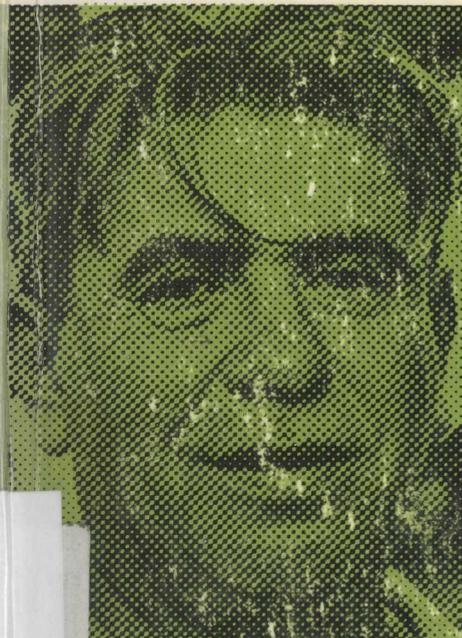


Goldmann

# Goldmann

par Sami Nair et Michael Lowy

PHILOSOPHES DE TOUS LES TEMPS



**GOLDMANN** Lucien (Bucarest, 1913 - Paris 1970) s'est toujours fortement affirmé comme un marxiste convaincu, se situant dans la lignée de Hegel, de Marx et du jeune Lukacs, et plaçant ses recherches dans le développement de la pensée socialiste. Les problèmes politiques, idéologiques et sociaux de la société occidentale moderne et le soulèvement permanent d'une analyse théorique à tous les niveaux de la société capitaliste ont été à la base de la pensée

1. BOUDDHA par André Bareau
2. HEGEL par Kostas Papaioannou
3. CONFUCIUS par Daniel Leslie
4. LEIBNIZ par André Robinet
5. KIERKEGAARD par G. Gusdorf
6. SPINOZA par Robert Misrahi
7. UNAMUNO par Alain Guy
8. SENEQUE par P. Aubenque et J.-M. André
9. JAURES par André Robinet
10. NICOLAS DE CUES par G. Bufo
11. EPICTETE par Joseph Moreau
12. CALVIN par Jean Boisset
13. BACHELARD par Pierre Quillet
14. MONTAIGNE par Marcel Conche
15. S. TH. D'AQUIN par Stan. Breton
16. BAYLE par Elisabeth Labrousse
17. HERACLITE par Jean Brun
18. SIMONE WEIL par Fr. Heidsieck
19. PLATON par G. Rodis-Lewis
20. MAIMONIDE par Sylvain Zac
21. BERGSON par André Robinet
22. GABRIEL MARCEL par Jeanne Parain-Vial
23. SARTRE par Colette Audry
24. DESCARTES par Pierre Mesnard
25. BAKOUNINE par Henri Arvon
26. CONDILLAC par R. Lefèvre
27. EMPEDOCLE par Jean Brun
28. CAMUS par André Nicolas
29. GRAMSCI par Jacques Texier
30. HUSSERL par Daniel Christoff
31. GIORDANO BRUNO par Emile Namer
32. BERDIAEFF par Alexis Klimov
33. WILLIAM JAMES par A. J. Reck
34. LUCRECE par Marcel Conche
35. BERKELEY par Jean Pucelle
36. RUSSELL par Philippe Devaux
37. JASPERS par A. Kremer-Marietti
38. MELANCHTHON par J. Boisset
39. VICO par Jules Chaix-Ruy
40. ROUSSEAU par C. Salomon-Bayet
41. LUKACS par Henri Arvon
42. LE SENNE par André-A. Devaux
43. SAUSSURE par Georges Mounin
44. BUBER par Robert Misrahi
45. BULTMANN par André Malet
46. DANTE par M. de Gandillac
47. IBN KHALDUN par Mohamed-Aziz Lahbahi
48. ORTEGA Y GASSET par Alain Guy
49. JANKÉLÉVITCH par Lucien Jerphagnon
50. NIETZSCHE par J. Deihomme
51. BRUNSCHVICG par M. Deschoux
52. ERASME par P. Mesnard
53. TEILHARD DE CHARDIN par André Combes
54. WITTGENSTEIN par G. Granger
55. GARAUDY par Serge Perottino
56. CURVITCH par Jean Duvignaud
57. HUME par Jean Pucelle
58. MARCUSE par André Nicolas
59. ECKHART par Fernand Brunner
60. ABELARD par Jean Jolivet
61. FOURIER par René Schérer
62. SCHELLING par Claude Bruaire
63. JUNG par Edmond Rochedien
64. MERLEAU-PONTY par Xavier Tilliette
65. COMTE par A. Kremer-Marietti
66. LEVI-STRAUSS par Catherine Backes-Clément
67. LÉNINE par Henri Arvon
68. MAHOMET par Roger Arnaldez
69. GEULINCX par Alain de Latre
70. WRONSKI par Philippe d'Arcy
71. NABERT par Paule Levert
72. BICÈUR par Michel Philibert
73. DILTHEY par Angèle Kremer-Marietti
74. PASCAL par Aimé Forest
75. KANT par Jean Ferrari
76. TH. MORE par G. Marc'hadour
77. DOSTOIEVSKI par Alexis Klimov
78. SIMONE DE BEAUVOIR par Chantal Moubachir
79. MACHIAVEL par Hélène Védrine
80. MOUNIER par Etienne Borne
81. ARISTOTE par Hervé Barreau
82. VIVES par Alain Guy
83. REICH par André Nicolas

B  
22  
P569  
84

PHILOSOPHES  
DE TOUS LES TEMPS

Lucien Goldmann

**Lucien Goldmann**

ou

*la dialectique de la totalité*  
**la dialectique de la totalité**

*Présentation, choix de textes,  
bibliographie*

par

SAMI NAIR et MICHAEL LOWY

Université de Québec à Chicoutimi  
bibliothèque

EDITIONS SECHERS

PHILOSOPHES  
DE TOUS LES TEMPS  
Édition dirigée par André Robinet  
Traduction par Jean Forstner  
Photo : Jean-Louis Forstner - L'Espresso

# Lucien Goldmann

ou

la dialectique de la totalité

Présentation, choix de textes,  
bibliographie

par

SAMI NAÏR et MICHAEL LOWY



Université du Québec à Chicoutimi

Bibliothèque

EDITIONS SEGHERS

Collection dirigée par ANDRÉ ROBINET

Couverture dessinée par JEAN FORTIN

(Photo : Jean-Louis Ferrier - L'Express)

Lucien Goldmann

 Université du Québec à Chicoutimi  
Bibliothèque

B  
22  
P569  
84

 Bibliothèque  
A CHICOUTIMI  
82610

La Loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'Article 41, d'une part, que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite (alinéa 1<sup>er</sup> de l'Article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal.

TOUS DROITS DE REPRODUCTION, D'ADAPTATION  
ET DE TRADUCTION RÉSERVÉS POUR TOUS PAYS.

© ÉDITIONS SEGHERS, PARIS, 1973.

INTRODUCTION

# Lucien Goldmann

par

Sami Nair et Michael Lowy

« Arta si discipline umane », interview par Ion Pascadi, *Romania Literaria*, n° 25 (89), Bucarest, 18 juin 1970.

Entretien sur la théorie avec Brigitte Devismes, *VH 101*, n° 2, 1970.

« Structure : Human Reality and Methodological Concept » (1966), in *The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, R. Macksey et F. Donato éd. Baltimore, John Hopkins Press, 1970.

« Sujet et objet en sciences humaines » (1969), *Raison présente*, n° 17, janv.-mars 1971.

« Reflections on history and class-consciousness » (1970), in *Aspects of history and class-consciousness*, I. Meszaros éd., Routledge & Kegan Paul Ltd., Londres, 1971.

« Littérature (Sociologie de la) » (1970), in *Encyclopaedia Universalis*, vol. X, 1971.

« Lukàcs, Georg » (1970), in *Encyclopaedia Universalis*, vol. X, 1971.

« Révolution et bureaucratie », Communication au Colloque de Cabris (juil. 1970), *L'Homme et la Société*, n° 21, 1971.

Interview sur les problèmes du Moyen-Orient (1970), *Israël-Palestine*, n° 3/4, Bruxelles, mars-avril 1971, p. 35-36.

« Eppur Si Muove » (fév. 1969), *The Spokesman*, n° 15-16, Londres, 1971 (trad. anglaise de Tom Wengraf).

Participation au III<sup>e</sup> Colloque international de sociologie de la littérature (Royaumont, jan. 1968), in *Décrire, comprendre, expliquer*, Editions de l'Institut de sociologie, Bruxelles (à paraître).

Entretien avec Marthe Robert (juil. 1969), in *Psychoanalyse et Sociologie*, Editions de l'Institut de sociologie, Bruxelles (à paraître).

« Pascal und Port-Royal » (1960), in L. Goldmann, *Weltflucht und Politik*, Luchterhand Verlag, Neuwied et Berlin, 1967 (original allemand).

## TABLE

Introduction	11
I. L'essai pour une sociologie dialectique	11
II. L'essence et le sens	11
III. Le socialisme dialectique	26
1. Sujet et objet dans le socialisme dialectique	26
2. La méthode et les concepts dialectiques en sciences humaines	31
3. Critique de la sociologie bourgeoise	40
De côté de chez Freud	42
4. La sociologie de la culture	48
IV. La sociologie des valeurs du travail	54
1. Analyse dialectique	54
2. La valeur du travail technique	55
3. Le rationalisme et son dépassement	64
De Descartes aux Lumières	64
Kant et le passage vers le dialectique	67
4. La valeur existentielle	70
L'exemple de Sartre	74
5. La valeur esthétique	77
La première éclipse de la rationalité	84
L'essor de la dialectique révolutionnaire	85
Dialectique critique de la culture bourgeoise	88
Possibilités actuelles d'une sociologie dialectique	92
V. Conclusion	95

## CHOIX DE TEXTES

99	..... (traduit de l'anglais)	
101	..... Classes sociales et visions du monde	
108	..... La vision tragique du monde	
112	..... Le parti prolétarien	
117	..... La rationalisation	
118	..... sur Lukács	
	Présentation par SAMI NAIR et MICHAEL LOWY	
	Introduction	7
	I. Notes pour une biographie intellectuelle	10
	II. Totalité et genèse	17
	III. Le structuralisme génétique. Marxisme et sciences humaines	26
	1. Sujet et objet dans les sciences humaines	26
	2. La méthode et les concepts marxistes en sciences humaines	31
	3. Critique de la sociologie bourgeoise	40
	Du côté de chez Freud	42
	4. La sociologie de la culture	45
	IV. La sociologie des visions du monde	54
	1. Analyses concrètes	54
	2. La vision du monde tragique	55
	3. Le rationalisme et son dépassement	64
	De Descartes aux Lumières	64
	Kant et le passage vers la dialectique	67
	4. La vision existentialiste	70
	L'exemple de Sartre	74
	5. La vision dialectique	77
	La première éclipse de la dialectique : le marxisme « orthodoxe » de la II <sup>e</sup> Internationale	84
	L'essor de la dialectique révolutionnaire	85
	Deuxième éclipse de la dialectique : le stalinisme	88
	Possibilités actuelles d'une renaissance de la pensée dialectique	92
	V. Conclusion	95

## CHOIX DE TEXTES

Heidegger et Lukacs (inédit) .....	99
Classes sociales et visions du monde .....	101
La vision tragique du monde .....	108
Le pari pascalien .....	112
La réification .....	115
Sur Lukacs .....	119
Sur le jeune Marx .....	122
Dialectique du sujet et du concept chez Marx .....	125
Le testament théorique de Goldmann .....	127
Bilan théorique .....	134
Inédits .....	149
1. Débat Goldmann - Lucien Sebag .....	151
2. Débats Goldmann - Marcuse (1961-1962) .....	152
3. A propos des <i>Grundrisse</i> .....	156
Projet de recherche : Epistémologie différentielle et conscience possible .....	158
Bibliographie .....	163

ACHEVE D'IMPRIMER  
SUR LES PRESSES  
DE L'IMPRIMERIE WALLON  
A VICHY,  
LE 8 MARS 1973

Collection dirigée par André BONNET

Convertisseur de monnaie par Jean FORTIN

Paris : Nouvelle Édition - L'Épave

Lucien Goldmann

Saint-Nicolas et Michael Lowy

## ABREVIATIONS

Le Dieu caché : D.C.

Kierkegaard vivant : K.V.

Recherches dialectiques : R.D.

Structures mentales et création culturelle : S.C.C.

Introduction à la philosophie de Kant : Kant.

Marxisme et sciences humaines : M.S.H.

Création culturelle et société moderne : C.C.

Sciences humaines et philosophie : S.H.P.

Pour une sociologie du roman : S.R.

## INTRODUCTION

La mort subite de Lucien Goldmann n'a pas encore fini de nous surprendre. Nous savons seulement qu'elle a frappé, de son absurde irréductibilité, une pensée en pleine évolution. Ceux qui ont connu Goldmann vivant, quotidiennement ou au hasard des rencontres, dans l'enceinte de l'École des hautes études ou dans les Congrès Culturels, ceux-là ne manqueront pas non plus de regretter l'homme chaleureux, au regard bleu et candide, à la voix éloquente et passionnée. Pour nous qui l'avons côtoyé, Goldmann était d'abord un ami, un soutien ferme, et ensuite un penseur, de haute taille théorique, avec lequel la discussion et la confrontation étaient de règle. A la recherche constante de la communication vivante avec les hommes, il était toujours disposé à remettre ses propres thèses en question, il s'enthousiasmait pour telle ou telle idée de son interlocuteur, toujours aussi sincèrement et franchement.

Pour nous, le temps n'est pas encore venu de traiter calmement, sans « parti pris », de son œuvre. Cela pour plusieurs raisons.

D'abord la première, contraignante et si proche, qui est la disparition même de Goldmann et qui pèse de son poids sur notre souvenir. Comment, en un espace si court, pouvoir consacrer une analyse détaillée à cette œuvre si diverse et pourtant si cohérente, si claire et pourtant si difficile, sans encourir le péché de légèreté à son égard ? Souvent, la hâte est l'ennemie de la rigueur. C'est pourquoi, ici, nous voudrions seulement dessiner à grands traits les contours du système de pensée goldmanien et surtout en favoriser l'accès à tous.

La seconde raison a trait à l'objectivité de notre lecture. Cette œuvre portée vers les sciences humaines, nous ne pensons pas qu'il soit possible d'en fournir une interprétation objective et pure de jugement de valeur. Goldmann a écrit des dizaines de fois que l'objectivité dans les sciences sociales et humaines est également déterminée par le point de vue du sujet analysant : — ce principe théorique, il est le nôtre. La lecture que nous tenterons sera donc engagée. Et engagée dans une perspective nettement définie : *elle sera théorique et politique*. De là, un certain nombre de problèmes que nous tenons à clarifier.

Pour rendre à César ce qui lui appartient, nous soutenons d'abord, comme postulat fondamental de notre démarche, que l'œuvre de Goldmann constitue un tout cohérent, malgré son apparente diversité, et qu'elle est articulée par le fait d'une *méthodologie générale*, qui déborde souvent, d'ailleurs, le cadre des propres réflexions de l'auteur du *Dieu caché*. Autrement dit, contrairement à une thèse simpliste et schématique, récemment répandue, *cette œuvre n'est pas un essai, mais une œuvre systématique et cohérente*. Elle ne se limite pas à poser des questions, elle les résout parce qu'elle est sous-tendue par la cohérence de principes méthodologiques qui autorisent la saisie de la réponse dans la question elle-même. Elle est ainsi *marxiste*, au sens le plus rigoureux du terme. Le structuralisme génétique mis en forme par Goldmann est une méthodologie générale dont le champ d'application est varié, multiple, et qui s'étend d'un bout à l'autre de l'espace des sciences dites humaines. Car ce structuralisme-là, il n'est rien d'autre que le matérialisme dialectique, épuré du positivisme et lesté du dogmatisme. C'est là une thèse qui n'est pas seulement la nôtre, mais aussi et surtout celle de Goldmann qui n'a cessé, envers et contre plusieurs, de la répéter... La présentation que nous ferons ici de la pensée goldmannienne tiendra à confirmer cette thèse.

Enfin, nous partirons d'une alternative qu'à la suite de Marx et Rosa Luxemburg, Goldmann postule rigoureusement à l'aube comme au soir de sa vie. Dans son dernier écrit, la préface à *Marxisme et sciences humaines*, il note laconiquement : « Aux deux pôles extrêmes de l'évolution se dessinent les deux images extrêmes de la barbarie et du socialisme » ; et il rappelle que, pour lui, l'essentiel de l'activité humaine doit être de tout mettre en œuvre « pour que cette évolution nous mène assez près du socialisme pour réduire la

barbarie au minimum » (p. 14 - 15). Notre lecture sera axée dans cet horizon : théorique et politique avons-nous déjà dit, ajoutons alors que c'est dans la matrice du marxisme révolutionnaire qu'elle prend racine. Nous prendrons donc parti, et avec Goldmann contre ce qu'il combat, et au sein même de son discours dans ce qui nous paraît le plus important. C'est que cette œuvre est de notre temps et les problèmes qu'elle soulève sont les nôtres. Elle renoue, par-delà le dogmatisme stalinien, avec le marxisme de Marx et elle le développe de façon extrêmement originale. C'est là un aspect central de l'apport théorique de Goldmann. Et sur cet aspect, nous insisterons particulièrement.

## I. NOTES POUR UNE BIOGRAPHIE INTELLECTUELLE

*Il faut avoir une prise de position orientée vers un avenir désaliéné pour pouvoir critiquer la société capitaliste.*

L. GOLDMANN : Discussion avec Herbert Marcuse, 1962.

Nous n'écrivons ni biographie intellectuelle ni biographie tout court. Nous tenterons seulement de cerner ce qui unit les deux procédés, et l'évocation se fera autant par le recours à nos propres souvenirs, à nos propres discussions avec Goldmann, que par référence à l'œuvre laissée comme témoignage d'une recherche vivante. Nous puiserons largement, en outre dans la brève mais remarquable notice biographique que lui a consacrée sa compagne Annie Goldmann, qui était également son principal collaborateur. (Cf. *Situation de la critique racinienne*, L'Arche, p. 122).

Né en 1913 à Bucarest, c'est à Botosani, petite ville de Roumanie, que Lucien Goldmann a passé son enfance et entrepris ses études secondaires. Ce cap franchi, il retourne à Bucarest, prépare une licence en droit et c'est là qu'il prend ses premiers contacts avec la pensée marxiste désormais vivifiée par l'expérience de la révolution russe. De la jeunesse de Goldmann, nous ne savons prati-

quement rien qui nous permette de nous y arrêter plus longuement<sup>1</sup>. Dès 1933, il se rend à Vienne où il demeure l'année entière : événement intellectuellement important pour lui, puisqu'il assiste aux cours du marxiste Max Adler pour lequel il ressent d'ailleurs plus de respect intellectuel que d'admiration théorique. C'est cependant au contact de cet enseignement que Goldmann prend connaissance avec « l'austro-marxisme », c'est-à-dire avec l'interprétation que plusieurs théoriciens autrichiens (Bauer, Renner, Hilferding, Max et Frédéric Adler...) donnaient de la théorie marxiste. Dès cette époque, Goldmann aurait également pris connaissance avec les écrits de la jeune école de Francfort dont Herbert Marcuse sera le plus prestigieux théoricien. Arrivé à Paris en 1934, Goldmann connaît la vie difficile de l'étudiant étranger sans le sou. Tout en préparant un doctorat d'économie politique à la Faculté de Droit, une licence d'allemand et de philosophie à la Sorbonne, il exerce pour subsister différents métiers manuels : garçon de blanchisserie, vendeur de journaux, etc. L'invasion allemande se faisant menaçante, il s'enfuit en 1940 à Toulouse où il est interné dans un camp dont il s'évade rapidement. C'est dans cette ville qu'il rencontre Jean-Pierre Vernant auquel il vouera toujours amitié et respect. Lors de l'invasion de la zone française libre, en 1942, Goldmann réussit à passer clandestinement en Suisse où il est, pour la seconde fois, interné dans un camp de réfugiés. Cet internement se prolonge jusqu'en septembre 1943. C'est grâce à l'intervention de Jean Piaget qu'il est libéré ; il obtient même une bourse qui lui permet de préparer une thèse de doctorat en philosophie sur Kant à l'Université de Zurich. Rédigée en allemand sous le titre : *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kant. Studien zur Geschichte der Dialektik*, cette thèse sera traduite en français d'abord sous le titre correspondant : *La Communauté humaine et l'Univers chez Kant*, puis, plus tard : *Introduction à la philosophie de Kant*.

