielle productive est l'activité d'articulation, de structuration ou de réalisation de l'être.

Le travail, ainsi, est le dépositaire de la médiation et l'essence de l'être. C'est une relation de base, modale et éthique entre la conscience et la nature, qui anime le mouvement téléologique en tant qu'effet réciproque du général et du particulier dans le développement et la manifestation de l'essence de l'être vers un idéal déterminé.

Dans cette conception, la conscience est la manifestation subjective d'un mouvement objectif, et le sujet en est l'animateur, non pas simplement en tant qu'instrument, medium de fins pré-déterminées inscrites dans l'être, mais plutôt en tant qu'auteur de projets par rapport aux conditions déterminées de leur réalisation. Comme le travail est l'essence de ce mouvement, la conscience est une conscience des producteurs et le sujet achevé de ce mouvement est cette classe des producteurs qui peut, par sa constitution, agir pour réaliser la finalité du mouvement. Il s'agit de la classe prolétarienne, dont la conscience de classe est la connaissance des rapports matériels et l'appel à l'action politique.

La condition du travail productif dans le capitalisme et les rapports de production capitalistes dans leur ensemble, constituent précisément le sujet des analyses critiques d'Histoire et conscience de classe. L'étude de Lukàcs se concentre sur les rapports économiques, mais elle n'est pas pour autant l'expression d'un déterminisme économique semblable à celui du marxisme de la fin du XIXe siècle. En fait, il s'agit autant d'une critique du « marxisme scientifique » de Kautsky, de Bernstein et de la IIe Internationale, que d'une critique de la théorie libérale. La dialectique de l'identité du sujet et de l'objet sur laquelle Lukàcs base sa propre théorie de la réification, fournit plutôt l'explication de l'importance accordée aux rapports économiques en général et à la forme marchandise en particulier ¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Lukàcs s'est servi principalement du *Capital* et non pas des *Manuscrits économique-philosophiques* de 1844, lesquels lui étaient inconnus en 1923.

Par réification, Lukàcs entend cette forme objective d'existence matérielle où les rapports sociaux semblent être des objets gouvernés par une logique objective dont les lois paraissent au-delà de la subjectivité humaine, et auxquelles les êtres humains ne font que se soumettre. Il s'agit de la perception subjective d'une condition objective. Cette perception n'est toutefois pas purement illusoire. La condition objective est telle que sa perception subjective la présente comme un ensemble de choses, régi par des lois naturelles. Le capitalisme est bien entendu cette réalité objective qui, dans le schéma de Lukàcs, n'est ni gouvernée par des lois naturelles, ni un état de chose permanent. C'est une forme historique de rapports sociaux, ainsi qu'un produit de la dialectique de la subjectivité humaine et de l'objectivité matérielle. En tant que forme historique, elle est le produit de l'activité humaine, et susceptible de transformation par cette même activité.

En développant sa théorie de la réification, Lukàcs s'appuie sur la dialectique hégélienne de l'essence et de l'apparence, qui est toujours liée à la dialectique de l'identité du sujet et de l'objet. Phénoménalement, le capitalisme semble être un monde réifié. Essentiellement, il est cette forme historique où le sujet de l'activité est entièrement séparé de l'objet produit, et où il apparaît, en vertu de cette séparation, du côté de l'objet. Cette scission entre l'objet et le sujet qui en essence est un sujet identique à l'objet et vice versa, se révèle phénoménalement uniquement comme objet et engendre le monde de la réification. L'activité n'est, au niveau phénoménal, ni déterminante ni révolutionnaire, mais plutôt déterminée, mécanique et contrôlée par des forces extérieures. Elle est objet. L'activité est phénoménalement répétitive, pure activité mécanique. Dans son essence, toutefois, l'activité est créatrice ; elle est déterminante de façon inhérente et immanente ¹⁰⁸. La théorie de Lukàcs est orientée vers l'unification de l'objet et du sujet, et par conséquent vers l'activation du potentiel immanent dans l'activité du sujet. Cette orientation a un fondement à la fois cognitif et éthi-

¹⁰⁸ Cette notion d'activité est plus implicite qu'explicite dans *Histoire et conscience de classe*. Elle devient explicite plus tard, dans les travaux tels que *The Ontology of Social Being*. La raison historique en est que l'analyse du capitalisme de Lukàcs s'appuie entièrement sur le *Capital* et non pas sur les *Manuscrits économico-philosophiques* ou les *Grundrisse* qui recèlent une notion historiciste de l'activité créatrice.

que puisque l'activité est la source de la connaissance et le moyen pour réaliser un *telos*.