C'est durant cette période que se situe la grande découverte intellectuelle<sup>2</sup> qui va marquer de sa forte empreinte la pensée de Lucien

1. Il semblerait cependant que pendant une ou deux années il ait fait partie d'une organisation culturelle clandestine para-communiste dans laquelle il aurait eu des fonctions d'agitation culturelle (conférences, etc.) et qu'il aurait fait quelques semaines de prison.

2. En réalité, Goldmann avait déjà rencontré la pensée de Lukacs à Vienne, mais ce n'est que plus tard, lors de la « période genevoise » qu'il la redécouvre et s'y rattache explicitement.

Goldmann. *Geschichte und Klassenbewusstsein*, puis *Die Seele und die Formen* de Georges Lukacs vont, selon sa propre expression, le « bouleverser ». A une époque où la barbarie nazie était au faite de sa gloire, où le stalinisme pratique et théorique régnait sans partage dans le mouvement ouvrier et sur la théorie marxiste, il faut souligner combien en effet l'œuvre de Lukacs redécouverte devait apporter de fraîcheur révolutionnaire et de clarté théorique à ceux qui refusaient la barbarie et le dogmatisme. De cette influence première et fondamentale, aussi bien des recherches entreprises sur Kant que le grand travail de création que Goldmann entreprend par la suite, en portent la trace profonde et toujours avouée. C'est aussi durant cette période qu'il collabore étroitement, en tant qu'assistant, aux travaux de Jean Piaget à Genève. Vivement impressionné par l'épistémologie génétique piagétienne, il ne cessera de réfléchir sur sa correspondance avec le marxisme. Dans plusieurs de ses écrits, il tentera d'ailleurs avec succès de corroborer l'apport de Piaget à la méthodologie marxiste, bien que ce dernier se fût toujours défendu d'avoir étudié profondément Marx ou de partir de postulats marxistes. En réalité, c'est plutôt par le biais d'une démarche empirique que Piaget aboutit sinon toujours du moins très souvent aux postulats de la théorie marxiste. Lui-même, dans *Sagesse et illusions de la philosophie*, note cet aspect de son œuvre en soulignant au passage l'intérêt de la correspondance établie par Goldmann entre le marxisme et l'épistémologie génétique. Dès la période de Genève, Goldmann est en pleine possession de la méthodologie qu'il allait affiner dorénavant mais dont il ne se départira plus. La réflexion constante sur l'épistémologie piagétienne, l'humanisme marxiste, la dialectique et principalement la catégorie de la Totalité, le concept de possibilité objective, telles sont les pièces maîtresses qui guideront ses recherches et légitimeront ses découvertes théoriques...

Après la Libération, Goldmann retourne à Paris où il obtient du C.N.R.S. un poste d'Attaché puis de Chargé de recherches. Il entreprend sa grande thèse pour le doctorat ès lettres sur Pascal et Racine qu'il intitule : *Le dieu caché, étude sur la vision tragique dans les « Pensées » de Pascal et le théâtre de Racine*. Ce travail est en France la première grande analyse marxiste de la littérature et de la philosophie en référence aux structures mentales collectives élaborées implicitement ou (rarement) explicitement par des groupes sociaux nettement circonscrits. Goldmann y consacra sept années de

labeur effectif et continu. L'ouvrage se veut d'ailleurs dans la lignée de l'étude déjà élaborée sur Kant et il s'intègre dans l'horizon théorique d'une étude d'ensemble sur la pensée dialectique qui devait se poursuivre avec un « Goethe » et un « Marx ». De fait, Goldmann abandonnera ce projet en se consacrant, pendant de longues années, à la sociologie de la littérature. Ce n'est qu'après 1968 qu'il décide d'y revenir en entreprenant l'analyse systématique de Marx qu'il ne pourra, malheureusement, mener à terme. Le *Dieu caché* souleva de grandes discussions lors de sa publication. S'il fut l'objet de louanges et cité comme exemple d'application du marxisme authentique (Cf. par exemple, J.-P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*), il n'en fut pas moins soumis aux foudres de « l'orthodoxie marxiste », c'est-à-dire du dogmatisme de bas étage représenté alors par *La Nouvelle Critique*. Il reste que cette étude de Goldmann, autant par l'importance théorique que par la rigueur de la méthode qui s'y déploie, domine très largement les recherches marxistes et non marxistes entre les années 1950 - 1960. Avant l'achèvement du *Dieu caché*, Emile Bréhier demande à Goldmann un volume pour la collection ; « Nouvelle Encyclopédie Philosophique ». Ce sera *Sciences Humaines et Philosophie*, paru en 1952. L'auteur y déploie, contre le positivisme en sociologie et en philosophie, une verve polémique et une maîtrise de la dialectique marxiste peu communes. En 1959, Goldmann publie *Recherches dialectiques*, ensemble d'études théoriques marxistes et d'analyses concrètes en sociologie, sociologie de la littérature et de la philosophie. Elu la même année directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Etudes, il crée une chaire de sociologie de la littérature et de la philosophie, axée en particulier sur l'analyse de la pensée philosophique marxiste, sur la philosophie existentialiste et sur les problèmes méthodologiques de la sociologie du roman. De grands noms de plusieurs disciplines seront invités aux discussions que Goldmann organise dans son séminaire. Parmi eux, citons Hosbawn, Umberto Eco, E. Sanguinetti, Jean Kott, Louis Althusser, Marcuse, Adorno, etc. Ces noms comme la variété des positions théoriques qu'ils représentent, témoignent de façon éloquente de l'ouverture de la pensée goldmannienne.

Les articles rassemblés dans *Recherches dialectiques* sont exceptionnels à plusieurs égards. Écrits entre 1947 et 1958, ils demeurent comme la manifestation limpide de la cohérence et de la

rigueur d'une pensée qui s'affirmait et qui était étrangère au dogmatisme stalinien. C'est là une constatation importante sur laquelle il faut insister. Durant l'après-guerre, et bien après le XX<sup>e</sup> Congrès du parti communiste soviétique, dit de « déstalinisation », nombreux sont les intellectuels « marxistes » inféodés au parti communiste français qui lancent la pierre à Goldmann. Il était en quelque sorte un trouble-fête. Voilà donc qu'un jeune intellectuel, non inscrit au « parti », et qui prétend de surcroît leur en remontrer en s'attachant à formuler de façon originale les principes généraux et particuliers de la philosophie marxiste ! Quoi de plus vexant. Durant des années, Goldmann sera la cible de choix de l'orthodoxie dogmatique. Et durant toutes ces années, jamais il ne cessera de défendre « son » marxisme, qui était celui de Lukacs avant le reniement et, par-delà l'apport génial du penseur hongrois, celui de Marx et de ses espoirs.

Après avoir été pendant plusieurs lustres les plumitifs du dogmatisme, quelques-uns des représentants officiels feront plus tard leur toilette publique et rentreront dans le silence ; d'autres seront prompts à renier leur passé et, avec lui, le marxisme lui-même au profit d'hypothèses métaphysiques farfelues ; les derniers enfin, qui attribuent leur misère théorique au caractère trop philosophique donné jusque-là au marxisme, se feront les tacherons modernes de la science et retrouveront pour succéder au premier un second dogmatisme : le positivisme structuraliste. Il faut le rappeler ici : *Goldmann fut pendant longtemps seul*, aussi bien sur le plan théorique que politique. Donc il fut souvent à contre-courant et *Recherches dialectiques* en témoigne. Le radicalisme révolutionnaire de cet ouvrage s'oppose sur tous les points au révisionnisme théorique issu du stalinisme.

Dès les années 1960 s'ouvre sur le plan de la théorie politique dans la pensée goldmanienne une période de questionnements centrée essentiellement sur l'expérience de l'autogestion yougoslave et sur la théorie dite de la nouvelle classe ouvrière formulée par les penseurs italiens Victor Foa et Bruno Trentin (reprise en France par André Gorz et Serge Mallet). Pendant plusieurs années Goldmann tente de développer une problématique nouvelle, celle du *réformisme révolutionnaire*, rendue selon lui d'actualité par le fait du caractère nouveau de la lutte des classes dans les pays industriellement développés. Nous verrons, dans le chapitre consacré au

marxisme de Goldmann, en quoi consiste précisément cette théorie. Notons seulement que dès Mai 68, Goldmann reconsidère ce problème en adoptant des positions théoriques beaucoup plus nuancées à l'égard du marxisme classique. Mais, si, de 1960 à 1968, il s'attache à défendre la théorie du réformisme révolutionnaire, il était pourtant conscient de ce qu'elle impliquait comme renoncement et déchirement par rapport à la stratégie marxiste révolutionnaire classique. Contrairement à certains idéologues, souvent confus d'ailleurs, qui prétendaient représenter ce courant de pensée mais qui ne cherchaient en réalité qu'un maximum d'adaptation au monde capitaliste, Goldmann ne cessera jamais de s'interroger sur le bien-fondé de cette théorie par rapport à la stratégie révolutionnaire dont il ressentira l'éloignement comme « problématique, lourd et douloureux ».

Et il n'est que de se souvenir de l'activité de Goldmann en mai 1968, dans les amphithéâtres de la Sorbonne ou aux côtés des manifestants dans la rue, pour juger du caractère authentiquement révolutionnaire de ses convictions. La sympathie agissante qu'il portait depuis au mouvement dit « gauchiste » n'a fait que confirmer quotidiennement cette attitude.

En 1961, l'Institut de Sociologie de l'Université libre de Bruxelles lui demande d'organiser un centre de sociologie de la littérature dont il devient le directeur en 1964. Il y entreprend des recherches théoriques qui auront pour résultat la publication d'un ensemble d'analyses sur l'œuvre romanesque d'André Malraux et sur le Nouveau roman et qu'il intitule assez significativement : *Pour une sociologie du roman*. Il s'intéresse également aux problèmes de la littérature et du théâtre contemporain (Robbe-Grillet, Genet, Sartre, Gombrowicz, etc.).

Mais depuis plusieurs années, Goldmann est surtout préoccupé par les problèmes politiques, idéologiques et sociaux de la société occidentale moderne. Ses deux derniers livres, *Structures mentales et création culturelle* et *Marxisme et sciences humaines* manifestent le souci permanent d'une analyse théorique à tous les niveaux de la société capitaliste. Depuis 1968, Goldmann se tourne presque exclusivement vers ces problèmes dans sa réflexion théorique. Et il les aborde en marxiste convaincu car, ainsi que le souligne très justement à ce propos Annie Goldmann, « s'étant toujours vigoureusement affirmé comme un marxiste s'inscrivant dans la lignée de

Hegel, Marx et du jeune Lukacs, toutes ses recherches se sont situées dans le développement de la pensée socialiste » (Goldmann, *Sur Racine*, L'Arche, note biographique, p. 123-124). La vie de Lucien Goldmann comme ses recherches furent ainsi placées sous le signe de la philosophie marxiste, et l'œuvre théorique qu'il a laissée en porte le constant témoignage. C'est vers elle que nous nous tournons maintenant.

## II. TOTALITÉ ET GENÈSE

L'œuvre de Lucien Goldmann, de même que celle du jeune Lukacs<sup>1</sup>, est placée sous le signe de la catégorie de la totalité. Dans tous ses écrits, dans les cours qu'il professait à l'École Pratique des Hautes Etudes, dans ses conférences, il insiste sur l'importance que cette catégorie revêt en sciences humaines. Cette insistance sera accentuée plus fortement encore dans le débat que Goldmann entreprend avec toutes les formes modernes du rationalisme, du positivisme, du structuralisme statique et de l'idéalisme spéculatif.

Dès l'*Introduction à la philosophie de Kant*, il rappelle que la totalité dans la philosophie marxiste n'est pas déterminable *in abstracto* de même qu'une équation algébrique. La totalité renvoie non à un modèle théorique, abstrait et formel, mais à une réalité historique en construction. Elle est un continuel *procès*. Le sujet qui tient à « construire » théoriquement cette totalité est lui-même un *moment* de ce *procès* : il y participe pleinement. De là un principe majeur qui sépare radicalement la démarche dialectique de toute autre forme de pensée : à savoir l'impossibilité d'avoir un *regard extérieur* à la totalité. « La totalité est tout d'abord celle dont on ne peut parler à l'indicatif, on ne le peut pas pour la raison précise que nous sommes dedans » (K.V., p. 265 - 266). Est-ce à dire que

1. Pour Goldmann, le « jeune Lukacs » s'entend jusque après la publication de *Histoire et Conscience de classe* en 1923. En revanche, il a toujours été critique par rapport au Lukacs de la période stalinienne.

l'homme est enfoui dans le Tout comme dans la nuit ? Est-il passivement soumis à cette détermination ? Et à quelle loi obéit donc cette totalité ? A ces questions, il n'est d'autre réponse possible qu'un examen de la démarche goldmanienne.

1. En opposition à l'idéalisme hégélien et à la suite de Marx et Lukacs, Goldmann entend bien que la totalité n'est pas régie par le mouvement de l'Esprit qui culmine dans le Savoir absolu. La totalité serait ici soumise au principe interne de son propre procès, elle obéirait à la loi d'évolution du concept et non à celle de la réalité. Le monde réel serait comme un épiphénomène du monde de l'idée, l'objet serait absolument dans le sujet : — autrement dit, la réalité serait une détermination, sinon un pur produit de la conscience. L'identité totale entre la subjectivité et l'objectivité serait de règle, au sens d'une dissolution du monde de la matérialité dans le monde de la spiritualité. Pour Goldmann, la totalité est au contraire la réalité universelle, englobant la matérialité et la spiritualité. La relation entre ces deux déterminations ne saurait être simple : elle n'est pas une identité absolue et totale. Elle est plutôt soumise à un principe de relativité et d'équilibration : jusques et y compris contre le jeune Lukacs qui avait établi, à la manière de Hegel, l'identité totale entre le sujet et l'objet, Goldmann soutient ce qu'il appelle « l'identité *partielle* entre le sujet et l'objet ». Autrement dit, il souligne l'existence d'une *autonomie relative* entre la conscience et la réalité, entre le sujet et l'objet. La conscience n'est plus ici le produit pur de la subjectivité créatrice, elle est le *résultat* du rapport entre la subjectivité et l'objectivité. Et son statut épistémologique est différent selon que son champ d'application, comme nous le verrons plus loin, est celui des sciences humaines ou des sciences physiques et naturelles.

2. Contrairement à l'idéalisme hégélien, le rationalisme moderne sous toutes ses formes tient à affirmer la primauté absolue de l'objet sur le sujet, de la matérialité sur la conscience. Dans le courant structuraliste moderne, et essentiellement chez Louis Althusser, la conception de la totalité comme *donnée* objective est élevée au rang d'axiome central de l'analyse théorique. Pour Althusser, la totalité est en effet « un tout complexe toujours déjà donné » qu'il est possible de construire scientifiquement. La totalité est ainsi un *concept* dont le contenu est saisissable selon la rigueur de l'analyse scientifique. Elle est une détermination objective régie par l'orga-

nisation statique et hiérarchisée de ses éléments. La relation entre la forme et le contenu est estompée au profit de la seule aperception de la forme. Le principe de contradiction est supprimé ; la totalité a perdu son âme. Elle n'est plus qu'un modèle abstrait.

3. Autant par opposition à l'idéalisme métaphysique qu'au rationalisme positiviste et structuraliste, Goldmann soutient que la totalité ne saurait être objectivement donnée, mais qu'elle est dans son essence le produit de l'activité humaine. Dans la discussion de clôture du colloque « Kierkegaard vivant », il le rappelle limpide-ment : « La totalité n'est [jamais] donnée, même pas objectivement donnée, elle se fait tous les jours avec l'histoire » (Cf. *K.V.*, p. 267). L'action humaine est un perpétuel procès de transformation de la totalité : c'est pourquoi, pour saisir la réalité, l'homme procède par totalisations relatives sans jamais parvenir à l'objectivité pure et cristalline. Il est lui-même *histoire*. Et c'est par ce procès qui consiste à aboutir à une certaine cohérence structurale que l'homme détruit les totalités anciennes pour créer des totalités nouvelles. « Il n'y a totalisation que dans la mesure où il y a détotalisation ». *La totalité est donc procès historique continu*. Elle est régie par le principe de variation interne, non de fixation des parties. La relation entre le contenu et la forme est dès lors une relation dialectique, au sens où la forme est le résultat *médiat* du contenu. C'est dire que la forme procède également du mouvement de transformation du contenu. Il n'y a pas de linéarité des effets du contenu sur la forme, mais plutôt *interdépendance*, action et rétro-action, mouvement bi-univoque entre l'une et l'autre. Ce principe, magistralement démontré par Hegel dans *La Science de la Logique*, Goldmann le rappelle toujours.

Si la totalité est donc soumise à un procès de variation, les structures internes, ce qu'on est convenu d'appeler « les parties », n'existent jamais absolument, elles sont toujours elles-mêmes en procès de transformation et de mutation. Ce procès est celui du dépassement de la quantité par la qualité, de la mutation d'une structure à une autre. Et dans cette problématique, le statut de la structure (de la partie) est déterminé en dernière instance par la totalité, non l'inverse. Ainsi, de ce que le mouvement est la loi de transformation et de mutation de la structure dans le Tout, il résulte que *la structure est elle-même un procès de structuration*. C'est pourquoi la loi (si on peut parler de loi dans ce cas) qui détermine

la totalité est celle d'une perpétuelle dialectique de *structuration-destructuration*. Goldmann aime d'ailleurs à remarquer que Jean Piaget, dans un autre domaine, a non seulement découvert par ses propres recherches cette loi pourtant présente chez Marx, mais encore qu'il a poussé son argumentation jusqu'à ne plus utiliser la notion de structure, lui préférant celle de « structuration » (Cf. *K.V.*, p. 272). En d'autres termes, la totalité selon la perspective goldmanienne est non une totalité formelle mais bien *dialectique*. Totalité dialectique : telle est la clef de voûte de la pensée goldmanienne. Comme la scientificité absolue de cette totalité est impossible (saisir ce qui évolue c'est l'arrêter, donc le tuer : or, pour Goldmann, l'histoire n'est pas un cadavre), Goldmann précise pourtant que cette scientificité peut être relative car déterminée par le sujet agissant et analysant. C'est pourquoi, dans cet horizon, la totalité n'est pas un concept mais *une catégorie méthodologique*. Goldmann reprend entièrement à son compte la thèse de Lukacs selon laquelle la totalité est, en tant que catégorie méthodologique, le principal critère de partage entre la philosophie traditionnelle bourgeoise et le marxisme. « Ce n'est pas, écrit Lukacs, la prédominance des motifs économiques dans l'explication de l'histoire qui distingue d'une manière décisive le marxisme de la science bourgeoise, c'est le point de vue de la totalité. La catégorie de la totalité, la prédominance universelle et déterminante du tout sur les parties constitue l'essence même de la méthode que Marx a reprise de Hegel et a transformée de manière à en faire le fondement original d'une science entièrement nouvelle... La prédominance de la catégorie de la totalité est le support du principe révolutionnaire dans la science » (*Histoire et Conscience de Classe*, cité par Goldmann dans *R.D.*, p. 28). On ne saurait mieux définir la totalité comme catégorie méthodologique. La connaissance des parties est ainsi déterminée par le Tout de même que la compréhension du Tout renvoie à la connaissance des parties et de leur agencement, de leur système de relations. La compréhension d'un fait humain (pour Goldmann, tout ce qui est « ouvré » par les hommes est un fait humain) n'est possible dans cette problématique que par son insertion dans des structures plus générales, spatio-temporelles, dont il fait partie, de même que la compréhension de ces structures elles-mêmes renvoie à l'étude de leurs constituants, c'est-à-dire de ce que Goldmann appelle les « totalités partielles et relatives ». De là, tout

un mode de raisonnement. Pour Goldmann, la connaissance d'un fait est soumise à un doublet : elle est *compréhensive-explicative*. La dialectique marxiste non seulement requiert, mais elle est encore la condition *sine qua non* d'un mouvement continu de la compréhension d'un phénomène à son explication. Voici, par un exemple concret, comment Goldmann clarifie le problème : « Nous venons de dire que la compréhension est la mise en lumière d'une structure *significative immanente à l'objet étudié...* L'explication n'est rien d'autre que l'insertion de cette structure, en tant qu'élément constitutif et fonctionnel, dans une structure immédiatement englobante, que le chercheur n'explore cependant pas de manière détaillée, mais seulement dans la mesure où cela est nécessaire pour rendre intelligible la genèse de l'œuvre qu'il étudie. Il suffit cependant de prendre pour objet d'étude la structure englobante, pour que ce qui était explication devienne compréhension et que la recherche explicative doive se rapporter à une nouvelle structure encore plus vaste. A titre d'exemple : comprendre *Les Pensées* ou les tragédies de Racine, c'est mettre en lumière la vision tragique qui constitue la structure significative régissant l'ensemble de chacune de ces œuvres ; mais *comprendre* la structure du jansénisme extrémiste, c'est *expliquer* la genèse des *Pensées* et les tragédies raciniennes. De même, *comprendre* le jansénisme, c'est *expliquer* la genèse du jansénisme extrémiste ; *comprendre* l'histoire de la noblesse de robe au XVII<sup>e</sup> siècle, c'est *expliquer* la genèse du jansénisme ; *comprendre* les relations de classe dans la société française du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est *expliquer* l'évolution de la noblesse de robe, etc. » (*M.S.H.* p. 66 ; c'est Goldmann qui souligne).