Dans le contexte de la théorie de la réification, l'unité de la connaissance et de l'action s'exprime sous la forme de la compréhension ou de la reconnaissance (*Aufhebung*). Il s'agit, pour la classe des producteurs, de reconnaître qu'elle est essentiellement sujet, mais qu'elle existe comme objet dans le capitalisme, et de surmonter cet état qui est qualifié d'aliénation dans la dialectique de l'identité du sujet et de l'objet. Cet état, en d'autres termes, est l'aliénation du sujet, de l'objet de sa production, et de l'objet par rapport au sujet productif. L'aliénation est surmontée en réconciliant le sujet et l'objet dans une unité médiatisée (i.e. socialisme) selon les termes de la dialectique.

Les médiations de ce processus de réalisation de l'unité ne sont pas évidentes chez Lukàcs, ni dépourvues d'ambiguïté. Pour Lukàcs, comme pour Hegel, la médiation est l'affranchissement d'un potentiel immanent dans une immédiateté donnée. C'est l'extériorisation du potentiel comme un « aller au-delà de l'immédiat » pour créer quelque chose de nouveau tout en retenant quelque chose de l'immédiateté transformée. Selon les termes de Lukàcs :

La seule façon de sortir de cette immédiateté, c'est la genèse, la « production » de l'objet. Cependant cela pré-suppose déjà que les formes de médiation dans et par lesquelles on sort de l'immédiateté de l'existence des objets donnés sont montrées comme principe structurels des construction [sic.] et comme tendances réelles du mouvement des objets eux-mêmes ¹⁰⁹.

Mais en quoi consiste cette médiation et comment fonctionne chez Lukàcs le processus de médiation ? Il n'est pas difficile de trouver une réponse à la première question, même si l'on ne peut pas prétendre qu'il s'agisse de la médiation d'un moment unique, évident et transparent. Elle comprend un moment cognitif et un moment pratique, créateur. Elle consiste, de façon plus figurative, en deux étapes essentielles. L'une est la compréhension, la lecture correcte de l'immédiateté dans sa potentialité immanente et non pas dans son apparence empiri-

¹⁰⁹ G. LUKÁCS, Histoire et conscience de classe, op. cit., pp. 195, 196.

que, car celle-ci est simplement l'immédiateté réifiée d'où l'essence immanente est entièrement invisible. Il s'agit là du moment théorique, contemplatif. L'autre est l'étape pratique. C'est l'activité concrète de la libération du potentiel ou de la réalisation du potentiel dans une forme concrète. Ces deux étapes sont conçues théoriquement comme les moments d'une unité. Ce sont les éléments ou les moments constitutifs d'une unité organique. Mais cette version hégélienne de la médiation, acceptable dans le contexte idéaliste du système de Hegel, ne va pas sans poser des difficultés théoriques et pratiques lorsqu'elle est transposée, comme chez Lukàcs, dans un contexte matérialiste. Que signifie alors cet énoncé de la médiation ? Il existe plusieurs interprétations possibles. L'une est purement hégélienne. Le moment de reconnaissance (*Anerkennung*) ou de compréhension qui amène la conscience au niveau de la conscience de classe ou de la conscience de soi, médiatise le moment du dépassement des contradictions. Cette interprétation peut rapidement être écartée, car elle est purement conceptuelle et incompatible avec la philosophie de la praxis de Lukàcs, quelle que soit la lecture hégélienne qu'on en fasse. Il s'agit, dans ce cas, d'une médiation simplement hégélienne. Le moment théorique seul est alors purement contemplatif et, quoique nécessaire, il ne suffit pas à la médiation du socialisme. Il laisse les relations concrètes inchangées. La contemplation théorique seule est en effet, selon Lukàcs, le point faible de l'idéalisme allemand.

Dans une seconde interprétation, la médiation est constituée de deux moments formant une combinaison, non pas selon un rapport de nécessité, mais sur un mode plus souple. La médiation est davantage un processus en deux temps d'une unité complexe. Ici, la reconnaissance ou la compréhension est une partie du processus, et la pratique est l'autre, sans qu'il y ait entre les deux indépendance complète. La compréhension est plutôt une condition nécessaire mais non suffisante de la pratique révolutionnaire. La compréhension ne mène pas, par conséquent, nécessairement à la pratique révolutionnaire, de même qu'elle n'est pas nécessairement intériorisée dans l'activité productive. Aussi pourrait-elle survenir de manière contemplative, dans l'activité théorique seule, tout en fournissant une lecture adéquate de l'être. La pratique révolutionnaire pourrait être déclenchée par autre chose que le travail productif.

Dans cette conception de la médiation comme processus en deux étapes, la dialectique de l'identité du sujet et de l'objet tend à se désagréger avec des implications sérieuses pour la théorie ou la connaissance, et pour la pratique et l'action éthique. Nous n'avons pas ici à prendre en considération ces conséquences ¹¹⁰, puisque cette interprétation de la médiation comme combinaison plus ou moins souple de la théorie et de la pratique est visiblement une déformation des arguments de Lukàcs. En effet, Histoire et conscience de classe contient peu de choses qui puissent soutenir une telle interprétation.

Il existe, enfin, une troisième interprétation plus plausible qui n'est cependant pas dépourvue de ses propres difficultés. Dans celle-ci, le moment de la compréhension ou de la conscience de soi dans la médiation, commande la pratique révolutionnaire selon un rapport de nécessité. La compréhension fournit l'impulsion dans un rapport nécessaire à la pratique. Ici, ce rapport de nécessité entre la compréhension et la pratique ne doit pas être envisagé sous la forme d'une causalité efficiente, car un moment subjectif est présent dans la compréhension théorique et dans l'intentionnalité du changement. Cette interprétation semble supposer le primat de la théorie, ce qui tendrait à rapprocher Lukàcs d'Althusser. Mais cette ressemblance, quant au primat de la théorie ou de la connaissance par rapport à la pratique, est assez superficielle, la source et la nature de la connaissance étant fondamentalement différentes chez Althusser et chez Lukàcs. La connaissance ou la science est, selon Althusser, produite dans la pratique théorique, alors que pour Lukàcs, elle émerge dans le processus même de production. Ce n'est donc pas, pour lui, le théoricien mais le producteur direct qui accède à la connaissance. Cette dernière est, en effet, la reconnaissance par le sujet de la production, de sa propre production comme objet, disposant seul par conséquent de sa capacité d'agir comme sujet envers cet objet. Le sujet connaît l'objet qu'il produit d'une manière différente de la *techne* ou de la connaissance des étapes techniques requises dans sa fabrication. Cet objet est une extension du sujet, et le sujet se reconnaît dans l'objet de sa propre création. Cette

¹¹⁰ Une implication évidente est que la connaissance n'est pas nécessairement engendrée dans l'activité productive, et que, par conséquent, la classe ouvrière n'a pas nécessairement de prétention singulière au statut de sujet - ce qui est clairement en contradiction avec l'intention d'Histoire et conscience de classe.

connaissance, donc, est la prise de conscience d'un état de choses objectif où la subjectivité essentielle du sujet est niée, où le sujet n'est qu'un objet se reproduisant en tant qu'objet. La connaissance est la prise de conscience d'un objet qui découvre sa nature essentielle de sujet. Il s'agit de la conscience, non pas de l'immédiateté telle qu'elle apparaît, mais telle qu'elle est en essence. C'est la conscience de soi.

Lukàcs élabore sa théorie de la conscience de soi, ou de la reconnaissance, à partir de son analyse de la structure de la marchandise où il utilise la dialectique de la quantité et de la qualité comme une forme de l'identité sujet-objet. Reconstitue schématiquement, l'argument de Lukàcs dans *Histoire et conscience de classe* est le suivant : en tant que valeur d'échange et salaire, la force de travail de l'ouvrier est quantité ; elle est intégrée comme telle à l'aspect subjectif de la production. Mais les changements dans la quantité (temps de travail, salaires) affectent le travailleur qualitativement. Alors que le temps de travail n'a, pour le capitaliste, qu'une signification quantitative, il ne peut pas être purement quantitatif pour l'ouvrier ; pour lui, il est également qualité. L'ouvrier, en tant qu'objet, reconnaît le caractère qualitatif de l'objet, et cette reconnaissance dans le processus de conscience de soi ou de connaissance « opère une modification structurelle, objective, dans son objet ¹¹¹. » L'objet (ouvrier) prend conscience de son potentiel immanent d'être sujet. Mais pour que l'objet, conscient de la négation de sa subjectivité essentielle, devienne pleinement sujet, une médiation supplémentaire est nécessaire, car la connaissance par elle-même ne suffit pas à faire progresser l'histoire vers son *telos*. Une médiation pratique est requise où l'objet s'affirme comme sujet et devient sujet. Cette médiation pratique est l'activité du travail productif, qui, dans cette dialectique de l'identité, doit être nécessairement assumée par le travail productif.