De là, il résulte entre autres que la recherche en sciences humaines doit se situer à deux niveaux : au niveau de l'objet étudié (du phénomène proprement dit) et au niveau de la structure englobante. Dans l'analyse, la compréhension est une première étape qui rend compte de la constitution interne de la structure, elle est *immanente*. Elle est une interprétation. En revanche, l'explication est *extérieure* à l'interprétation. Elle est extrinsèque. Elle fait appel au contexte historique, social et culturel qui enrobe la structure. Elle est le lieu de renvoi constant de la démarche compréhensive. Mais ces deux processus ne sont pas méthodologiquement connexes. Ils sont, en fait, *un seul et même processus* réductible à deux instances différentes de la totalité. Car, écrit Goldmann : « Les structures consti-

tives du comportement humain ne sont pas en réalité, pour cette perspective, des données universelles, mais des faits spécifiques nés d'une genèse passée et en train de subir des transformations qui ébauchent une évolution future. Or, à chaque niveau du découpage de l'objet le dynamisme interne de la structure est le résultat non seulement de ses propres contradictions internes mais aussi du dynamisme, étroitement lié à ces contradictions internes, d'une structure plus vaste qui l'embrasse et qui tend elle-même à sa propre équilibration ; ce à quoi il faut d'ailleurs ajouter que toute équilibration, à quelque niveau que ce soit, ne saurait être que provisoire, dans la mesure où elle est constituée par un ensemble de comportements humains qui transforment le milieu ambiant et créent par cela même des conditions nouvelles grâce auxquelles l'ancien équilibre devient contradictoire et insuffisant. *Dans cette perspective, toute description d'une structure dynamique... a un caractère compréhensif par rapport à l'objet étudié et un caractère explicatif par rapport aux structures plus limitées qui en sont les éléments constitutifs* » (M.S.H., p. 21 ; c'est nous qui soulignons).

Cette dialectique compréhension - explication est bien évidemment sous-tendue par une prémisse méthodologique centrale : à savoir le caractère *fonctionnel* de la partie, de la structure, dans la totalité. Les structures manifestent par principe les réactions des hommes aux problèmes qui se posent à eux : par ce fait, elles remplissent une *fonction* au sein de la totalité. Cette fonctionnalité est un mouvement vers la réalisation, donc le dépassement de la structure. Cette liaison indissoluble entre la fonction et la structure est la principale manifestation du caractère historique du comportement humain. Séparer la fonction de la structure, soumettre la première à la seconde, c'est donc pratiquer un phénoménologisme forcé, scandé par un positivisme rudimentaire, qui ont l'un et l'autre pour conséquence de se limiter à la simple *description* des phénomènes. Description plus ou moins réussie selon les cas, mais description tout de même, et donc limitée comme telle. C'est bien ce que Goldmann reproche au structuralisme formaliste et statique de Lévi-Strauss ou Foucault. La limite principale de ce courant, c'est celle qu'il trace devant la genèse, devant la transformation, devant la dialectique, bref devant l'Histoire. Ce structuralisme-là, il ne vit que par sa « fermeture méthodologique à toute dimension historique des faits sociaux » (S.H.P., p. 12). Cette fermeture méthodologique à

l'histoire est érigée, pourrait-on dire, en principe historique nouveau par le courant structuraliste non génétique. Goldmann n'a pas cessé des années durant de montrer les conséquences inhérentes à cette fermeture. La dialectique goldmannienne de la structuration - destructuration est dans sa finition déterminée par l'emploi du concept d'histoire. Sans devenir historique, la mutation d'un état à un autre de la structure est théoriquement et pratiquement impossible. Mais cela ne veut nullement dire qu'il est également impossible sur le plan méthodologique de dégager un invariant structural, ou plutôt ce que Goldmann préfère appeler un « modèle théorique ». C'est même une exigence cardinale dans l'analyse. Mais elle doit être comprise comme *moment* de l'analyse, laquelle culmine nécessairement dans la variation ne serait-ce que parce que *l'explication d'une structure modifie également sa compréhension*. Prenons un exemple : Marx dégage dans *Le Capital* le modèle théorique, l'invariant structural du mode de production capitaliste. Ce modèle est construit en tant que structure qui résulte de la destructuration progressive du mode de production féodal. (On voit par exemple se constituer l'accumulation capitaliste primitive dès la féodalité). C'est pourquoi l'invariabilité des relations internes au mode de production capitaliste (la structure qui désigne ce mode) est elle-même déterminée par la variation historique, c'est-à-dire, plus précisément, par la lutte des classes. Louis Althusser a beau affirmer que *Le Capital* est une étude structurale de la société capitaliste indépendamment de son devenir. Or, comme le remarque bien à propos Goldmann, le sous-titre du *Capital* est *Critique de l'économie politique* et, fidèle au principe de la critique dialectique, Marx s'attache en son œuvre à démontrer que les phénomènes économiques, de même que la société capitaliste, constituent des *réalités historiques transitoires*, limitées à un certain stade de développement et destinées à disparaître au cours des transformations à venir. Autrement dit, de même qu'il est impossible d'étudier le devenir sans délimiter son objet, donc sans construction d'un invariant structural de cet objet, de même est-il impossible de rendre compte de l'objet indépendamment de son insertion dans l'histoire. C'est entre ces deux écueils que la dialectique marxiste tisse sa trame : « L'idée d'une étude purement continue, diachronique, qui n'insisterait pas sur les systèmes et les structures, écrit Goldmann, est aussi impossible du point de vue scientifique et inadéquate par rapport à la réalité (qui est en permanence processus de struc-

turation et de déstructuration) qu'une étude purement synchronique qui traiterait les structures en dehors des sujets qui les transforment » (*Raison présente*, n° 17, p. 98). De ce point de vue, s'il est vrai que l'étude synchronique doit être privilégiée dans la démarche analytique, ce n'est qu'à titre provisoire et comme prémisse vers l'explication par la genèse.

C'est l'Histoire qui explique la structure, et non l'inverse. En réaffirmant constamment ce principe contre l'école structuraliste non génétique en général et althussérienne en particulier, Goldmann reste fidèle à la dialectique de Marx et du jeune Lukacs.

Application à la psychologie. La grande erreur de la psychologie est de se limiter à l'étude de la structure sociale (conscience) sans tenir compte de la genèse. Elle doit donc se consacrer à l'étude de la structure sociale et de la conscience. Elle doit donc se consacrer à l'étude de la structure sociale et de la conscience. Elle doit donc se consacrer à l'étude de la structure sociale et de la conscience.

### III. LE STRUCTURALISME GÉNÉTIQUE

#### Marxisme et Sciences Humaines

#### 1. SUJET ET OBJET DANS LES SCIENCES HUMAINES

*Si nous voulons faire de la science positive en matière de sciences humaines, nous sommes obligés d'être philosophes, c'est-à-dire de réfléchir sur le statut de la connaissance, et sur le statut du sujet connaissant et sur sa place dans l'élaboration des vérités.*

(C.C., p. 125.)

Une des contributions les plus fertiles et les plus originales de Goldmann se situe sur le terrain de la méthode marxiste dans les sciences sociales. Plusieurs générations d'étudiants marxistes en France et dans le monde ont trouvé dans ses ouvrages, et en particulier dans l'opuscule de 1952, *Les Sciences humaines et la Philosophie* un précieux arsenal pour la lutte contre le positivisme, l'empirisme et l'éclecticisme de la sociologie académique institutionnalisée.

Le point de départ de Goldmann est la spécificité des sciences humaines par rapport aux sciences de la nature, explicitement ou

implicitement niée par le positivisme. Le monde naturel (mort ou vivant) et le monde social (conscient) sont deux manières d'être *qualitativement*, différentes et, par conséquent, il doit y avoir aussi des différences qualitatives entre les méthodes respectives des sciences physico-chimiques ou biologiques et celles des sciences humaines. Cette distinction n'est pas *métaphysique* et elle n'exclut ni la genèse d'une des réalités à partir de l'autre, ni les formes de transition.

Il y a au moins quatre aspects fondamentaux, étroitement liés, de la spécificité méthodologique des sciences de l'homme :

1. Les sciences de la nature étudient les faits uniquement sur le plan extérieur de leur réalité sensible. La science sociale se trouve devant des actions accomplies *consciemment*<sup>1</sup> (que cette conscience soit vraie ou fausse) et elle doit en dégager la *signification*. En un mot, elle est une science à la fois *compréhensive* et explicative, et non simplement descriptive.

2. A la base des sciences naturelles, il y a un accord réel et implicite entre toutes les classes de la société actuelle sur le but de la recherche scientifique : la connaissance et la maîtrise de la nature (il faut souligner que jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle la connaissance de la nature elle-même était l'objet d'un combat idéologique ; un certain nombre de forces sociales attachées au passé et à l'Eglise s'opposaient aux progrès de la science).

3. Dans les sciences sociales et historiques, il existe une IDENTITÉ PARTIELLE ENTRE LE SUJET ET L'OBJET (le chercheur et la société) : le sujet fait partie de l'objet étudié et l'objet se trouve à l'intérieur de la conscience du sujet. Par exemple, dans *Le Capital* de Marx, le prolétariat (à travers son représentant théorique) analyse la société capitaliste et s'analyse soi-même comme faisant partie de cette société capitaliste, mais aussi, en s'analysant, il n'est plus le même, parce qu'il prend une conscience de soi autre qu'avant le développement du marxisme. On voit donc que le type d'objectivité est ici radicalement différent de celui des sciences naturelles. En conséquence de l'identité partielle sujet - objet, l'objectivité dans les sciences historiques ne

1. En réalité, Goldmann fait une distinction entre conscient et pré-conscient, sur laquelle nous ne nous étendrons pas ici. (Cf. *M.S.H.*, à propos de Descartes et Sartre, p. 60).

dépend pas seulement de l'intelligence, de la « bonne volonté », de l'honnêteté individuelle du penseur, mais constitue un problème sociologique : toute théorie sur la société est en rapport avec la conscience possible du groupe auquel appartient le penseur.

4. Il s'ensuit qu'il est impossible de séparer, dans les sciences humaines, les « jugements de fait » des « jugements de valeur ». Tout penseur accepte, consciemment ou non, volontairement ou involontairement, l'idéologie, les catégories implicites, les valeurs, les prénotions d'une classe. Il n'y a pas de faits bruts dans la science sociale. Aucune enquête, aucune recherche, aucune monographie ne peut épuiser l'infinité de la réalité sociale. *Elle pose certaines questions à la réalité et choisit les faits à la lumière de ces questions.* Sa problématique, qui est structurée en fonction d'une certaine PERSPECTIVE DE CLASSE, de certaines valeurs, détermine les critères de sélectivité, la distinction entre l'essentiel et l'accessoire, l'importance accordée à certains facteurs, etc. Les valeurs se situent donc non seulement au niveau de l'interprétation des événements, de la formulation des théories, mais bien plus profondément, au niveau de la perception des faits eux-mêmes.

Il est vrai que, comme le soulignait Poincaré, des prémisses à l'indicatif n'ont pas de conclusion *logique* à l'impératif. En d'autres termes : la connaissance adéquate des faits ne fonde pas logiquement la validité des jugements de valeur. Cependant le lien entre les deux n'est pas logique mais psychologique et social :

a) la connaissance de certains faits, par exemple l'exploitation des travailleurs par le mécanisme de la plus-value, est susceptible de favoriser un certain comportement de la classe ouvrière, dangereux pour les intérêts conservateurs ;

b) les jugements de valeur conditionnent, influencent la compréhension de la réalité sociale, produisant une vision nécessairement « partielle » et « déformée » des faits.

En un mot : si les jugements de fait sont construits à partir des catégories mentales liées à la praxis d'une classe sociale, alors les jugements de valeur fondent, à la base, les jugements de fait dans la perspective de cette classe. D'autre part, les jugements de fait contribuent bien entendu à orienter la praxis et les jugements

de valeur. Il s'agit donc d'un rapport dialectique d'unité contradictoire et d'action réciproque entre les deux moments d'une réalité globale, théorico-pratique.

C'est à partir de ces prémisses épistémologiques que Goldmann s'oppose irréductiblement au positivisme qui exige du sociologue l'étude des faits sociaux « comme des choses », « du dehors », « dans l'état d'esprit où sont physiciens chimistes et physiologistes » (Durkheim). Pour Goldmann, toute tentative de coupure radicale et figée entre faits et valeurs dans les sciences de l'homme relève en dernière analyse du positivisme, qui dépasse de beaucoup la seule école des disciples d'Auguste Comte.

Cette tendance positiviste se manifeste même au sein de certains courants marxistes. Dans un article célèbre de 1957, « Y a-t-il une sociologie marxiste ? », Goldmann critique les théoriciens du marxisme dit « orthodoxe » (Kautsky, Plekhanov, les staliniens, etc.) qui transforment le concept dialectique de « socialisme scientifique » en un concept positiviste de science « à l'indicatif », objective et étrangère à tout jugement de valeur. Il rejette également le courant néo-kantien (Vorländer, Waltmann, Masaryk, Cohen, Natorp) qui veut réduire le socialisme de Marx à une « éthique », ainsi que la position éclectique de M. Rubel sur une « dualité » chez Marx entre sociologie et éthique. C'est que, pour Goldmann, il n'y a chez Marx ni « dualité », ni « confusion », ni « mélange » entre jugements de valeur et analyses objectives, mais une méthode *dialectique* dans laquelle compréhension, explication et valorisation sont *rigoureusement inséparables*. Il fait donc sienne la conception lukacsienne qui rend à l'œuvre de Marx sa véritable cohérence interne et supprime les prétendues « dualités » : « La connaissance historique n'est pas science contemplative, l'action historique n'est ni technique sociale (Machiavel) ni action éthique (Kant) elles constituent l'une et l'autre un tout indivisible qui est prise progressive de conscience et marche de l'humanité vers la liberté » (R.D., p. 293).

A mi-chemin entre le positivisme et le marxisme se situe la position contradictoire de Max Weber : les jugements de valeur du chercheur interviennent seulement dans le choix et la construction de l'objet (une « individualité historique ») ; l'étude proprement dite de cet objet peut et doit être objective, en éliminant toute valorisation.

Or, cette position est de toute évidence insoutenable : les éléments choisis déterminent d'avance, dans une large mesure, le résultat de

la recherche. Ce qu'une perspective élimine comme accessoire ou négligeable peut être précisément l'essentiel pour la perspective de classe différente ou opposée.

En conclusion : la seule position réaliste et scientifique est l'admission du caractère socialement conditionné de toute pensée sociologique, et le dépassement, dans les sciences humaines en général, de la séparation rigide et métaphysique entre faits et valeurs, philosophie et science, sujet et objet, théorie et pratique.

Comment résoudre, à partir de ces prémisses épistémologiques, le problème de l'*objectivité*, de la connaissance vraie ? Une sociologie de la connaissance doit-elle nécessairement aboutir au relativisme ? Toutes les théories sociales sont-elles également vraies ou fausses ? Et si elles sont nécessairement « partielles », engagées, « idéologiques », insérées dans la vision du monde d'une classe sociale, comment donc découvrir la vérité scientifique objective ?

Pour répondre à ces questions, Goldmann règle d'abord son compte aux pseudo-solutions, comme celle de Mannheim, qui prétend avoir découvert un groupe qui jouit d'une situation privilégiée lui permettant une connaissance adéquate de la réalité, la « Freischwebende Intelligenz » (intelligentsia sans attaches). Il n'est pas étonnant que la théorie de Mannheim ait été triomphalement accueillie par la science sociale universitaire : « Concrètement cette position revenait à faire de la vérité le privilège d'un certain nombre de diplômés et de spécialistes de sociologie » (S.H.P., p. 52). En réalité, les intellectuels expriment dans leurs ouvrages leur propre *caractère social d'intellectuels*, ainsi que les tendances et intérêts de la classe sociale à laquelle ils appartiennent (ou se rattachent). Il n'y a aucune raison pour que la perspective des intellectuels soit moins partielle que celle de n'importe quel autre groupe professionnel : avocats, prêtres, etc.

En revanche, la réponse apportée par le jeune Lukacs est autrement plus intéressante : pour l'auteur d'*Histoire et Conscience de Classe* (1923) le maximum de connaissance de la réalité est à notre époque représenté par la conscience possible du prolétariat révolutionnaire qui tend à abolir les classes et à s'identifier avec la société entière ; c'est pourquoi son point de vue n'est plus partiel, mais bien celui d'une conscience humaine universelle, sujet et objet s'identifiant relativement. Malgré ses réserves sur la théorie de Lukacs

(qu'il considérait trop idéaliste et presque apocalyptique du point de vue de l'espoir révolutionnaire), c'est à partir d'elle que Goldmann va formuler sa propre solution au problème de l'objectivité.

Les différentes perspectives et visions du monde ne sont pas équivalentes. Certains points de vue permettent une plus grande compréhension de la réalité et possèdent ainsi une supériorité épistémologique sur les autres. Il s'agit de choisir celui qui permet de comprendre les autres, de les expliquer, de mettre à jour leurs limites, etc. Par exemple, la pensée de Marx permet de comprendre et d'expliquer celle de Saint-Simon, mais Saint-Simon, pour qui les intérêts du prolétariat et des industriels sont identiques, ne peut pas expliquer la théorie marxiste. En règle générale, la pensée sociale d'une classe réactionnaire est plus limitée et étroite que celle d'une classe ascendante. Mais il y a des exceptions importantes à cette règle : par exemple, la critique pascalienne du rationalisme cartésien.

Dans un remarquable écrit de jeunesse (*Le Matérialisme dialectique est-il une philosophie ?*, 1947), Goldmann soulignait un aspect important du problème : les classes ascendantes ou même révolutionnaires ont parfois intérêt à éviter la connaissance de certains aspects de la réalité, dans la mesure où cette connaissance pourrait favoriser l'action d'une classe qui aspire à un changement encore plus radical ; par exemple, la bourgeoisie dans sa phase révolutionnaire luttait pour l'égalité juridique des citoyens, mais laissait le plus souvent dans l'ombre l'inégalité économique. Le prolétariat, par contre, est la première classe qui veut l'abolition de l'oppression et la réalisation d'une société sans classes ; il ne peut y avoir de couche sociale qui veuille après lui réaliser un changement plus radical. Il n'a aucun intérêt à empêcher une prise de conscience quelconque de la réalité sociale. C'est pourquoi le prolétariat est dans l'histoire la première classe qui puisse arriver à une conscience véritablement authentique. (*R.D.*, p. 20 - 23)

Le problème devient plus complexe quand on passe des classes sociales à l'individu, au chercheur individuel. Selon Goldmann, tout essai de synthèse philosophique entre visions du monde opposées mène à un manque de cohérence et à l'éclectisme. Par contre, il croit à la possibilité, dans le domaine de la pensée scientifique, d'une « synthèse entre les éléments de vérité que laissent voir les perspectives de plusieurs classes différentes » (*S.H.P.*, p. 59). Il nous

semble que cette thèse est dans une certaine mesure en contradiction avec l'unité dialectique entre philosophie et science sur laquelle insiste à juste titre Goldmann. Plutôt que de « synthèse », il faudrait ici parler d'incorporation à la science se situant dans la perspective du prolétariat, d'éléments de vérité existant dans les théories de penseurs d'autres groupes sociaux. Éléments de vérité qui s'y trouvent non grâce mais malgré leur perspective de classe, ou à l'intérieur des limites tracées par cette perspective.