Dans cette interprétation de la médiation, l'action pratique est un moment de l'unité d'une action consciente ; l'action est alors non seulement issue et orientée par le travail productif, mais elle est aussi subordonnée à la conscience et à la conscience de soi. L'action pratique, dans cette lecture de Lukàcs, n'est pas seulement un moment néces-

¹¹¹ G. LUKÀCS, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 211, (souligné par l'auteur).

saire de la médiation des contradictions du capitalisme, elle découle aussi nécessairement de la conscience de soi. Connaître, dans le sens d'avoir conscience de soi, c'est aussi agir. Cette action est également éthique, car la connaissance est connaissance non seulement des contradictions de l'être, mais également de ce qui doit être fait pour les résoudre.

Il y a deux niveaux de nécessité dans cette médiation. La nécessité de la prise de conscience par la classe ouvrière et la nécessité de l'action qui en découle. Dans le premier cas, l'immédiateté détermine la connaissance ou la conscience de soi. Dans le second, la conscience de soi détermine doublement l'action : sa réalisation actuelle et la forme de l'action en tant qu'union de l'objet et du sujet, i.e. le dépassement du capitalisme et l'instauration du socialisme.

À première vue, cette interprétation laisse croire que la connaissance est dominante dans son rapport à l'action éthique ou à la pratique puisque, après tout, l'action suit la conscience non seulement dans le sens où elle doit se manifester, mais aussi dans le sens où elle doit prendre la forme d'un dépassement du capitalisme et de l'établissement du socialisme. Au départ, il ne semble pas y avoir là de différence entre l'ontologie téléologique et l'ontologie structuraliste d'Althusser. Mais un examen plus approfondi confirme notre hypothèse originelle, à savoir qu'une rationalité pratique est dominante dans l'ontologie téléologique de Lukàcs. Car la conscience de soi implique la conscience d'une immédiateté réifiée en contradiction avec l'essence de l'être social, le travail libre. La pratique capitaliste dont la classe ouvrière prend conscience, du point de vue d'objet séparé de sa subjectivité, c'est-à-dire du point de vue de la classe ouvrière, est un moment de l'histoire. Le capitalisme est le résultat, non pas de plusieurs histoires antérieures, indépendantes et disparates, mais du développement de plusieurs moments d'une seule histoire -une histoire qui a encore à réaliser son *telos* et dans laquelle le capitalisme doit être remplacé par une pratique historique plus rationnelle. Quel est le but de ce rappel à cette conception du capitalisme ? Il s'agit de nous rappeler que le capitalisme, dans la perspective historiciste, contient, en tant que moment de la pratique historique, le germe de son propre dépassement ; une connaissance de cette succession est une connaissance

déterminée par la pratique. C'est une connaissance qui n'est pas dans un rapport de domination avec la pratique.

Cette troisième interprétation de la médiation, si elle est juste, ne va pas sans soulever d'épineuses difficultés. L'une d'entre elles est le déterminisme. Une ontologie téléologique fondée sur une dialectique de l'identité ne peut éviter un déterminisme évident, tout au moins au niveau supérieur de la médiation de l'être. Le capitalisme représente le stade de la pure opposition entre le sujet et l'objet qui, selon la dialectique de l'identité, sont identiques en essence. Lukàcs lui-même n'examine pas en détail les médiations de l'histoire pré-capitaliste ¹¹².