## 2. LA MÉTHODE ET LES CONCEPTS MARXISTES EN SCIENCES HUMAINES

Pour Goldmann, appliquer la méthode marxiste — c'est-à-dire le structuralisme génétique — à l'étude de la société — c'est tout d'abord saisir les phénomènes sociaux dans leur HISTORICITÉ. Une science concrète des faits humains ne peut être qu'une sociologie historique ou une histoire sociologique. D'où le combat incessant de Goldmann contre tous les courants a-historiques, dans la sociologie bourgeoise ou dans la philosophie structuraliste. Pour lui tout fait humain, économique, social, politique ou culturel, collectif ou individuel, matériel ou « spirituel », ne peut être compris et expliqué que dans le contexte d'un processus historique plus large dont il fait partie. Processus qui n'est pas limité au passé et au présent, mais qui s'ouvre vers l'avenir et qui doit par conséquent être saisi par la catégorie marxiste de la POSSIBILITÉ OBJECTIVE.

Goldmann appartient donc, comme Lukacs et Gramsci, au courant dialectique-historique du marxisme et toute son œuvre sera une entreprise rigoureuse et systématique d'historisation des sciences humaines en général et de la sociologie de la culture en particulier.

*Qui fait l'histoire ?* Qui est le sujet du mouvement historique ? A cette question capitale Goldmann refuse deux réponses antagoniques, qui lui semblent également erronées :

a) La vision de la philosophie des Lumières, de l'existentialisme, de la psychanalyse freudienne, de l'empirisme anglais, qui ne connaît que le sujet individuel : *Cogito* cartésien ou husserlien, sensations ou propositions protocolaires des empiristes, c'est tou-

jours l'individu qui apparaît comme unique sujet possible de l'action, de la pensée et du comportement.

Goldmann reconnaît que la *libido* se situe effectivement au niveau du comportement individuel. Par contre, les actions historiques, la maîtrise de la nature, la création culturelle ne peuvent être comprises dans leur signification et expliquées dans leur genèse qu'à partir d'un sujet collectif, ou plutôt *transindividuel*. Par exemple, dans une activité pratique fondée sur la division du travail, l'individu n'est qu'un élément partiel d'un sujet qui le transcende. Ce sujet collectif n'est pas ce que l'école de Durkheim désignait par ce terme, à savoir une conscience collective qui se situerait en dehors ou à côté de la conscience individuelle, mais un **SUJET TRANSINDIVIDUEL** où chaque individu fait partie de ce sujet et participe à la prise de conscience ou à l'action commune. Tout essai de concevoir le sujet comme sujet individuel a pour conséquence de placer en face de ce sujet la réalité sociale et historique comme donnée statique ; le lien du sujet individuel avec cette réalité ne pouvant être qu'un lien moral ou technique. Si par contre nous mettons en relation les faits sociaux avec les sujets collectifs, le processus de transformation de la réalité extérieure s'intègre comme élément constitutif du processus de transformation du sujet, et inversement.

b) La thèse du structuralisme non-génétique (Levi-Strauss, Foucault, Greimas, Lacan, Barthes, Althusser) qui essaie d'éliminer le concept de sujet pour se limiter à l'étude des structures objectives. Pour cette école, ce sont les structures qui créent les événements historiques, le langage qui crée les hommes (Todorov), les rapports de production qui assignent leurs rôles aux individus humains (Althusser).

Or, en réalité, souligne Goldmann, langage, structure, rapports de production ne sont pas des sujets et n'ont jamais rien produit. Ce sont les hommes qui, engagés dans un ensemble de relations structurées, produisent l'histoire ; ce sont les hommes qui créent le langage à l'intérieur d'une praxis rigoureusement structurée, et ce sont les hommes qui, à l'intérieur de rapports de production ayant une structure précise, agissent, transforment la réalité, changent les rapports de production et les structures. Ces structures sont donc le résultat de l'action intérieure des hommes, c'est-à-dire d'un sujet, et seront à leur tour modifiées par la praxis actuelle dont elles cons-

tituent un caractère essentiel (et non une donnée extérieure et autonome).

L'histoire est donc le produit de la praxis de sujets humains collectifs. Goldmann souligne cependant que parmi les innombrables sujets transindividuels dont l'action s'entrecroise (famille, groupe d'amis, groupe professionnel, etc.) et qui constituent la trame de la société globale, il y a une catégorie dont l'action a une pertinence particulière pour les transformations historiques : ce sont les groupes sociaux dont la praxis et la conscience sont orientées non vers un secteur particulier de la société, mais vers la totalité sociale ; c'est-à-dire vers l'ensemble des relations inter-humaines, soit pour les conserver, soit pour les transformer : il s'agit des **CLASSES SOCIALES**. Marx avait raison de privilégier les classes sociales comme groupe dont l'action est orientée vers l'universalité, vers la structuration de toute la société, et de voir dans les rapports entre les classes la clef pour la compréhension de la réalité sociale passée, présente et future.

Qu'est-ce qu'une classe sociale ? Pour Goldmann, il faut la définir à partir de trois facteurs interdépendants mais non identiques :

- a) la fonction dans la production
- b) les rapports avec les autres classes
- c) une vision du monde spécifique.

C'est cette dernière dimension qui l'intéresse plus particulièrement et qui va être l'objet de la plupart de ses recherches sociologiques : les classes comme infrastructure des courants philosophiques, littéraires, artistiques et religieux.

Cela dit, il n'ignore nullement le premier facteur et son importance primordiale : la fonction dans la production. Le peuple, les classes opprimées ont toujours été obligés d'accorder au travail la plus grande partie de leur temps et de leur vie. Quant aux classes dominantes, elles ont toujours consacré beaucoup de leur activité à organiser leur vie économique et à défendre leurs privilèges. D'autre part, il est évident que l'absence de soucis économiques (notamment dans un monde où cette « insouciance » est un privilège et où, grâce à la misère de la masse, la richesse confère un pouvoir effectif sur les hommes) crée un mode de vie qui, sauf exceptions, agit nécessairement sur la morale et l'idéologie des classes dominantes.

Cela suffit pour expliquer l'importance *capitale* des facteurs économiques pour la manière de vivre, agir, sentir et penser de l'énorme majorité du genre humain. Un exemple typique du rapport entre travail, ou plutôt absence de travail et vision morale : la noblesse de cour sous le règne de Louis XIV, classe qui ne participait pas à la production et dont les revenus venaient de privilèges féodaux, pensions royales, etc. Sa manière de penser sera, naturellement, influencée par ce genre de vie où la consommation prédomine et le travail n'existe pratiquement pas. La noblesse de cour sera, en général, épicurienne ou, parfois, mystique. Cela veut dire que sa vie morale, orientée vers ou dégoûtée par les jouissances, s'organise naturellement par rapport à celles-ci et non pas, par exemple, par rapport à la production, au devoir, etc.

Une fois reconnu ce rôle déterminant de ce qu'il est convenu d'appeler « les infrastructures socio-économiques », il faut éviter le mécanisme réductionniste de certains auteurs marxistes comme Lafargue et Boukharine. La dépendance de la sphère idéologique, des grandes œuvres de la culture, de l'art, de la philosophie, etc., par rapport à la base économique, est extrêmement complexe, nuancée, indirecte, *médiatisée*. Surtout, elle n'enlève rien à la réalité propre, spécifique, du phénomène culturel ou idéologique étudié : c'est-à-dire, à son AUTONOMIE RELATIVE. Il serait par exemple absurde de vouloir mettre en relation tous les détails d'un système juridique, d'une doctrine religieuse ou d'une œuvre littéraire avec la vie économique. Un tel rapport existe au niveau de la structure significative globale de l'idéologie en question. Mais, lorsque les éléments fondamentaux d'une vision sont établis, ils devront être développés et exprimés dans un ensemble cohérent, d'après les règles et les méthodes spécifiques de la sphère idéologique à laquelle ils appartiennent (droit, religion, littérature, etc.) (*S.H.P.*, p. 100-101).

On voit donc l'absence totale de fondement de certains critiques structuralistes qui prétendent que Goldman « ne voit les formes super-structurelles que comme l'expression phénoménale de la structure économique de la société et comme entièrement déterminées. Il n'y a pas chez lui de concept d'autonomie relative de l'art... » (Miriam Glucksmann, « Lucien Goldman : Humanist or Marxist ? », *New Left Review*, n° 56, juillet-août 1969, p. 57).

Or, non seulement Goldman a toujours explicitement critiqué les auteurs marxistes qui ont accordé « une attention démesurée et

parfois exclusive au déterminisme économique en négligeant complètement le contenu et la nature propre des œuvres qu'ils voulaient étudier » (*R.D.*, p. 27), mais toutes ses analyses concrètes présupposent précisément l'autonomie relative de l'univers culturel. Goldman soutient seulement que cette autonomie est, en *dernier recours*, également réductible à l'extériorité qui la fonde, c'est-à-dire aux conditions historiques et sociales.

Un exemple crucial du rôle déterminant de l'économie sur l'ensemble de la praxis sociale est pour Goldman, comme pour Lukacs, la RÉIFICATION<sup>1</sup>. Dans l'économie marchande en général et capitaliste en particulier il se produit un ensemble complexe de phénomènes étroitement liés :

a) La valeur d'échange apparaît à la conscience des hommes comme une qualité objective des marchandises (ce que Marx désignait par le terme de « fétichisme de la marchandise » dans le premier chapitre du *Capital*). Un rapport social entre les hommes prend la forme d'un attribut quantitatif des choses.

b) La valeur d'échange tend à prédominer, dans la conscience et la vie des hommes sur la valeur d'usage, ce qui signifie en général une hégémonie du quantitatif et de l'abstrait sur le qualitatif et le concret, de la « chose » sur les hommes.

c) L'échange entre les marchandises, le marché, se constitue en un système aveugle, objectif, extérieur, indépendant de la volonté des individus, système dans lequel le mouvement des choses inertes, des objets, domine les hommes, réduits à la condition de spectateurs passifs.

d) Les rapports entre les hommes deviennent de plus en plus des rapports d'achat-vente, dans lesquels une chose inerte — la marchandise — s'échange contre une chose inerte — l'argent. Les hommes deviennent des automates, des prolongements, des accessoires de la seule réalité active et agissante : les objets. « Pour le boulanger, l'acheteur n'est qu'une sorte d'automate qui entre dans la boutique, prend la marchandise et met l'argent sur le comptoir. Et d'ailleurs, le boulanger lui-même, pour la plus grande partie de

1. Nous résumons ici, souvent en paraphrasant, la problématique de la réification telle qu'elle est exposée par Goldman dans *Recherches dialectiques*.

sa vie et sa personne, n'est qu'un automate qui fait l'action inverse » (R.D., 83).

e) « L'économie », c'est-à-dire la production et l'échange de marchandises, devient un secteur de la vie sociale qui jouit d'une autonomie presque totale ; si elle subit dans une certaine mesure l'action du droit et de la politique, elle est entièrement soustraite à toute action de la religion, de la morale et de la vie intellectuelle.

Cette structure significative globale qui est désignée par Lukacs et Goldmann par le terme de « réification » (du latin *res*, chose) imprègne toute la vie sociale et se répercute dans tous les domaines : juridique, politique, culturel, psychologique, etc.

Une des premières conséquences de la réification est la formation de l'Etat bureaucratique moderne. Goldmann utilise dans ce contexte les analyses de Max Weber qui montrent que le développement de la production capitaliste exige une justice et une administration dont on puisse prévoir les décisions afin de les intégrer à l'avance dans la comptabilité des entreprises. Il se constitue ainsi un système juridico-politique abstrait, formel et « calculable » : la bureaucratie. En réalité l'apparition même de la sphère politique comme un domaine distinct est un résultat du capitalisme : les formations sociales précapitalistes se caractérisent par une symbiose étroite entre l'économie et la politique (par exemple, la corvée féodale). Avec la production marchande et le capitalisme apparaît « l'économique » comme un phénomène autonome (selon Goldmann cette autonomie devient infiniment moindre dans le capitalisme organisé après la Deuxième Guerre mondiale, fondé sur l'intervention croissante de l'Etat, la planification indicative, etc.) ayant ses lois propres de fonctionnement et, de manière concomitante, « la politique » comme niveau spécifique et autonome lui aussi.

La réification implique l'hégémonie absolue de la valeur d'échange dans la sphère des relations humaines générales ; la valeur d'usage ne disparaît pas, mais est reléguée à la sphère privée, la sphère de la consommation. De manière analogue, les valeurs qualitatives et transindividuelles sont éliminées de la vie politique, dominée par l'égoïsme de l'*homo economicus*, et se réfugient dans la vie privée, le domaine des relations de famille, d'amour ou d'amitié. On arrive ainsi à un *dualisme psychique* qui est un aspect caractériel

typique des individus dans le monde capitaliste, d'ailleurs magistralement décrit par Brecht dans *La Bonne Ame de Se-tchouan* (R.D., p. 76 - 84 - 85. Nous examinerons plus tard le rapport entre réification et littérature).

Cela dit, la réification rencontre à l'intérieur du capitalisme certains obstacles :

a) Les crises économiques, résultant de la contradiction entre la valeur d'usage et la valeur d'échange des marchandises. Le décalage entre les biens (valeurs d'usage) offerts sur le marché et la demande solvable capable d'en réaliser la valeur d'échange crée la crise de surproduction, qui, seulement après 1933, grâce à l'intervention massive de l'Etat dans l'économie, a pu être relativement maîtrisée.

b) La résistance du prolétariat qui, par sa condition objective même, tend à se rebeller contre la réification. Dans le prolétariat la marchandise « force de travail » devient consciente et se révolte contre la réification capitaliste ou au moins contre certaines de ses manifestations concrètes. La classe ouvrière est donc une « marchandise » composée d'êtres humains *potentiellement réfractaires* à un ordre économique et social qui veut les réduire à la condition de « choses » inertes. Le prolétariat « n'a pas de fortune à faire fructifier, de situation sociale privilégiée à défendre ; pour lui les objets ne sont pas des "marchandises", car il les voit uniquement du côté consommateur où elles gardent toute leur richesse et leurs vérités concrètes ; les hommes ne perdent pas pour lui leurs qualités vivantes dans l'abstraction générale d'"acheteurs" car il n'a rien à leur vendre et, ce qui est le plus important, il fait partie de la seule catégorie sociale dans laquelle les hommes, même pour défendre leurs intérêts les plus immédiats, doivent s'unir et non s'opposer les uns aux autres. La *solidarité* a pour leur vie sociale et pour la pensée des ouvriers une importance tout aussi grande que l'*égoïsme* et la *concurrence* pour les bourgeois et pour les couches moyennes (...). C'est ainsi que par sa position sociale, quoique beaucoup moins cultivé et ayant beaucoup moins de connaissances que les intellectuels bourgeois, le prolétariat se trouve dans la société capitaliste classique seul dans une situation d'ensemble lui permettant de refuser la réification et de rendre à tous les problèmes spirituels leur véritable caractère humain » (R.D., p. 96-97).

Voilà pourquoi c'est précisément au sein de la classe ouvrière (et des intellectuels se situant du point de vue du prolétariat) qu'est née la forme la plus élevée de l'humanisme moderne : le marxisme, négation critico-pratique, scientifique et révolutionnaire, de la réification et du capitalisme. Nous revenons ainsi, par un autre chemin, au problème de la supériorité épistémologique du point de vue prolétarien, que nous avons analysé dans le cadre du rapport sujet-objet dans les sciences humaines. Cela nous montre la remarquable cohérence interne du système théorique de Goldmann, au delà de l'apparence fragmentaire et dispersée de ses écrits.

Donc le prolétariat est la classe dont la condition objective lui permet de résister à la réification, dont la conscience a la *possibilité* objective de dépasser les catégories de la pensée bourgeoise, dont le point de vue de classe est *capable* de connaître plus objectivement la réalité sociale. En d'autres termes : il est la classe dont la CONSCIENCE POSSIBLE est la plus proche de la vérité.

Le terme « conscience possible » est la traduction par Goldmann du concept de *Zugerechnetes Bewusstsein* (littéralement : « conscience adjugée » ou « conscience attribuée ») défini par Lukacs dans *Histoire et Conscience de classe* comme la conscience qui correspond rationnellement à la position d'une classe dans le processus de production. Goldmann développe et enrichit ce concept en montrant qu'il constitue le maximum de conscience possible d'une classe, la limite que sa conscience de la réalité ne peut dépasser, l'horizon de son « champ de visibilité » sociale.

Toute analyse de la pensée et du comportement passé, présent et futur d'une classe sociale doit donc partir de la distinction capitale entre la *conscience possible* et la *conscience réelle* ; distinction à laquelle se référerait Marx dans le célèbre passage de *La Sainte Famille* où il expliquait qu'il ne faut pas confondre ce que pense à un moment donné tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat dans son ensemble, avec la véritable conscience de classe, qui correspond à ses intérêts réels : la conscience de la mission historique du prolétariat. La vision réelle d'une classe, telle qu'elle se présente dans une certaine conjoncture concrète, est le résultat d'un certain nombre de variables qui peuvent changer ou disparaître avec la transformation de la conjoncture. Par contre, la conscience possible, virtuelle, est liée à la *nature même* de la classe sociale, à son exist-

tence en tant que telle, et ne peut se modifier ou disparaître sans que la classe elle-même se modifie fondamentalement ou disparaisse. La conscience réelle peut s'éloigner de la conscience possible, subir l'influence de l'idéologie d'autres classes ou alors s'en rapprocher, surtout dans des situations de crise. Il est évident que le rapport entre les deux formes de la conscience varie selon les classes sociales et à l'intérieur de chaque classe.

La catégorie de conscience possible nous permet par ailleurs une compréhension plus précise de la structure interne d'un système de pensée ; par exemple, dans l'œuvre de Saint-Simon, nous pouvons déceler deux erreurs importantes, deux « bévues » qui témoignent de certaines limites de son champ de visibilité théorique : 1. Il n'a jamais vu la possibilité d'un conflit réel entre le prolétariat et la bourgeoisie, et 2. Il a cru à la possibilité d'une alliance durable entre les Bourbons et les industriels. La première erreur est le résultat des limites de la conscience possible bourgeoise, même révolutionnaire et humaniste. La deuxième, par contre, est beaucoup plus circonstancielle, et liée à une conjoncture historique déterminée, ou à une limitation personnelle du penseur.

La prise en considération de la conscience possible est nécessaire non seulement pour la pensée sociologique, mais aussi pour la *pratique politique* : lorsque Lénine, en 1917, au scandale de Rosa Luxemburg et d'autres socialistes occidentaux, préconise la distribution des terres aux paysans, ce qui semble contraire à tout programme socialiste, il tient simplement compte du fait que la collectivisation agricole dépasse la conscience possible des paysans dans une société non socialiste.

Le concept de conscience possible est spécifique aux sciences humaines. Dans la physique ou la chimie, le scientifique ne travaille qu'avec deux niveaux de la connaissance : la norme idéale, l'adéquation de la pensée aux choses, et les connaissances réelles de son temps, dont la valeur dépend du rapprochement ou éloignement de la norme. Pour le sociologue ou l'historien, par contre, il faut tenir compte d'un niveau intermédiaire entre ces deux pôles, un niveau qui n'est pas identique ni avec la vérité objective ni avec l'état réel de la pensée dans un moment donné : le maximum de conscience possible de chaque classe sociale. Une des erreurs capitales de la sociologie bourgeoise est précisément l'ignorance de ce

niveau et l'étude exclusive de la conscience réelle, à travers les questionnaires, les enquêtes, les études d'opinion publique, etc.

### 3. CRITIQUE DE LA SOCIOLOGIE BOURGEOISE

Pour Goldmann, les erreurs et faiblesses de la sociologie bourgeoise ne sont pas le produit de déficiences personnelles de certains sociologues, mais du point de vue de classe qui limite leur visibilité de la réalité sociale. La première de ces limites étant précisément la prétention ou l'illusion positivistes de la neutralité scientifique, qui les porte à ignorer ou à cacher (à soi-même et aux autres) la détermination sociale de leur science et les implications idéologiques de leurs recherches.