¹¹² Dans un article, « Labour and Dialectical Ontology », Douglas Moggach offre une formulation du matérialisme historique comme ontologie téléologique, où le travail est l'élément dynamique de médiation, et qui complémente celle de Lukàcs sur des points de base. Le processus historique est posé comme une dialectique entre la force de travail et les moyens de production, dans un mouvement qui va de la force de travail comme essence, à la diversité des formes empiriques et historiques du travail comme phénomènes. Ce processus, qui est considéré comme ontologique, est conceptualisé dans un cadre théorique, où un mouvement dialectique conceptuel se développe à partir de catégories abstraites vers des catégories concrètes : de la catégorie abstraite de la production en général à la catégorie plus concrète, quoiqu'encore abstraite, de la production sociale générale, puis à la catégorie plus concrète du processus de reproduction sociale, enfin vers la catégorie concrète de la transformation des modes de production comme réalisation progressive de l'essence. Le procès de travail est conçu dès le départ dans les termes de la dialectique hégélienne, et à un niveau d'abstraction qui englobe toutes et aucune des formes du travail comme le fait la catégorie de l'être dans la logique de Hegel. Les déterminations générales abstraites du procès de travail sont conçues comme les moments d'une unité ou d'un acte unique : moment de substance, moment de forme et moment de produit. La substance comporte une causalité efficiente et une condition préalable de l'activité ; la forme comporte une causalité téléologique en tant qu'ordonnance de fins, et le produit est la synthèse de la causalité et de la téléologie. Le second niveau du procès de travail est le processus de production médiatisé par une forme sociale spécifique d'appropriation du produit. L'appropriation du produit de l'activité est conçue comme un rapport social complexe d'accès différentiel aux conditions de l'activité, et de distribution ou de division du produit entre producteurs et non-producteurs. Le troisième niveau du procès de travail est le processus de reproduction, où le produit de l'activité constitue un surplus, par-delà ce qui est nécessaire à la reproduction de la force de travail et des moyens de production. Ici, la lutte qui est conditionnée par le niveau de développement des forces productives et les

Il ne s'agit pas là tellement d'une faiblesse de son œuvre, mais plutôt de l'expression du postulat selon lequel une compréhension du capitalisme dans ses contradictions générales suffit pour reconstruire le cours de l'histoire sur la base d'une dialectique de l'identité du sujet et de l'objet. Il est possible, en saisissant les contradictions du capitalisme du point de vue du prolétariat, de dégager la signification ontologique de la totalité avant même la médiation actuelle du capitalisme. Le capitalisme, pour Lukàcs, constitue une forme phénoménale développée de l'activité du travail. Les producteurs directs sont entièrement séparés des moyens de production, ne déterminant aucunement les fins du travail, ni la disposition du surplus. Cette prérogative est réservée aux non-producteurs qui contrôlent le travail grâce au rapport social de la propriété privée des moyens de production. Cette relation contient les contradictions des modes de production pré-capitalistes, mais sous une forme où l'essence de l'activité du travail, l'action téléologique, est niée. Ce rapport ne peut être saisi que du point de vue de la classe des producteurs directs, qui sont à la fois sujet et objet, et qui peuvent résoudre la contradiction, en réalisant l'unité du sujet et de l'objet par l'appropriation du produit du travail, la négation des rapports sociaux d'accès différentiel aux moyens de production et l'instauration de rapports sociaux communautaires.

Aussi, la médiation du sujet et de l'objet en une unité est-elle déjà inscrite dans l'histoire. Bien que la modalité de la révolution demeure en partie incertaine, le sujet de la révolution, la base de la révolution et les buts de la révolution sont déterminés par la direction que les formes antérieures du travail ont assignée à l'histoire.

contradictions structurelles entre forces et rapports de production, médiatise la disposition du surplus en modifiant potentiellement la répartition ou en renversant le système et en en établissant un nouveau. Le quatrième niveau est le niveau du mode de production, qui est l'unité dynamique du processus de reproduction et du processus d'appropriation médiatisée par les luttes des classes politiques et idéologiques. Ce niveau contient les autres niveaux en tant que forme la plus concrète de l'activité du travail, et, comme tel, il est le seul menant à une analyse scientifique du mouvement actuel d'histoire marqué par l'émergence et la transformation des modes de production, les nouveaux se développant à partir des anciens dans un processus de continuité et de changement.