En réalité, l'idéologie qui imprègne la sociologie institutionnelle et académique se caractérise, directement ou indirectement, sous des formes et degrés les plus divers, par le *conservatisme*, l'acceptation apologétique du *statu quo*. Ainsi Durkheim, quand il définit le fait social par la contrainte et l'amour des institutions qui « nous contraignent et nous trouvons notre compte à leur fonctionnement et à cette contrainte même » (*Les Règles de la méthode sociologique*, p. XXI, cité par Goldmann). Ainsi René König, professeur de sociologie aux Universités de Zurich et Cologne, quand il définit la sociologie comme « un élément du processus d'auto-domestication sociale de l'humanité » ! (in *Soziologie heute*, Regio Verlag, Zurich, p. 121, cité par Goldmann). Ainsi Nils Anderson, qui souligne avec satisfaction que « la plupart des chercheurs (sociologues) se laissent guider par des intentions intègres (*sauber*). Ils sont devenus des conseillers compétents de sociétés anonymes, de partis politiques, d'associations de bienfaisance ou d'administrations publiques ». (in *Soziale Welt*, I, 3 avril 1950, p. 68, cité par Goldmann, qui s'interroge avec inquiétude sur l'activité des autres sociologues dont les préoccupations ne sont pas « intègres »...)

Ce conservatisme s'exprime au niveau méthodologique par :

1. Un empirisme plat et descriptif, qui « colle » au *donné*, à la situation présente, sans envisager les virtualités, les possibilités ob-

jectives, en un mot, sans introduire la dimension de l'avenir historique. C'est la raison pour laquelle la sociologie bourgeoise ignore la conscience possible, insaisissable par les questionnaires et les sondages Gallup : une enquête, parmi les paysans français ou les artisans du faubourg Saint-Antoine, sur la royauté en janvier 1789, une autre, parmi les paysans russes ou les ouvriers de Petrograd, sur l'avenir de la Russie, en janvier 1917, auraient donné des résultats tout à fait différents de ceux d'une enquête analogue, faite douze mois plus tard...

2. Une vision étroite, quantitative et parcellaire des faits isolés, minutieusement ramassés par les enquêtes, monographies, statistiques, microsociologie, sociométrie, etc., selon une procédure typiquement scientifico-naturaliste. Sans nier l'utilité (limitée) de ces recherches, Goldmann souligne l'absence de la catégorie de la totalité, la tendance à couper les faits partiels de leur contexte global, à étudier une usine, un village ou une école sans examiner leurs rapports à la structure d'ensemble de la société, aux classes sociales, à l'Etat, etc. Si pour Lukacs « le règne de la catégorie de la totalité est le porteur du principe révolutionnaire dans la science » (*Histoire et Conscience de Classe*, Ed. de Minuit, Paris, 1960, p. 48), on peut dire que pour la sociologie bourgeoise le règne du fait empirique isolé est le porteur du principe conservateur dans la science...

3. Une approche statique, formaliste et a-historique des faits sociaux (surtout dans la sociologie après 1920), qui empêche la compréhension du contenu concret des grands processus sociaux et historiques et oriente la recherche vers les problèmes de *psychologie inter-individuelle* : distance sociale, intégration, rapprochement et éloignement psychique, etc. Encore une fois c'est le professeur König qui nous livre le sens idéologique de cette démarche méthodologique : « De la même manière on arrache le problème de la crise à son contexte historico-philosophique, on le concrétise et on le ramène à des phénomènes individuels et à des situations individuelles précisément dessinées. L'infinitésimal décisif que nous rencontrons à la fin de nos développements sera le phénomène de l'adaptation (respectivement la fausse ou la non-adaptation) » (cité par Goldmann, *S.H.P.*, p. 72). Il s'agit en effet de la méthode la plus utile pour une sociologie qui ne veut plus comprendre mais « domestiquer »...

D'autres courants plus modernes dépassent la socio-psychologie,

mais aboutissent soit à un structuralisme a-historique orienté vers l'étude des structures les plus générales de la pensée, présentes dans toutes les formes sociales et indifférentes aux changements historiques (Lévi-Strauss), soit à un fonctionnalisme qui ne s'intéresse qu'au caractère conservateur de toute institution à l'intérieur d'une société donnée (sa « fonctionnalité ») et qui tend à ignorer les contradictions et les transformations sociales. Dans les deux cas, la méthode implique l'exclusion de toute dimension historique des structures sociales.

On pourrait comparer les critiques de Goldmann contre l'a-historicisme de la sociologie bourgeoise avec celles de Marx contre le naturalisme éternitaire de l'économie politique classique : les fondements sociaux de ces deux phénomènes d'occultation idéologique sont semblables.

4. Une tendance obstinée à ignorer les classes sociales, à sous-estimer leur rôle historique, à les noyer dans le « pluralisme inextricable » (Gurvitch) de la structure sociale, ou à leur substituer l'étude des couches sociales classifiées en fonction de critères périphérique (standard de vie, etc.). Un exemple typique : l'étude « objective » et « sans préjugés » (*Voraussetzungslos*) de la population industrielle par le sociologue allemand W. Brepohl, pour qui les structures sociales contiennent les éléments suivants : « la famille, la gens, la communauté d'entreprise, la commune, le groupe religieux, les grands espaces : pays et peuple » (W. Brepohl, « Industrielle Volkskunde », *Soziale Welt*, janvier 1951, p. 123, cité par Goldmann). Les classes sociales, cet élément inquiétant du champ social, sont purement et simplement évacuées de l'analyse sociologique...

**Du côté de chez Freud** • Le débat entre le marxisme et la psychanalyse est déjà un vieux débat. On sait que pendant plusieurs années, par suite de la domination du dogmatisme stalinien sur le marxisme, la psychanalyse était reléguée au rang des inventions « petites-bourgeoises » et « contre-révolutionnaires ». Exception faite, en France, des travaux de Georges Politzer, notamment dans sa *Critique des fonde-*

ments de la psychologie, les théoriciens marxistes « officiels », occupés à défendre la chimie « prolétarienne » ou la physique « de classe » selon les prescriptions de Staline-Lyssenko, se désintéressaient souverainement de la révolution théorique freudienne. C'était l'époque de la grande nuit du marxisme.

Goldmann fut incontestablement l'un des premiers penseurs marxistes en France à avoir pensé sérieusement le rapport Marx-Freud. Ce rapport, il l'a pensé essentiellement sous l'angle méthodologique.

Dans la plupart de ses écrits, il s'attache à repérer ce qui unit et ce qui sépare le marxisme d'avec le freudisme. A côté de Hegel et Marx, Freud tient une place importante dans l'élaboration du structuralisme génétique. « Il nous paraît évident, écrit Goldmann, que sa pensée [celle de Freud] est la première élaboration rigoureuse d'un structuralisme génétique en psychologie individuelle... Il se créait ainsi en psychologie une situation analogue à celle qui s'était produite en histoire ; à côté d'une science officielle qui ne saisissait que certains aspects abstraits des phénomènes à cause de sa perspective atomiste, s'était développée, en dehors du monde universitaire, une méthodologie structuraliste et génétique, ouvrant une voie vers la compréhension concrète des phénomènes humains en tant que structures significatives et dynamiques » (*M.S.H.*, p. 24). Cela ne veut pas dire que la démarche est identique chez Freud et chez Marx. Goldmann souligne toujours la *différence* qui oppose irréductiblement Freud à Marx. Cette différence est un défaut : — dans l'argumentation freudienne fait défaut en effet la catégorie de l'*avenir*. Pour Goldmann, la théorie marxiste implique que tout fait humain, y compris les maladies psychiques, ne peut être compris que comme *état concret de tension* entre les forces d'équilibration dynamique axées vers l'avenir et leur blocage par des forces contraires qui empêchent ce développement. Or, à la différence de Hegel ou de Marx, Freud met essentiellement l'accent dans sa démarche sur les forces de blocage mais rarement sur les forces d'équilibration. C'est pourquoi, souligne Goldmann, « dans la mesure où la psychanalyse voulait nous donner une vision globale de l'homme, l'absence de la dimension de l'avenir apparaît comme une inconséquence dans cet important événement scientifique et culturel qu'a été la révolution freudienne » (*M.S.H.*, p. 25-26).

De même, la transposition de la méthodologie psychanalytique du

domaine individuel au domaine collectif paraît en réalité très hasardeuse. Pour Goldmann, la psychanalyse freudienne peut rendre compte (partiellement il est vrai) de l'individu dans la société, mais elle ne le peut absolument pas du comportement des groupes sociaux ou des classes. Elle est en ce sens limitée par son propre statut. La société étant composée d'une multiplicité d'individus particuliers, il demeure toutefois que chaque individu appartient à un ensemble plus ou moins grand de structures, « de totalités relatives », et il a au sein de ces totalités une signification précise. La psychanalyse ne peut saisir *en même temps* le groupe et l'individu. Si elle saisit le groupe, elle « schématise » obligatoirement l'individu et si elle saisit l'individu, elle ne peut pas atteindre le groupe faute d'effacer les différences entre les individus. La psychanalyse freudienne a en vérité une fonction *réductive* : elle réduit le comportement humain au sujet individuel qu'elle analyse et à une forme, manifeste ou sublimée, du désir d'objet. Le structuralisme génétique sépare au contraire les comportements libidinaux d'avec les comportements à caractère historique, lesquels sont déterminés par un sujet transindividuel (le groupe social, la classe) qui ne s'oriente vers l'objet que par la médiation de la cohérence.

Enfin, dernière opposition : le statut de la compréhension et de l'explication est différent en psychanalyse. Il n'y a pas à proprement parler de distinction entre compréhension et explication dans la mesure où la démarche freudienne renvoie toujours à une même structure de référence : *l'inconscient* qui est toujours individuel. « Il n'y a pas d'interprétation *immanente* d'un rêve, écrit Goldmann, ou du délire d'un aliéné et cela probablement pour la simple raison que la conscience n'a même pas d'autonomie relative sur le plan de la *libido*, c'est-à-dire du comportement à sujet individuel orienté directement vers la possession d'objet » (*M.S.H.*, p. 63).

Au-delà de ces oppositions entre marxisme et psychanalyse, Goldmann souligne leurs éléments communs. Ici et là demeure la thèse méthodologique centrale selon laquelle tout comportement humain a un caractère significatif et fait partie d'une structure significative. Ici et là demeure l'affirmation que la compréhension de tout comportement humain passe par son insertion dans la structure significative. Ici et là, le statut de cette compréhension est soumis au principe de sa genèse, individuelle pour la psychanalyse (le passé, l'enfance), historique pour le marxisme (le passé, le présent, l'avenir).

Ces points d'amarrage communs font, selon Goldmann, de la psychanalyse un structuralisme génétique proche du marxisme. Et que celui-ci doit intégrer.

#### 4. LA SOCIOLOGIE DE LA CULTURE

Le terrain privilégié d'application de la méthode marxiste dans les sciences humaines était pour Goldmann la sociologie de la culture, qui a été l'axe central de ses principaux ouvrages. La création culturelle, comme tout phénomène historique ne peut être comprise et expliquée que par rapport à un *sujet transindividuel*, et en particulier par rapport aux classes sociales. En effet, les grandes œuvres culturelles, philosophiques, religieuses, littéraires ou artistiques sont toujours l'expression d'une *vision du monde* qui correspond à la *conscience possible* d'une classe sociale. La psychanalyse, la psychologie, la biographie individuelles du créateur ne peuvent pas expliquer la signification proprement culturelle (esthétique, philosophique etc.) de l'œuvre. Cela ne signifie pas nier le rôle et l'importance de l'individu créateur, mais simplement souligner que ce qui fait la grandeur du génie est précisément sa capacité d'exprimer les valeurs spirituelles d'un groupe social à un niveau universel.

La *vision du monde* d'une classe sociale, c'est l'expression de son maximum de conscience possible (et non de sa conscience collective réelle) ; un point de vue *cohérent* et *unitaire* sur l'ensemble de la réalité, une totalité complexe et structurée d'aspirations, sentiments, idées et connaissances qui réunit les membres d'une classe et les oppose aux autres ; une communauté de pensées et d'actions qui correspond (*Zugerechnet*) à un groupe d'hommes se trouvant dans la même situation économique et sociale. Il existe un nombre limité de *types* de visions du monde qui peuvent apparaître dans les périodes historiques les plus éloignées et sous les formes et les combinaisons les plus diverses ; le rationalisme, l'empirisme, le panthéisme, le mysticisme intuitionniste, l'individualisme, l'existentialisme, la vision tragique, la vision dialectique (idéaliste, ou matérialiste), etc. Une des tâches les plus importantes pour une sociologie marxiste

de la culture serait précisément l'élaboration d'une typologie rigoureuse des visions du monde. Il faudrait aussi expliquer par le matérialisme historique la « renaissance » d'une vision du monde dans un contexte tout à fait différent de son cadre social original : par exemple, l'individualisme dans ses différentes formes (stoïcisme, épïcisme et scepticisme) qui surgit dans la Grèce ancienne pour « renaître » comme vision de la bourgeoisie en essor du xvi<sup>e</sup> au xviii<sup>e</sup> siècle. Cela découle du fait que le nombre de visions du monde possibles est beaucoup plus réduit que celui des classes sociales et leurs situations historiques concrètes. Il s'ensuit qu'une même vision du monde peut exprimer des forces sociales et historiques non seulement différentes mais même, sur certains aspects, contradictoires : le rationalisme aristocratique de Platon ne deviendra-t-il pas, par la suite, chez Galilée et Descartes, une des principales armes idéologiques d'un tiers état opposé à l'aristocratie ?

Les visions du monde se manifestent à travers certaines formes qui constituent leur expression cohérente et adéquate — à la fois individuelle et sociale — sur le plan du *comportement* (par exemple, un parti politique), du *concept* (un système philosophique) ou de l'*imagination* (une œuvre littéraire). Ces deux dernières formes constituent l'objet de la sociologie de la culture.

Il n'est pas étonnant, par conséquent, que nous trouvions presque toujours dans l'histoire de la culture une remarquable homologie entre les grands courants philosophiques et les grandes créations littéraires, entre les univers imaginaires créés par des écrivains et les systèmes conceptuels élaborés par des philosophes : par exemple, Pascal et Racine, Gassendi et Molière, Kant et Schiller, Schelling et les Romantiques, Goethe et Hegel, Kafka et Sartre, etc. Il est évident que la forme d'expression de la même vision du monde est tout à fait différente selon qu'il s'agit d'images individuelles ou de concepts universels : « Il n'y a pas "la mort" dans *Phèdre*, ni "le mal" dans le *Faust* de Goethe, mais seulement Phèdre mourante est le personnage strictement individualisé de Mephistophèles. Inversement, il n'y a pas de personnages individuels ni chez Pascal ni chez Hegel, mais seulement "le mal" et "la mort" ». (*M.S.H.*, p. 90).

Le grand philosophe est un penseur qui réussit pour la première fois à cristalliser sur le plan conceptuel les éléments épars d'une vision du monde et à en faire un ensemble rigoureusement cohé-

rent. L'œuvre philosophique n'atteint pas toujours cette cohérence maximale, à cause d'inconséquences individuelles du penseur, dues soit à la survivance d'éléments des anciennes idéologies — par exemple, la croyance de Descartes en un Dieu transcendantal, en contradiction avec l'individualisme rationaliste de son système — soit à des concessions devant les pouvoirs établis (Eglise, Etat).

En tant qu'œuvre conceptuelle, un système philosophique peut et doit être jugé sur le plan du concept et de son adéquation à la vérité. Mais en tant qu'expression globale d'une vision du monde, des philosophies « fausses » peuvent avoir une certaine valeur, grâce à leur cohérence interne et au fait qu'elles représentent une certaine manière de penser et de sentir la vie et l'univers, et, par cela même, un des aspects essentiels de la réalité humaine.

Une grande œuvre littéraire constitue par contre un univers non conceptuel d'êtres « concrets », « vivants » (réels ou virtuels), dont la valeur esthétique est déterminée par une tension dépassée entre l'extrême *unité* et l'extrême *richesse*, entre la cohérence de la structure et la multiplicité de l'univers imaginaire. Cette définition de la dimension esthétique de l'œuvre se trouve déjà chez Kant ; elle sera complétée par Hegel, qui souligne le caractère historique de cette unité, et ensuite, par Marx et les marxistes, qui remplacent l'historicité hégélienne, purement spirituelle, par l'histoire réelle de la structure sociale et de la praxis des classes.

C'est dire que pour la sociologie structuraliste-génétique (marxiste) de la littérature, l'explication socio-historique ne supprime nullement la spécificité esthétique irréductible de l'œuvre ; c'est pourquoi<sup>1</sup> il peut y avoir d'authentiques œuvres d'art, comme par exemple les poèmes de Rilke ou de Novalis, qui expriment des visions du monde mystiques et/ou réactionnaires ; c'est pourquoi aussi les grandes œuvres littéraires peuvent garder « éternellement » leur valeur, même si elles sont plus ou moins lues et aimées, ou comprises de manière différente, selon la période historique et les classes sociales.

Il n'y a donc aucune contradiction entre le caractère individuel, personnel, de l'œuvre littéraire, et sa signification sociale comme forme d'expression d'une vision du monde : l'écrivain de génie est précisément celui dont la sensibilité coïncide avec un grand mouvement social et historique, celui qui pour parler de ses problèmes les

1. Cf. *Recherches dialectiques*, p. 57.

plus concrets et les plus immédiats, pose implicitement les problèmes les plus généraux de son époque et de sa classe, et pour qui, inversement, les problèmes essentiels de son temps et de son groupe social ne sont pas des convictions abstraites, mais des réalités s'exprimant d'une manière immédiate et vivante dans ses sentiments et intuitions. « Loin d'opposer donc individu et société, valeurs spirituelles et vie sociale, la réalité est exactement opposée. C'est dans leurs formes les plus hautes, lorsque la vie sociale atteint son maximum d'intensité et de force créatrice, lorsque l'individu atteint le sommet du génie créateur, que l'une et l'autre se confondent, et cela aussi bien dans le domaine littéraire que dans le domaine philosophique, religieux ou politique » (*R. D.*, p. 51). Comment en effet séparer Racine ou Pascal de Port-Royal, Gœthe de la Révolution française, le Lukacs d'*Histoire et Conscience de classe* de la Révolution de 1917 ?

Le travail scientifique de la sociologie structuraliste génétique de la culture consiste ainsi en deux tâches liées et complémentaires :

1. Découvrir ce qui donne à l'œuvre son unité, c'est-à-dire sa *structure significative*. La structure significative d'un récit philosophique ou littéraire, c'est l'ensemble de relations nécessaires entre les différents éléments qui le constituent (ainsi qu'entre le contenu et la forme), de sorte qu'il est impossible d'étudier de manière valable une partie ou un aspect de l'œuvre en dehors de cette totalité, de cet axe central qui seul détermine la nature, la signification et la *nécessité* de chaque élément. L'interdépendance des éléments constitutifs d'une œuvre ne fait d'ailleurs qu'exprimer, dans son domaine propre, l'interdépendance à l'intérieur d'une vision du monde des réponses aux différents problèmes fondamentaux posés par la vie sociale à une période historique donnée (*R. D.*, p. 107 - 108).

Une telle analyse s'oppose radicalement au structuralisme d'inspiration linguistique qui envahit de plus en plus les études littéraires modernes. En effet, si l'on accepte la distinction de Saussure entre *langue* et *parole*, il est évident qu'il est impossible d'étendre à l'étude de la seconde les méthodes valables lorsqu'il s'agit de la première. La différence principale entre les deux formes réside dans le caractère nécessairement *non significatif* de la langue et *significatif* de la parole. Aucune langue ne saurait avoir, par définition, *une* signification globale précisément parce que sa raison d'être, sa

fonction, est de permettre l'expression de *toutes* les significations. Une langue ne saurait être ni pessimiste ni optimiste, car elle doit permettre d'exprimer aussi bien la joie que le désespoir<sup>1</sup>, aussi bien les idées de Marx que celles de Bismarck... Pour Goldmann, il est évident que la linguistique est l'étude des systèmes de *moyens* qui permettent d'exprimer les significations et non l'étude de ces significations elles-mêmes. Or, comme les textes littéraires sont par excellence des *faits de parole* et non des structures de la langue, aucune étude inspirée du structuralisme linguistique ne saurait mettre en lumière leur structure significative. La méthode linguistique peut cependant avoir une certaine utilité pour l'étude de l'œuvre, dans la mesure où elle est *intégrée* dans une analyse de la structure significative et prend celle-ci pour fil conducteur (*S.M.*, p. xv - xvi). Un exemple de cette intégration est l'étude de Goldmann sur la pièce *Les Nègres* de Genet, où il essaie de dégager ce qu'il appelle des *micro-structures*, à l'aide de l'analyse de la structure formelle des répliques, et, de là, à retrouver la signification globale de la pièce. Cette démarche ne remet en tout cas nullement en cause la primauté de l'*univers* sur l'expression, de la structure globale sur les structures partielles.

2. Insérer la structure significative de l'œuvre dans des structures plus vastes dont elles constituent des éléments partiels : les structures mentales, les visions du monde des classes sociales, et, en dernière instance, la structure socio-économique d'une période historique donnée.

Le rapport entre l'œuvre littéraire et la pensée collective des classes sociales n'est pas du tout celui de l'identité de contenu, mais celui de l'*homologie des structures*. Le contenu d'une œuvre, par exemple un conte de fées, peut être totalement étranger, hétérogène ou même opposé au contenu de la conscience collective (possible ou réelle) d'un groupe social particulier, ou à son expérience empirique ; l'important est que la *structure* de son univers imaginaire est homologue à la *structure mentale* de ce groupe (ou au moins en rapport fonctionnel avec celle-ci). Il n'y a donc aucune contradiction entre l'existence d'une relation étroite et décisive de la création artistique avec la réalité sociale et historique et l'imagination créatrice la plus fertile.

1. Cf. *Structuralisme et création culturelle*, p. xv à xvii.

Une sociologie des contenus littéraires ne pourra jamais découvrir un lien entre le contenu des pièces de Racine (des drames mythologiques grecs) et le contenu de la conscience religieuse de la noblesse de robe janséniste. Ce n'est qu'au niveau structural que l'homologie apparaît : la présence-absence d'un Dieu caché et spectateur.

Une fois découvert le rapport structural entre une œuvre littéraire ou philosophique, par exemple Descartes, Corneille, Pascal ou Racine, et une vision du monde rationaliste ou tragique, il faut poser la question des conditions sociales qui ont permis l'apparition de tels courants en France au xvii<sup>e</sup> siècle.

Cette recherche n'est pas une sorte de complément extérieur que l'analyste de la littérature ou de la philosophie pourrait laisser à un autre chercheur, au sociologue ou à l'historien. Elle est nécessaire à une meilleure compréhension du contenu lui-même de la pensée étudiée, de sa structure significative, de son unité artistique ou conceptuelle. L'œuvre culturelle n'est qu'un aspect partiel de la vie sociale, qui ne peut être véritablement compris et expliqué qu'une fois inséré dans la totalité socio-historique dont il fait partie et mis en rapport avec le sujet historique privilégié : les classes sociales (R.D., p. 42).

Grâce à cette méthode structuraliste-génétique, la sociologie de la culture peut dépasser les explications habituelles de l'histoire académique de la pensée, fondées sur le concept d'« influence ». En réalité, l'influence n'explique pas grand-chose, mais au contraire, demande à être expliquée. Tout écrivain ou penseur trouve autour de lui un grand nombre d'œuvres littéraires, morales, religieuses, philosophiques, etc., qui constituent autant d'influences possibles, parmi lesquelles il devra nécessairement choisir. Le problème qui se pose à l'historien ne se limite nullement à savoir si Kant a subi l'influence de Hume, Pascal, celle de Montaigne, Voltaire, celle de Locke, etc. ; il lui faut expliquer *pourquoi* ils ont subi précisément cette influence et pas une autre, et *pourquoi* à *cette époque* déterminée de l'histoire. « L'influence » est donc en dernière analyse un *choix*, une activité du sujet individuel et social, et non une réception passive. Cette activité se manifeste aussi par les transformations/déformations/métamorphoses que le créateur fait subir à la pensée dans laquelle il se retrouve et qui l'influence : quand nous parlons par exemple de l'influence d'Aristote sur le thomisme, il ne s'agit pas exactement de ce qu'Aristote a réellement pensé et écrit,

mais Aristote tel qu'il a été élu et compris par saint Thomas (S.H.P., p. 97-98).

La tâche de la sociologie marxiste de la culture est d'expliquer, par une analyse des conditions sociales et historiques, pourquoi une certaine influence s'est exercée sur un courant littéraire ou philosophique déterminé. Par exemple, l'influence d'Aristote sur la pensée chrétienne à partir du xiii<sup>e</sup> siècle est en rapport avec le développement des villes, du commerce et du pouvoir monarchique, qui suscite le besoin d'une pensée qui fasse une place plus grande au pouvoir temporel, à la vie temporelle, et donc à la raison.

Sur le terrain de la sociologie de la littérature, une des études les plus suggestives de Goldmann est l'esquisse sur le rapport entre le roman et les différentes étapes de développement du capitalisme :

1. Le capitalisme libéral : on peut découvrir une homologie rigoureuse entre la structure du marché — où les valeurs d'usage, concrètes et qualitatives, prennent un caractère *implicite*, et n'agissent que par la *médiation* des valeurs d'échange — et la structure du roman classique (*Don Quichotte*, *Wilhelm Meister*, *Le Rouge et le Noir*, *Madame Bovary*) : la recherche dégradée, médiatisée (Lukacs l'appelle « démoniaque »), de valeurs authentiques (implicites), par un héros problématique, dans un monde dégradé lui aussi.

2. Le capitalisme de crise, le passage de l'économie libérale à l'économie de cartels et de monopoles : à la disparition progressive de l'entrepreneur individuel correspond au niveau littéraire le roman de la dissolution du personnage : Joyce, Kafka, Musil, *La Nausée* de Sartre, *L'Étranger* de Camus.

3. Le capitalisme organisé et la réification aggravée : leur correspondant structural est le Nouveau Roman (Robbe-Grillet en particulier) avec son univers imaginaire caractérisé par l'autorégulation, l'autonomie et la domination des objets, la passivité des hommes.

Dans le cadre de cette hypothèse de travail, la conscience collective qui serait la médiation entre les structures économiques et les manifestations littéraires ne serait pas celle d'une classe, mais d'une catégorie sociale particulière : les créateurs (écrivains, artistes, philosophes, théologiens, hommes d'action, etc.), dont la pensée et le

comportement restent dominés par des valeurs qualitatives, et dont l'œuvre pourrait éventuellement exprimer le mécontentement affectif, non conceptualisé, de certaines couches moyennes en révolte diffuse contre la réification.

La littérature moderne ne pourrait-elle exprimer aussi la révolte du prolétariat, son opposition radicale à la société capitaliste ? En 1963, dans ses écrits sur la sociologie du roman, Goldmann tend à le nier. Toutefois, en 1966, en étudiant le théâtre de Genet, il découvre cette possibilité et se pose quelques questions capitales au sujet des implications sociales de cette découverte.

Les écrits de Goldmann sur Genet nous semblent une des plus remarquables démonstrations de la justesse et de la fertilité de sa méthode qui lui a permis de saisir, dans l'œuvre littéraire, à la fois le symptôme d'un mouvement souterrain et le signe avant-coureur d'une explosion qui venait : Mai 1968. Le théâtre de Genet a été pour Goldmann le baromètre qui lui a permis de prédire en 1966, avec une précision étonnante, le tournant historique qui allait se cristalliser deux ans plus tard.

En étudiant trois pièces de Genet, *Les Bonnes*, *Le Balcon* et *Les Nègres*, Goldmann dégage la vision du monde suivante : « La justification de l'opposition radicale et de la lutte contre cette société (capitaliste) au nom de valeurs morales, esthétiques et humaines qui naissent dans la conscience, dans l'imagination et dans le vécu à partir du refus de la compromission et de l'oppression, et qui seules peuvent encore donner un sens à la vie dans une société fondée sur le compromis, sur la domination d'une minorité, sur le mensonge et sur le déclin de la vie culturelle » (*S.M.*). Quant à la dernière pièce, *Les Paravents*, il s'agit de la première œuvre dans le théâtre d'avant-garde français qui proclame la force et les possibilités encore intactes de l'homme et qui met en scène un héros non conformiste, en dernière instance *positif*.

Goldmann se demande, non sans un certain étonnement : « Le fait qu'un écrivain ait pu écrire *aujourd'hui* cette pièce est-il un simple accident, s'explique-t-il avant tout par l'évolution intellectuelle de Genet, ou s'agit-il de quelque chose de beaucoup plus important, du premier symptôme d'un tournant historique ? (...) *Les Paravents* ne sont-ils qu'un phénomène isolé et accidentel ? Sont-ils déjà la première hirondelle qui annonce l'arrivée du printemps,

représentent-ils un tournant dans la vie intellectuelle et sociale actuelle ? Si importante que soit cette question, elle est certainement prématurée et personne ne saurait y répondre dès aujourd'hui » (*S.M.*, p. 339).

La réponse n'a pas tardé à venir...

### IV. LA SOCIOLOGIE DES VISIONS DU MONDE

#### 1. ANALYSES CONCRÈTES

Avant d'analyser rapidement la typologie des visions du monde que Goldmann dessine, il n'est pas superflu de souligner le projet méthodologique qui la sous-tend. Dès l'abord, ce projet est nettement défini : il consiste à opérer une sorte de « va-et-vient » méthodologique entre l'œuvre, sa signification historique et ce qui l'a rendue possible. Kant, Pascal, Racine, le rationalisme, etc. sont ainsi saisis, lus et relus, analysés et expliqués dans cet horizon. Cette démarche est relativement nouvelle, dans la mesure où l'analyse philosophique traditionnelle se bornait soit à repérer la cohérence interne d'un discours sans référence aucune à l'extériorité (qui est aussi intériorité) historique, soit, par contre-coup, à signaler l'émergence historique de ce discours et à l'expliquer dans la perspective du développement naturel de l'idée. Soit la rationalisation systématique du discours, soit sa projection en quelque sorte téléguidée dans la trajectoire du procès de l'idée dans l'histoire.

Or Goldmann emprunte un autre chemin. Il s'attache à démontrer autre chose. Plus précisément, et par là restituant à la démarche marxiste son plein éclat, il va repérer le soubassement sociologique qui explique le sens de l'œuvre dans l'histoire, il va procéder à la reconstitution interne du discours analysé pour en dégager la structure significative, il va montrer, parfois, que l'auteur lui-même n'a pas forcément conscience de la vision idéologique objective de son œuvre (surtout dans le cas des œuvres littéraires), il va reporter dialectiquement cette vision dans le procès historique : il va, d'un

mot, procéder à ce qu'il appelle justement une *sociologie des visions du monde*. Est-ce à dire que l'analyse philosophique de la philosophie n'est plus possible ? Serait-elle dépassée ? Inutile ?

Loin de là. Mais Goldmann soutient qu'elle est seulement partielle, qu'elle ne suffit qu'à elle-même, qu'elle est en réalité un discours théorique sur un autre discours théorique, au second degré en quelque sorte, qu'elle n'explique donc pas pourquoi le rationalisme a dominé telle période, pourquoi la vision dialectique telle autre, pourquoi le retour imbriqué, dans des situations historiques différentes, de la vision tragique. Autrement dit, Goldmann veut substituer au *commentaire*, réconfortant et toujours refermé sur son objet, l'*explication* qui prend racine dans le plein de l'histoire. Quelle autre démarche aurait pu démontrer que, derrière les *Pensées*, la noblesse de cour au XVII<sup>e</sup> siècle tenait le même langage ?

#### 2. LA VISION DU MONDE TRAGIQUE

Les recherches de Goldmann ont pour objet la vision tragique telle qu'elle s'exprime dans l'œuvre de Pascal et Racine (et aussi, dans une certaine mesure, chez Kant), qui a pour thème central *l'exigence absolue et exclusive de réalisation de valeurs irréalisables* : la grandeur de l'homme réside dans ses aspirations, sa limite dans l'impossibilité à les réaliser.

La vision tragique du XVII<sup>e</sup> siècle est dans un certain sens un cri d'alarme contre l'essor de la morale individualiste et du rationalisme. Une des caractéristiques de la vision rationaliste du monde est le remplacement de l'univers habité de Dieu par un espace infini régi par la physique mécaniste, et de la communauté humaine par l'*Ego* individuel et autonome. C'est en opposition à cette conception, représentée au XVII<sup>e</sup> siècle surtout par Descartes, que Pascal, en termes conceptuels, et Racine, dans l'univers imaginaire du théâtre, vont élaborer une vision tragique unique par sa rigueur et sa cohérence.

Vision qui comprend et refuse à la fois le rationalisme scientifique et le vide moral qu'il implique. Pascal<sup>1</sup> sait que Dieu ne

1. Nous résumons dans les pages qui suivent *Le Dieu caché* de L. Goldmann.

parle pas dans l'espace physique de la science, de la géométrie et de la raison, et il s'écrie avec angoisse : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye ». Le Dieu des jansénistes, de Pascal et de Racine, est un *Dieu caché*, silencieux, spectateur, absent et présent à la fois. Cette présence/absence *permanente* est pour les penseurs tragiques la seule présence essentielle, plus importante et plus réelle que toutes les présences empiriques et sensibles du monde concret. C'est elle qui par son regard invisible exige une vérité et une justice *absolues*, et interdit les compromis, les vérités et justices relatives de l'existence humaine. Le *Deus absconditus* est le centre même de la vision du monde tragique ; c'est lui qui définit les rapports entre l'homme et le monde : la présence divine dévalorise le monde et lui enlève toute réalité, toute valeur, mais son absence non moins radicale et non moins permanente fait au contraire du monde la seule réalité en face de laquelle se trouve l'homme. Empêché par la présence de Dieu d'accepter le monde, et en même temps par l'absence divine de le quitter entièrement, l'homme tragique se voit contraint à une vie de *refus du monde à l'intérieur du monde lui-même* : « Une conscience *intramondaine*, mûe uniquement par l'exigence de totalité en face d'un monde fragmentaire qu'elle refuse nécessairement, d'un monde dont elle fait partie et qu'elle dépasse en même temps, une *transcendance immanente* et une *immanence transcendante*, telle est la situation paradoxale, et exprimable seulement par des paradoxes, de l'homme tragique » (*D.C.*, p. 60). Cette position se distingue de toutes les autres formes de conscience religieuse (ou révolutionnaire) qui opposent Dieu (ou les valeurs authentiques) à la réalité, mais qui trouvent une solution possible soit dans la lutte intramondaine pour réaliser des valeurs, soit dans l'abandon du monde pour se réfugier dans la cité de Dieu. Pour la pensée tragique radicale ces deux solutions sont fausses, entachées de faiblesse, d'illusion, de compromis. Son attitude, à la fois *cohérente et paradoxale*, est celle du *refus intramondain du monde* : « Y vivre sans y prendre de part et de goût » (Pascal, Fr. 906). Ce refus est *extrême et absolu* : face à Dieu, toutes les valeurs mondaines sont également vaines et insignifiantes ; mais il s'exerce *dans le monde*, car c'est au monde qu'il s'oppose, et ce n'est que dans cette opposition qu'il peut vivre. Selon Goldmann, « la distance infranchissable qui sépare du monde l'être qui y vit exclusivement mais *sans y prendre de part* libre sa

conscience des illusions courantes et des entraves habituelles et fait de la pensée et de l'art tragiques une des formes les plus avancées du réalisme » (*D.C.*, p. 66).

Entre cet homme tragique, qui n'admet que la totalité, la clarté, l'univoque, et le monde des autres hommes, fragmentaire, ambigu, équivoque, il n'y a aucune relation, aucun dialogue possibles. Tout en vivant dans la société il est condamné à la *solitude*. Le seul être à qui il adresse sa pensée et sa parole, c'est le Dieu caché et muet. C'est pourquoi sa seule forme d'expression est le *monologue*, ou plutôt, comme le disait Lukacs, le « dialogue solitaire », dont les *Pensées* de Pascal sont l'exemple le plus accompli.

La solitude tragique n'est pas une solitude voulue, recherchée, comme celle de l'anachorète ou du moine qui se retire du monde ; elle résulte de la rigueur absolue de la conscience morale de l'homme tragique, de son exigence de vérité et de justice absolues, de son refus de tout compromis, face à un monde incapable d'entendre la voix silencieuse de l'Éternel. Ses rapports avec les autres hommes sont aussi paradoxaux : d'une part il espère les sauver, les élever à son propre niveau, d'autre part il prend conscience de l'abîme qui le sépare d'eux, et il accepte et confirme cet abîme, les laissant à leur inconscience.

Ce double caractère contradictoire mais cohérent se trouve aussi dans la conception tragique de la condition humaine : « Petit et misérable par son incapacité d'atteindre des valeurs réelles, de trouver une vérité rigoureuse, de réaliser une justice vraiment juste, l'homme est grand par sa conscience qui lui permet de déceler toutes les insuffisances, toutes les limitations des êtres et des possibilités intramondaines, de ne jamais se contenter d'aucune d'entre elles, de ne jamais accepter aucun compromis » (*D.C.*, p. 89).

Ainsi pour la pensée tragique, et particulièrement pour Pascal, la condition authentique de l'homme est de vouloir dépasser l'homme, de chercher le Dieu caché en engageant toute son existence dans cette recherche. Toutefois, Pascal pousse l'idée du Dieu qui se cache à sa forme la plus extrême : la divinité occulte non seulement sa volonté, mais son *existence* même. Cette existence n'est pour l'auteur des *Pensées* qu'une certitude incertaine et paradoxale, fondée sur un *pari*. En d'autres termes : l'existence ou la non-existence de Dieu est une vérité *radicalement* cachée, qu'aucune théorie ou science ne peut démontrer ou nier. La seule solution qui satisfait aussi bien

la raison que le cœur est de parier sur Dieu et de « prendre croix », parce que le bonheur *infini* qu'on peut gagner est (mathématiquement) incomparable au plaisir *fini* qu'on risque.

C'est ici, dans ce point crucial, que la vision du monde tragique se sépare le plus radicalement du rationalisme et de l'empirisme. Les jugements à l'indicatif, les seuls que connaît la science rationnelle ou empirique, ne permettent pas d'affirmer la vérité ou l'erreur du pari, qui est par définition *l'indémontrable*, l'inconnaissable. Le pari tragique est la foi dans un Dieu absolument certain et absolument incertain, foi qui se distingue aussi bien de la certitude dogmatique que du doute sceptique. D'autre part, l'empirisme et le rationalisme ne connaissent que des valeurs *individuelles* : le plaisir sensible des néo-hédonistes ou la vérité rationnelle de l'Ego cartésien ; par contre, le pari tragique, qui ressent cruellement les limites de l'individu, est dirigé précisément vers des valeurs *transindividuelles*, qui intègrent et dépassent les sens et la raison.

Goldmann souligne donc que le « pari » pascalien est un instant capital, un tournant dans l'histoire de la pensée moderne : le passage des individualistes-rationalistes et dogmatiques ou empiristes et sceptiques — à la pensée tragique en tant qu'étape intermédiaire dans le chemin qui mène vers la *pensée dialectique*.

En effet, la vision du monde dialectique chez Marx et Lukacs est fondée elle aussi sur un *pari* en une valeur transindividuelle : l'avenir historique et la communauté humaine — pari qui comporte, comme celui de Pascal, *risque, possibilité d'échec, espoir de réussite*. De même, les penseurs dialectiques savent eux aussi qu'on ne prouve pas leur part sur le plan exclusif de la science à l'indicatif : « Il serait tout aussi absurde pour Pascal et Kant d'affirmer ou de nier l'existence de Dieu au nom d'un jugement de fait que pour Marx d'affirmer ou de nier au nom d'un tel jugement le progrès et la marche de l'histoire vers le socialisme. L'une et l'autre affirmation s'appuyant sur un acte du cœur (pour Pascal) ou de la raison (pour Kant et Marx) qui dépasse et intègre à la fois le théorique et le pratique dans ce que nous avons appelé un acte de foi » (D.C., p. 102).

La différence capitale étant, bien entendu, le caractère *immanent*, matérialiste et historico-social de l'objet du pari dialectique (le socialisme), qui est, surtout, un pari sur l'*avenir* — dimension tota-

lement absente de la pensée tragique qui ne connaît, elle, que le *présent* et l'*éternité*.