Plusieurs auteurs ont également relevé le déterminisme de Lukàcs, mais à partir d'analyses différentes de celle présentée ici. Habermas ¹¹³, par exemple, souligne la présence d'un sujet absolu dans la théorie de Lukàcs. Il s'agirait d'un sujet à l'abri des contingences et insensible aux variations historiques. Le déterminisme, dans cette optique, ne peut pas favoriser l'émancipation de l'espèce humaine. Andrew Arato ¹¹⁴, dans une étude exhaustive d'Histoire et conscience de classe, conclut que le déterminisme de Lukàcs, loin d'être justifié par la logique de la théorie de la praxis, est plutôt un déterminisme de nature dogmatique. Selon Arato, la notion de praxis n'implique aucunement la nécessité objective d'une médiation active du capitalisme au socialisme. Elle comprend seulement l'idée d'une possibilité objective, qui se rattache à l'acquisition d'une compréhension du capitalisme comme immédiateté réifiée, par l'ouvrier individuel s'y reconnaissant en tant qu'objet. Arato souligne que la faiblesse de cette notion découle du fait qu'il n'existe aucune raison nécessaire pour que la conscience de soi de l'ouvrier devienne la conscience de classe du prolétariat. Les notions d'intérêts de classe et de lutte de classes chez Lukàcs ne suffisent pas à justifier la nécessité de la pratique révolutionnaire du prolétariat. Si, dans la logique de l'historicisme, la pratique est, en dernière analyse, la forme de validation de la théorie, l'histoire récente fournit plutôt la preuve de la validité de la critique d'Arato qu'elle n'apporte la confirmation de la théorie de Lukàcs.

Nous pouvons dégager certaines conclusions de notre analyse du marxisme structuraliste et du marxisme historiciste. L'une des conclusions évidentes est que les prémisses respectives de ces deux écoles du marxisme ne sont, ni aussi distantes, ni aussi contradictoires qu'elles entraînent nécessairement la dégénérescence de tout dialogue en polémique. La tendance générale a été de réduire à sa propre logique la logique de la conception opposée, de la déclarer par là simplement idéologique et non scientifique, et de refuser de prendre en considération les éléments qu'elles auraient possiblement en commun. Pour le structuralisme, l'historicisme est simplement idéologique en raison de

¹¹³ Jürgen HABERMAS, *Theory and Practice*, Heinemann, London, 1974, p. 157.

¹¹⁴ Andrew ARATO, «Lukács' Theory of Reification >>, in *Telos*, n, 11, Spring, 1972, pp. 25-66.

sa conception de la structure comme source de détermination. Mais si dans la structure une valeur est inscrite, comme nous l'avons brièvement indiqué, les ontologies respectives peuvent ne pas être aussi incompatibles qu'on l'a jusqu'ici présupposé. Manifestement, la validité de chacune de ces formes de marxisme ne peut pas être jugée en fonction de ce qui les distancie le plus, soit la subjectivité.

Des critères indépendants devraient être introduits pour évaluer les mérites relatifs de ces deux écoles. Je proposerais les critères de cohérence et de fécondité. La cohérence d'un système est fonction de ses propres prémisses et de leurs rapports à l'ensemble des propositions substantives, de leurs implications prises individuellement et collectivement. La cohérence désigne la façon dont les composantes d'un système conceptuel sont reliées entre elles et avec l'ensemble. La fécondité d'un système est fonction de sa capacité à expliquer l'expérience, i.e. les événements concrets et les phénomènes. Plus grande est la variété des événements dont il est en mesure de rendre compte, plus grande est la fécondité d'un système. Ces deux types de critères sont indispensables, car il est possible qu'un système soit fort cohérent mais peu fécond : un système intégré logiquement, mais abstrait, peut afficher une grande cohérence, mais une faible aptitude à se rapporter à l'expérience actuelle. Inversement, il serait difficile d'imaginer un système conceptuel fécond, mais peu cohérent.

Nous avons voulu, dans notre texte, identifier principalement la base de la cohérence interne de chaque système, c'est-à-dire sa propre rationalité, comme première étape dans la compréhension du marxisme contemporain. Ce faisant, nous avons relevé quelques incohérences, sans procéder toutefois de manière exhaustive. Cette tâche demeure à compléter. Notre analyse ne contient pas non plus d'évaluation de la fécondité de chaque système, telle que nous l'avons définie. Dans la théorie du marxisme en général (y compris ses variantes), aucune tâche n'est plus urgente.

Koula Mellos

FIN