La vision tragique élaborée en termes conceptuels dans les paradoxes rigoureux et cohérents des *Pensées* trouve une autre forme d'expression dans l'univers imaginaire du théâtre racinien. La structure significative des tragédies de Racine est celle d'un *conflit essentiellement insoluble* résultant de la contradiction entre un *monde* qui ne connaît que le relatif, le compromis, et un *héros* dont l'univers spirituel est dominé par l'exigence de *valeurs absolues*, de totalité ; univers régi par la loi du tout ou rien, la loi irréductible du *Deus absconditus*, toujours absent et toujours présent, dur et implacable, qui ne connaît ni pardon ni mansuétude.

La totalité univoque et paradoxale qu'exige ce Dieu racinien est celle de la réunion des contraires : vie de son enfant et fidélité à son mari mort pour Andromaque, vie de Britannicus et union avec lui pour Junie, loi de l'Etat et union avec Bérénice pour Titus, amour et gloire pour Phèdre. Cette double exigence prend souvent la forme d'un Dieu dédoublé : Astyanax et le fantôme d'Hector, le peuple romain et l'amour, le Soleil et Vénus. Le personnage tragique est donc un héros partagé, tiraillé, dont la nature contradictoire est merveilleusement exprimée dans le vers célèbre qui présente Phèdre comme « la fille de Minos et de Pasiphaé » : on pourrait difficilement imaginer définition plus précise du héros tragique, personnage paradoxal qui réunit en une seule personne non seulement l'enfer et le ciel, mais encore ce qui au ciel est péché et ce qui en enfer est justice... Le thème central de la tragédie est l'opposition radicale entre un monde d'êtres sans conscience authentique et sans grandeur humaine, qui vivent dans le compromis, qui sont dominés par la passion ou l'ambition (Hippolyte et Thésée dans *Phèdre*, Oreste, Hermione et Pyrrhus dans *Andromaque*, Néron, Agrippine et Narcisse dans *Britannicus*, etc.) et ce personnage tragique, dont la grandeur consiste précisément dans le *refus* de ce monde et de la vie.

A partir de cette matrice commune, on peut distinguer deux types de tragédies chez Racine :

a) les pièces de la lucidité immédiate, où le héros sait clairement, *dès le début*, qu'aucune conciliation n'est possible avec un monde dépourvu d'authenticité, auquel il oppose, sans la moindre défaillance ou illusion, la grandeur de son refus. *Andromaque* se

rapproche de très près de ce type, *Britannicus* et *Bérénice* le réalisent, avec cette différence que, dans la première, le monde corrompu des « fauves » et des « pantins » est le centre de l'action, tandis que, dans la deuxième, c'est le personnage tragique lui-même qui domine la scène.

b) les pièces de la tragédie du destin, avec « péripétie » (événement qui amène la crise d'où sort le dénouement) et « reconnaissance » (prise de conscience) : le personnage tragique croit au début pouvoir vivre sans compromis en imposant au monde ses exigences, mais il finit par devenir conscient de son illusion et de l'impossibilité d'une vie authentique. *Bajazet* et *Mithridate* sont une première recherche de ce type, *Iphigénie* s'en rapproche, mais ce n'est que *Phèdre* qui en constitue la réalisation pleine et cohérente.

De même que l'homme tragique de Pascal, le héros du théâtre racinien, situé à égale distance de Dieu et du monde, est *radicalement seul* : il n'a pas un langage commun avec les hommes du monde, et il ne peut pas dialoguer avec un Dieu qui est *muet*. Comment construire une pièce avec des dialogues pour raconter cette *solitude absolue* ? Racine a utilisé trois éléments scéniques pour résoudre ce problème :

a) les dialogues intramondains : Pyrrhus - Oreste, Oreste - Hermione, Néron - Britannicus, Néron - Agrippine ;

b) les pseudo-dialogues entre le personnage tragique et tel ou tel personnage du monde : Andromaque - Pyrrus, Junie - Néron, etc., qui se caractérisent par l'*incongruité*, l'*incompréhension radicale* ;

c) le dialogue paradoxal du héros avec la divinité, le seul qui est authentique et significatif, mais qui est adressé à un interlocuteur silencieux, qui ne répond jamais, et dont il n'est même pas certain qu'il l'écoute. Le monologue du héros racinien est, comme les *Pensées* de Pascal, un « dialogue solitaire ».

D'où aussi l'absence chez Racine du *chœur*, qui est traditionnellement la voix de la *communauté humaine* et pour cela même la *voix des Dieux* (Goldmann, *Racine*, L'Arche, 1956, p. 27). La réapparition du chœur dans *Esther* et *Athalie*, les drames sacrés du Dieu

présent et triomphant, est précisément le signe du dépassement de la tragédie et de la solitude du héros.

Pour Goldmann, la philosophie de Pascal et le théâtre de Racine ne peuvent être compris sans les insérer dans une structure plus large qui les englobe : le *courant janséniste*, mouvement religieux « hérétique », caractérisé par un refus non historique et non mystique du monde.

Les remarquables recherches de Goldmann et particulièrement la découverte de la correspondance de l'abbé Martin de Barcos, lui ont permis de déceler, à l'intérieur de ce mouvement, trois grandes tendances idéologiques :

— un courant « modéré » (Goldmann l'appelle « centriste »), mi-cartésien, qui croit à la possibilité de lutter dans le monde pour la défense de la vérité et du bien, sans exclure parfois des compromis dans la mesure où ils sont efficaces pour le but moral à atteindre. On peut rattacher à cette tendance les penseurs jansénistes Arnauld, Nicole et Choiseul, les *Provinciales* de Pascal, et les trois drames de Racine : *Bajazet*, *Mithridate* et *Iphigénie* (qui reflètent, avec beaucoup de réserves, l'essai arnaldien de vivre authentiquement dans le monde et de se réconcilier avec les pouvoirs).

— un courant « extrémiste », qui refuse tout compromis avec le monde et qui, à partir de la certitude immédiate et directe de l'existence de Dieu, quitte le monde pour se réfugier dans la solitude et dans l'appel au tribunal divin ; pour ce courant, la lutte intramondaine pour le bien est une illusion, et même la proclamation de la vérité est inutile, parce que le monde ne saurait ni la comprendre ni l'écouter. A cette tendance (inconnue des historiens traditionnels du jansénisme) appartiennent Martin de Barcos, Singlin, directeur de Pascal, Lancelot, un des éducateurs de Racine, et la mère Angélique, ainsi qu'*Andromaque* et surtout *Britannicus* et *Bérénice*.

— le courant « extrémiste paradoxal », qui pousse à la dernière limite l'idée du Dieu qui se cache, pour étendre l'incertitude à l'existence même de Dieu. La foi devient une certitude incertaine et paradoxale, fondée sur un pari, et le seul comportement authentique est celui du refus radical mais intramondain du monde. L'état le plus parfait auquel peut atteindre l'homme dans cette conception est celui de saint Pierre qui a renié Jésus, l'état du *Juste*

*Pêcheur*. Ce courant, tout en étant proche du jansénisme radical de Barcos, s'en distingue par la cohérence paradoxale de sa position, et ne s'est exprimé que dans deux ouvrages extérieurs à la théologie janséniste : les *Pensées* de Pascal et *Phèdre* de Racine.

C'est grâce à cette analyse de la structure significative que Goldmann a pu dépasser les erreurs des historiens traditionnels qui n'avaient pas compris la différence qualitative entre les *Provinciales* et les *Pensées*, qui ignoraient l'existence de courants contradictoires au sein du jansénisme, et qui cherchaient le rapport entre Racine et la théologie de Port-Royal au niveau du contenu, c'est-à-dire du côté de ses pièces « chrétiennes » (*Esther* et *Athalie*).

Si l'explication de Goldmann s'était limitée à cette étude *immanente* des écrits de Pascal et de Racine et de leurs liens avec les courants jansénistes, elle aurait déjà été une contribution remarquable et profondément novatrice aux études sur la pensée du xvii<sup>e</sup> siècle. Cependant, ce qui fait du *Dieu caché* de Goldmann un des grands livres du marxisme moderne, une œuvre d'une importance *méthodologique* capitale, non seulement pour l'histoire du jansénisme, mais pour les *sciences humaines en général*, c'est la découverte des *bases sociales* de cette vision du monde tragique (découverte qui lui a été d'ailleurs indispensable pour la compréhension même des auteurs étudiés).

Après plusieurs années de recherches patientes à partir d'une hypothèse formulée pour la première fois en 1945 (dans son *Kant*), Goldmann trouve une homologie structurale précise entre la vision tragique du jansénisme et la situation de la *noblesse de robe*, classe dont les *Pensées* et le théâtre de Racine représentent le maximum de conscience possible.

En effet, la noblesse de robe au xvii<sup>e</sup> siècle se trouvait dans une situation paradoxale : tiraillée entre ses origines et attaches bourgeoises, et son rattachement à la monarchie commençant en fait à se séparer du tiers état, elle se trouve forcée à une attitude qui disait à la fois *oui et non* au pouvoir et aux institutions de la vie politique et sociale. Mécontente de la nouvelle orientation du roi (Louis XIII) nettement favorable à l'aristocratie, mais incapable, par sa dépendance économique totale envers la monarchie, d'assumer l'attitude oppositionnelle du tiers état, la noblesse de robe est condamnée à un conflit insoluble entre ses désirs et

sa condition réelle. Il n'est donc pas étonnant que ce fût précisément dans cette couche sociale que s'est développée la vision du monde tragique, qui voit la grandeur de l'homme dans ses aspirations et sa petitesse dans son incapacité à les réaliser. La situation paradoxale des robins, avocats, officiers, membres des Cours souveraines et Parlements était l'infrastructure sociale du paradoxe tragique de Pascal et Racine.

Cela nous explique aussi la différence entre Kant et Pascal : pour la bourgeoisie allemande de la fin du xviii<sup>e</sup> siècle, trop faible pour faire la révolution (à cause du retard économique du pays), la rupture tragique se situe entre la conscience et la réalisation, l'idéal et la pratique ; pour la noblesse de robe française du xvii<sup>e</sup> siècle, tiraillée entre son désir de changement et son attachement matériel à la monarchie, le conflit tragique se plaçait à l'intérieur de la conscience même, entre la raison et la sensibilité, le devoir et la passion.

Evidemment, le rapport entre la classe et les porteurs de la vision du monde est loin d'être linéaire et immédiat ; il s'agit ici d'un cas assez typique des relations complexes entre un mouvement idéologique et le groupe social auquel il correspond.

L'idéologie est d'abord élaborée en dehors de la classe par quelques intellectuels (Saint-Cyran et Barcos), et ce sont encore des milieux étrangers au groupe qui fournissent les idéologues et chefs de l'aile extrémiste (Barcos, Singlin, Lancelot). Par contre, quelque temps après la naissance du mouvement, une avant-garde originaire de la classe elle-même donnera les cadres de l'aile « centriste » qui s'emparera bientôt de la direction du mouvement et mènera la résistance aux pouvoirs ; enfin, le gros de la noblesse de robe, les officiers, membres des Cours de justice et les milieux parlementaires constituent la grande masse des « sympathisants » qui assureront à la résistance de l'avant-garde et à sa vie idéologique l'énorme retentissement qu'elles auront dans le pays... (*D.C.*, p. 129).

Une conclusion théorique importante pour la sociologie des visions du monde découle de l'analyse goldmannienne de la vision tragique en général et des *Pensées* en particulier : à partir d'une position de classe plus conservatrice, Pascal a pu voir et critiquer certaines limitations de la vision du monde rationaliste de la bourgeoisie en essor.

### 3. LE RATIONALISME ET SON DEPASSEMENT

**De Descartes aux Lumières** • Dans *Le Dieu caché*, Goldman s'était déjà arrêté à l'analyse de la vision du monde rationaliste, mais chez des précurseurs, tels Descartes, Malebranche, Spinoza etc. Dans *La Philosophie des Lumières*, il va dégager la structure significative de *l'Encyclopédie* et, tout en respectant les nuances théoriques de chacun de ses compositeurs, il s'attache à reporter son sens au sol socio-historique de l'époque. Comme la démarche ne s'applique pas à un objet atemporel et figé, Goldman va aussi signaler les limites de la pensée des Lumières et montrer, rapidement, les aperçus critiques (donc son dépassement), tels qu'ils sont formulés par un Kant, un Goethe et un Hegel.

Mais voyons d'abord la trajectoire de l'argumentation rationaliste : « La ligne qui mène de Descartes à la *Monadologie* de Leibniz, du *Cid* de Corneille à cette monadologie littéraire qui sera la *Comédie Humaine* de Balzac, et aussi à Voltaire, Fichte, Valéry, etc., est sinieuse, complexe, mais néanmoins réelle et continue » (D.C., p. 38). Telle est la ligne du rationalisme. Elle a une structure théorique qui, par-delà les modifications et les nuances apportées par chacun, est identique. C'est pourquoi l'on peut parler en droit d'une *vision du monde rationaliste*.

Elle stipule l'abandon des catégories de *communauté*, d'*univers*, qu'elle remplace par celles de *l'individu raisonnable* et de *l'espace infini*. Autrement dit, à l'homme religieux et social du Moyen Age s'oppose maintenant l'Ego cartésien et fichtéen, la monade « sans portes ni fenêtres » de Leibniz, et, plus rigoureusement *l'homo œconomicus* de Smith et Ricardo. L'une des conséquences majeures de cette vision est l'évacuation de son champ réflexif des sphères *morale* et *religieuse* qui n'existent plus désormais qu'en tant que sphères *spécifiques* et relativement *autonomes* de la vie humaine. Et ce, y compris chez le prêtre Malebranche.

De même que, sur le plan social, la *liberté* individuelle et la *justice* s'imposent comme valeurs principales, sur le plan scientifique, la *physique mécaniste* supprime l'aristotélisme et le thomisme. Le statut nouveau de l'homme, *isolé*, *libre* et *égal*, s'affirmait en relation directe avec le développement de la bourgeoisie ascendante contre la

noblesse. Laissons Goldman dessiner le tableau par une synthèse rapide mais solide : « Au cours des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, l'Etat monarchique trouve son équilibre, la bourgeoisie, classe *économiquement* dominante, ou en tout cas pour le moins égale à la noblesse (qui perd ses dernières fonctions sociales utiles et réelles et se transforme de noblesse d'épée en noblesse de cour) organise la production et élabore la doctrine rationaliste sur les deux plans fondamentaux de *l'épistémologie* et *des sciences physiques*... L'aristotélisme et l'animisme néo-platonicien sont *historiquement dépassés*. Le développement du capitalisme les a dépassés sur le plan de la vie économique et sociale, une pléiade de penseurs plus ou moins rigoureux, les Birelli, Torricelli, Roberval, Fermat, etc. et surtout les plus importants et les plus représentatifs, Galilée, Descartes et Huygens leur ont enlevé toute importance scientifique et philosophique » (D.C., p. 36 - 37 ; Goldman souligne). C'est, soit dit en passant, par rapport à cela que Pascal a articulé son argumentation, ainsi que nous l'avons vu...

Le rationalisme est donc dès l'origine un mouvement qui tient à confirmer, aux niveaux culturel et philosophique, l'ascendance de la bourgeoisie. Et par opposition à l'obscurantisme du Moyen Age que la noblesse défendait à coups d'épée, le rationalisme apparaît ainsi comme la charte révolutionnaire de la vision du monde de cette bourgeoisie. C'est pourquoi la bataille sera si dure, si sinieuse, si confuse parfois pour ne se dénouer et s'éclairer qu'avec la grande Révolution.

En attendant, et par-delà la contradiction qu'un Pascal a déjà portée à Descartes, il y a le siècle des Lumières, cette journée célèbre de l'histoire universelle. Il n'est pas inutile de s'y arrêter.

La philosophie des Lumières semble systématisée avec le plus de cohérence dans *l'Encyclopédie*, somme immense et à prétention universelle que d'Alembert et Diderot ont dirigée envers et contre tout. La vision du monde qui s'en dégage est, dans ses postulats, articulée autour de deux grandes thèses, à savoir :

a) la valeur autonome et première d'un savoir qui tend vers l'universalité ;

b) le postulat selon lequel le savoir constitue une *somme* de connaissances, laquelle peut être communiquée sous forme d'informations classées par ordre alphabétique.

De là plusieurs conséquences qui se trouvent de façon plus ou moins accentuée chez tous les penseurs des Lumières. La première et sans doute la plus importante, celle sur laquelle Goldmann insiste, concerne le rapport du *savoir* à l'*action*. Pour les penseurs des Lumières, l'action, tant sur le plan de l'histoire et de la société humaine que sur celui de la nature, est conçue comme modalité d'application directe de *connaissances autonomes*, acquises par le savoir. Autrement dit, l'action n'a d'importance que dans la mesure où elle résulte de l'application du savoir mais elle n'est en aucune façon créatrice par elle-même, elle ne peut nullement agir sur le *contenu de la vérité*. « En bref, souligne Goldmann, les penseurs des Lumières n'ont pour ainsi dire jamais entrevu le caractère dialectique des rapports entre la pensée et l'action » (*S.C.C.*, p. 5). De là d'ailleurs la conséquence *politique* : « Cette rupture entre la pensée et la praxis nous paraît correspondre à une idée dominante des Lumières : le postulat selon lequel le progrès public du savoir et la diffusion de la culture pourraient réaliser par eux-mêmes la libération de l'homme et supprimer les maux essentiels de la société » (*S.C.C.*, p. 9).

Reprenant en détail l'analyse marxiste de l'économie libérale, Goldmann souligne la correspondance entre les catégories mentales de la philosophie des Lumières et, *mutatis mutandis*, la structure de l'échange dans la société bourgeoise. Cette société requiert en effet sur le plan spirituel et matériel *l'individualisme, l'égalité, la liberté, l'universalité, le contrat* (celui-ci en tant que mode central des relations humaines), *la tolérance et la propriété*. Or, c'est justement cette vision générale qui sert de référence à la bourgeoisie en lutte ouverte contre la noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle, de même que, malgré les divergences qui opposent entre eux les théoriciens des Lumières, c'est aussi la vision qui se trouve systématisée dans leurs écrits et surtout, de façon cohérente et numérotée, dans *l'Encyclopédie*.

Sans entrer dans le détail de cette analyse, notons que selon Goldmann, le seul penseur qui ait atteint les limites extrêmes de la pensée des Lumières et qui les a dépassées dans certains cas est Diderot. Dans sa critique de la religion, Diderot met en effet l'accent sur le fait que la critique ne doit pas seulement être abstraite mais doit dépasser concrètement, c'est-à-dire *pratiquement* son objet. D'où son athéisme radical, son anticolonialisme, etc.

Ce sont cependant les penseurs allemands, et d'abord partiellement Kant, puis plus rigoureusement Goethe, Hegel et Fichte qui vont déployer la critique radicale des Lumières en opposant au rationalisme la dialectique.

**Kant et le passage vers la dialectique** • *pense*  
Kant  
une époque charnière, brûlante et grosse d'éclatements politiques. Celle qui verra l'éclatement de 1789. Goldmann tient pour essentiel le discours de Kant, tant philosophique que politique. Fidèle à la méthode marxiste, il l'analyse donc à deux niveaux : le niveau de l'analyse *immanente* (correspond à la compréhension) et le niveau de l'analyse *sociologique* (correspond à l'explication).

Premier niveau : deux thèses semblent dominer la pensée kantienne : a) la catégorie de la totalité ; b) la pensée des limites (ou vision tragique). Bien que située dans la lignée rationaliste qui regroupe de façon évidemment spécifique autant Descartes, Leibniz, Malebranche et Spinoza, et qui signifie sur le plan conceptuel la dissociation, la « rupture des liens » de l'individu par rapport à la communauté humaine et l'univers, donc qui implique un atomisme dissolvant, la pensée kantienne est cependant consciente des limites philosophiques de cette attitude et c'est pourquoi, dès l'œuvre de jeunesse (la philosophie pré-critique), Kant met en œuvre la catégorie de la *totalité*, conçue non comme donnée, ainsi que Heidegger l'entendra plus tard, mais comme *tâche à réaliser*. C'est là un pas important. Les deux tendances fondamentales de l'existence humaine, du moins telles qu'elles sont postulées par la tradition philosophique, c'est-à-dire *la liberté et l'autonomie de l'individu* d'une part (rationalisme) et *la communauté humaine, l'univers, la totalité* en tant qu'horizon et résultat de la libre action des hommes libres d'autre part — ces deux tendances semblaient fondamentalement contradictoires chez les penseurs rationalistes, exception faite de Spinoza. Or, selon Goldmann, Kant semble bien être après Pascal le premier penseur moderne qui ait reconnu l'importance de la catégorie de la totalité, mais, (comme il est également partie prenante d'un certain rationalisme) à laquelle il confère un caractère *problématique*. « L'importance de Kant réside avant tout dans le fait que sa pensée exprime de la manière la plus claire les conceptions du

monde individualistes et atomistes reprises à ses prédécesseurs et poussées jusqu'à leurs dernières conséquences et que précisément de ce fait, elle se heurte aussi à leurs dernières limites qui deviennent pour Kant les limites de l'existence humaine comme telle, de la pensée et de l'action de l'homme en général et que d'autre part, elle ne s'arrête pas (comme la plupart des néo-kantiens) à la constatation des limites, mais fait déjà les premiers pas hésitants sans doute mais cependant décisifs vers l'intégration dans la philosophie de la catégorie du *Tout*, de *l'Univers...* » (Kant, p. 41). Ainsi, le chemin est par là ouvert à Hegel, Marx, etc. Entre la totalité hégélienne, puis marxiste, et l'atomisme rationaliste, la pensée kantienne apparaît donc comme une *jonction*. Mais comme la problématique rationaliste est conservée, cette jonction vers cet « autre chose » que Fichte, puis Hegel et Marx allaient postuler, est elle-même *une limite* : pour dépasser le rationalisme, il ne suffit pas de le critiquer avec ses propres concepts, il faut lui opposer *d'autres* concepts. Ce n'est donc pas un hasard si Hegel mène souvent bataille contre Kant, pris comme résultat ultime et extrême de la philosophie des Lumières.

Résultat ultime de la philosophie rationaliste en passe de mutation, le kantisme est donc, par référence non pas seulement à ce qui va le suivre mais encore à sa propre systématité, *une pensée des limites*. Une pensée essentiellement interrogative.

Dans la *logique*, Kant résume sa démarche ainsi : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Qu'ai-je le droit d'espérer ? Qu'est-ce que l'homme ? Goldmann, dans son analyse, repère les réponses de Kant. Mais toutes ces questions se résument fort bien dans la dernière, qui a trait à l'homme. Qu'est-ce donc que l'homme pour Kant ? « Pour Kant, l'homme est un être raisonnable et, puisque la raison implique l'universalité et la communauté, un être tout au moins en partie "social"... l'homme fait partie d'un tout plus grand, d'une *communauté* et, par elle, d'un *univers*. Mais aussi bien cette communauté que cet univers sont *imparfaits*, car les actions de l'homme sont encore dominées par de puissants instincts et intérêts égoïstes qui l'opposent à ses semblables et tendent à briser la communauté et l'univers. L'homme est un être "social - asocial". C'est dans la matrice de cette contradiction que se déploie le discours kantien. De là *l'espoir irréalisable* en la communauté parfaite (social *mais* asocial, l'homme ne peut y par-

venir), au royaume de Dieu sur terre, en la connaissance des choses en soi, en la volonté sacrée etc. idées *suprasensibles irréalisables* sur terre par l'action et la volonté de l'homme. Parce que l'homme kantien *doit* tendre vers ces idées suprasensibles sans jamais *pouvoir* les atteindre, écrit Goldmann, « *l'existence de l'homme est tragique* ». Tragique qui implique deux perspectives : « *la foi rationnelle* et l'espoir encore insuffisant en l'avenir de la communauté humaine, *l'histoire* » (Kant, p. 303). C'est en ce sens que la philosophie kantienne est une pensée des limites : la vision du monde qui en résulte est en un sens *tragique*, déchirée entre la *nécessité* de la réalisation de ces valeurs suprasensibles et l'impossibilité *pratique* de cette réalisation par l'homme, qui est un être double (social-asocial). Mais c'est également en ce sens que Kant ouvre le chemin aux philosophes modernes, notamment à Hegel et Marx qui affirmeront la possibilité de cette réalisation soit dans l'idée absolue (subjectivité) soit par la praxis (objectivité-subjectivité).

Deuxième niveau : la pensée de Kant est produite par une certaine période sociale et historique. Elle est *du* monde, et non un système pur au-dessus de la terre. A grands traits, Goldmann esquisse donc le tableau qui explique l'émergence et la contradiction inhérente à la pensée kantienne.

Dans le chapitre premier intitulé : « La Philosophie classique et la bourgeoisie occidentale », il dessine la situation économico-historique de la bourgeoisie occidentale (française, anglaise, allemande). La vision du monde telle qu'elle résulte du discours kantien correspond de façon assez rigoureuse au système de représentations de la bourgeoisie allemande. Et plus précisément, à l'aile avancée de cette bourgeoisie. Mais cette bourgeoisie était *historiquement en retard* économique et politique par rapport aux bourgeoisies anglaise et française. Le système kantien traduit *le malaise* de ce retard : il a ainsi « reconnu clairement l'essence de l'homme dans la société bourgeoise, en le désignant comme un être "social - asocial", et a réduit l'harmonie et l'accord aux éléments purement formels en voyant se dessiner, sur le plan du contenu, tous les antagonismes éventuels que réserve l'avenir. Et parce que cette analyse plus claire et plus profonde était le résultat d'une situation "malade", elle a pu affirmer le primat de la raison pratique, avoir conscience des limites auxquelles se heurte encore l'homme libre et indépendant, et comprendre ainsi la nécessité de les dépasser » (Kant, p. 55).

C'est cela qui fait de Kant un grand penseur. Et c'est cela qui fait aussi de lui un *précurseur* de la pensée moderne et une source toujours vive, aux yeux de Goldmann, de la réflexion philosophique. L'œuvre de Kant est dirigée vers la libération de l'homme, et appelle de ses vœux les valeurs de solidarité et d'humanisme. Ce projet philosophique est fondamental, « car rien, écrit Goldmann, n'a le droit de se réclamer de la philosophie et de l'esprit, sauf ce qui est dirigé vers la libération de l'homme et la réalisation d'une véritable communauté » (Kant, p. 309).

#### 4. LA VISION EXISTENTIALISTE

De même que pour les autres mouvements philosophiques importants, tels le rationalisme, la pensée tragique ou la vision dialectique, Goldmann s'intéresse à l'existentialisme en tant que *vision du monde*, et c'est pourquoi il cherche à repérer, schématiquement sans doute, mais de façon capitale, ce qui en constitue sinon le soubassement sociologique, du moins les remous de l'histoire où il prend figure. Se rattachant pour sa part à la tradition dialectique, celle de Hegel, Marx et Lukacs, Goldmann va pouvoir juger de l'existentialisme autant de *l'intérieur* que de *l'extérieur*.

De l'intérieur, dans la mesure où certaines préoccupations de cette vision sont présentes dans la philosophie marxiste, mais à l'état résolu ; de l'extérieur, parce qu'il ne se soumettra jamais aux modes dominants, à ce qui paraît « évident » pour tous et qui n'est pour Goldmann que *symptomatique* d'une situation plus complexe. Car l'existentialisme paraissait en effet d'une évidence désarmante pour toute une génération d'intellectuels, tandis qu'aujourd'hui cette évidence passe pour une vieillerie.

On s'accorde communément à dessiner le lieu, sinon le temps de naissance de la philosophie existentialiste au XIX<sup>e</sup> siècle. Kierkegaard, comme origine non pas première mais pleine du discours existentialiste, apparaît comme l'initiateur cohérent de ce mouvement. Au XX<sup>e</sup> siècle, l'existentialisme se définira toujours par rapport à Kierkegaard : contre lui ou en partant des interrogations fondamentales qu'il a posées, mais toujours *en rapport* avec lui. Cepen-

dant, contrairement à ce qui est traditionnellement admis par les existentialistes eux-mêmes, Goldmann soutient et démontre que la première approche *cohérente et systématique*, celle qui soulève l'ensemble des problèmes débattus en ce siècle par la pensée existentialiste, se trouve déjà et en premier lieu, avant Heidegger et Sartre, chez le jeune G. Lukacs, très précisément dans *Die Seele und die Formen* écrit en 1909. Cette origine première dans le siècle n'a que rarement été mise en valeur, et Goldmann ne cessera de le faire pour sa part.

Le courant existentialiste sera cependant essentiellement activé par Karl Jaspers, Heidegger et Sartre, Lukacs ayant abandonné ses positions premières pour rejoindre en 1917 la révolution bolchevique, c'est-à-dire le marxisme révolutionnaire. En France, pour Goldmann les représentants littéraires seront, outre Sartre lui-même, Paul Nizan, André Malraux et Louis Guilloux (ce dernier surtout dans *Le Sang noir*). En Allemagne, Ernst Junger domine le mouvement littéraire existentialiste.

Par-delà les nuances entre tel et tel penseur existentialiste, la structure générale de cette vision est définie avec force par Goldmann. Elle lui apparaît, dans son ensemble, comme une philosophie de *la limite* et de *l'échec*. Les conséquences de cette attitude sont synthétiquement résumées par Goldmann : — dissolution de l'objet et de la structure dans le sujet « libre », effacement de la discontinuité dans la diachronie (d'où l'historicisme facile d'un Sartre), donc méconnaissance du fait que la subjectivité a un fondement réel et objectif (ce qui fait de l'existentialisme un idéalisme...), absence, enfin, de valeurs positives, telle la catégorie de l'avenir, au profit du « vécu » immédiat, c'est-à-dire substitution d'un pessimisme métaphysique à l'optimisme. Tous ces thèmes se trouvent être remarquablement en œuvre dans la pensée de Sartre, et Goldmann ne va pas manquer d'en fournir l'analyse. Avant de l'aborder, voyons cependant rapidement ce qui sous-tend, dans la perspective goldmanienne, l'émergence de la pensée existentialiste en général.

★

Depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, le développement de la production pour le marché avait favorisé la naissance de plusieurs courants philosophiques qui, tout en réduisant à l'implicite les valeurs transin-

dividuelles du Moyen Age fondaient la nouvelle vision du monde sur la conscience individuelle, soit en tant que raison autonome, soit en tant que sujet de l'expérience sensible, soit en tant que synthèse de la raison et de la sensibilité. De Descartes à Adam Smith, en passant par Leibniz, Hume, Voltaire, Diderot et Ricardo, une même trame théorique qui postulait, nuances mises à part, que si chaque *ego* ou monade se conduisait selon les prescriptions rigoureuses de la raison, de son expérience ou de son intérêt, la concordance générale finirait par être sinon parfaitement du moins *suffisamment* assurée. Comme la raison, le monde aurait ainsi un *Ordre* : le même, si possible, dans la conscience de chaque individu. Cet équilibre général et bénéfique serait établi par l'universalité de l'évidence rationnelle ou encore par la concordance relative des expériences au niveau idéologique, tandis que, comme par en dessous, le jeu de l'offre et de la demande serait au niveau économique le garant de la liberté individuelle.

Tant que la situation économique de la société occidentale est ascendante et stable (dans cette ascendance), cette problématique est dominante et toujours solidement étayée par la réalité. Mais dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, les premiers coups de boutoir viennent cependant ébranler cette quiétude théorique. Les soubresauts provoqués par plusieurs révolutions avortées et le début des grandes guerres nationales engendrent des courants philosophiques qui s'opposent au paradis terrestre promis par le siècle des lumières et qui dénoncent, en commun, l'hypocrisie d'une idéologie devenue étrangère à ses promesses originelles. Kierkegaard et Marx, contre ou avec Hegel, sont contemporains et soutiennent la même année leur doctorat en philosophie. Deux courants de pensée allaient éclore, promis l'un et l'autre aux disputes de l'histoire. Si le XIX<sup>e</sup> siècle avait ébranlé la problématique rationaliste et empiriste, le début du XX<sup>e</sup> va pour ainsi dire l'anéantir. La régularisation des comportements individuels qui résulte de l'existence de l'économie libérale s'estompe comme le jour devant la nuit. Le développement des monopoles, des cartels, des trusts rend précaire la sécurité individuelle ; l'équilibre social et économique est difficile à maintenir ; la guerre est là, d'ailleurs, pour entrecouper les grands projets. Ce stade terminal du capitalisme, les penseurs marxistes en fournissent la théorie. Hilferding écrit *Le Capital financier*, Lénine *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme*, Rosa Luxemburg

*L'Accumulation du capital*. Malgré leurs divergences, ces auteurs soutiennent en commun une même thèse : une époque se meurt, une autre naît : — le capitalisme classique, libéral, s'efface dans l'éclatement devant l'impérialisme. L'exploitation sociale devient plus systématique ; des couches sociales qui jusque-là y échappaient relativement subissent et subiront sans arrêt les fourches caudines de la réorganisation du capitalisme. En France, « la République des classes moyennes », selon l'expression de Régine Pernoux, se morfond et voit l'avenir avec angoisse : elle a raison, la Première puis la Seconde Guerre mondiale vont lui donner le coup de grâce. « C'est l'époque, écrit Goldmann, que beaucoup d'entre nous ont vécue et qui se situe à peu près entre 1910 et 1945, époque caractérisée par deux guerres mondiales et un certain nombre de crises économiques, sociales et politiques d'une ampleur exceptionnelle ». De cette époque et de ses bouleversements culturels témoigne mieux que toute autre la philosophie existentialiste. La réflexion ne part plus des valeurs transindividuelles comme dans la pensée chrétienne du Moyen Age, ni de l'autonomie de l'individu comme dans le rationalisme, l'empirisme classique et la philosophie des Lumières, mais des *limitations* de l'individu dans le monde et surtout de *la limitation centrale*, celle qui est la principale catégorie de la réflexion existentialiste : *la mort*. De là également l'importance que revêt soudain, en philosophie, le concept d'*angoisse*. Ainsi, cette période d'où émerge l'existentialisme moderne en tant que phénomène idéologique important est une période de *crise* sociale, économique, politique et culturelle du capitalisme occidental. Goldmann le rappelle à l'orée de chacune de ses analyses sur l'existentialisme : « J'ai déjà écrit souvent que l'essor de l'existentialisme en Europe occidentale me paraît lié à la période de crise des sociétés capitalistes avancées, crise qui résultait du dérèglement des marchés dans l'économie libérale par le développement des monopoles et des trusts, et qui a duré jusqu'à la mise en place des institutions d'autorégulation de l'économie après 1950. Cette crise s'est manifestée avant tout par la Première Guerre mondiale, la crise économique, sociale et politique des années 1918-1923 en Allemagne, la crise de 1929-1933, l'arrivée au pouvoir du national-socialisme et enfin la Deuxième Guerre mondiale » (*S.C.C.*, p. 214).

Le soubassement historico-économique mis à nu, Goldmann s'attache alors à l'analyse des divers courants, littéraires ou philosophi-

ques, qui s'y déploient et le masquent de leur présence au plan culturel. La *Sociologie du roman* porte ainsi témoignage de ce travail de décryptage. L'œuvre de Malraux y est soigneusement analysée comme manifestation d'une époque historique qui la rendait possible. A titre indicatif, voyons cependant l'analyse que Goldmann postule de la pensée sartrienne et de son évolution.

**L'exemple de Sartre** • Selon Goldmann, le système de pensée sartrien est tissé centralement sur le thème de la liberté absolue de l'individu. Mais par-delà cette considération générale, la pensée de Sartre a subi une évolution importante scandée par trois transformations, sinon mutations majeures, elles-mêmes correspondant à quatre périodes successives parmi lesquelles le théâtre sartrien tient une place à part. (Nous ne nous arrêterons pas sur ce dernier point, dans la mesure où ce qui nous intéresse ici relève de la démarche proprement philosophique de Sartre).

La première période, Goldmann la repère autour de *L'Imaginaire*, de *L'Imagination*, ainsi que dans les nouvelles réunies dans *Le Mur*. Elle est également décelable dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions* : elle correspond au *projet*, c'est-à-dire à la trame recherchée sinon à la réalisation effective de *La Nausée*. Goldmann note la caractéristique philosophique de cette période : c'est celle de « l'opposition entre le monde de la vie quotidienne immédiate et le monde imaginaire, ainsi que [celle] de la valorisation de ce dernier qui, non seulement transforme par son intrusion le monde immédiat mais surtout est seul à pouvoir donner une signification authentique et même, sous la forme de la création esthétique, une valeur trans-individuelle à la vie des hommes » (*S.C.C.*, p. 210). Cette période sera cependant vite dépassée. Elle s'enchevêtre d'ailleurs, par le biais de *La Nausée*, avec la seconde période. C'est la raison pour laquelle elle n'a jamais été nettement distinguée par les critiques qui la confondaient avec la période de *L'Être et le Néant*. Or, toujours attentif aux nuances, aux découpages précis, aux analyses régionales, Goldmann précise ce qui autorise la confusion. Simplement que dans *La Nausée*, les critiques n'ont vu que le terme « existence », clef de voûte pour l'interprétation simpliste de la pensée existentielle, qu'ils allaient retrouver, haussée au rang d'un concept

central et opératoire, dans *L'Être et le Néant*. Or, la fonction du concept d'existence dans *La Nausée* est différente, quasi contradictoire, d'avec celle qu'il revêt dans *L'Être et le Néant*. L'existence caractérise le *pour-soi*, l'homme, dans *L'Être et le Néant*, tandis qu'elle est l'attribut propre des *objets* dans *La Nausée*, c'est-à-dire de ce qui est dans l'ouvrage philosophique *en soi*. Dans *La Nausée*, l'existence est bien la propriété des objets d'être-là-de manière accidentelle, donc absurde, sans que l'on puisse leur attribuer ni nécessité ni rationalité. Ce qui pour l'homme correspond à l'existence des choses, c'est précisément la nausée issue de la conscience de cette absurdité et à laquelle l'on ne peut échapper que par la mauvaise foi inauthentique ou, alternativement, par le salut authentique de la création imaginaire. En outre, l'importance de *La Nausée* tient d'ailleurs, selon Goldmann, à ce qu'il est l'un des premiers grands romans du siècle dont la signification fondamentale est axée autour de la dissolution du héros. Et s'il porte les séquelles de la première période de la réflexion sartrienne, il appartient toutefois par sa signification effective à la seconde période, celle que Goldmann appelle *existentialiste*. Elle est consignée centralement dans *L'Être et le Néant*, œuvre philosophique de première importance. Ici, l'existentialisme apparaît clairement comme une philosophie de l'échec et de la limite. Le monde y est rigoureusement divisé entre l'en-soi et le pour-soi ; l'idée d'une totalité synthétique y fait défaut. L'alternative est clairement tracée : c'est le monde face à l'individu et l'individu face au monde. C'est là, selon Goldmann, un *retour* au cartésianisme, encore que Descartes ait posé le problème de l'union de l'âme et du corps dans l'homme, ce qui est totalement absent chez Sartre. La caractéristique principale de cette seconde période, ce qui la renvoie à la tradition cartésienne, c'est, plus encore que la séparation de l'homme et du monde, *l'amoralisme* foncier et rigoureux qui englobe la position de Sartre, comme celle de Descartes. La seule valeur explicitement formulée, c'est celle de l'autonomie de l'individu et de l'orientation fondamentale de son existence qu'il choisit librement et consciemment. Sartre l'écrit dans *L'Être et le Néant* : « L'ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. Elle s'occupe uniquement de ce qui est, et il n'est pas possible de tirer des impératifs de ses indicatifs » (p. 720). Toutefois, cet ouvrage ne se limite nullement, quant à sa portée, à cette seule détermination, et Goldmann en est conscient qui

souligne l'importance qu'y tient par exemple l'analyse du regard, cette relation fondamentale entre l'individu et l'autre. La troisième période est essentiellement axée autour de *L'Existentialisme est un humanisme* et de *La Critique de la Raison dialectique*. Ici intervient un problème dans la réflexion sartrienne qui jusque-là lui était étranger. « A l'amoralisme cartésien, écrit Goldmann, de *L'Être et le Néant* se substitue une position partiellement kantienne dans la mesure où l'existentialisme est un humanisme et où le choix n'est libre que s'il implique la liberté de tous ou, au minimum, en ce qui concerne les œuvres littéraires, la liberté de la cité » (*S.C.C.*, p. 216-217). Cette thèse pourrait susciter quelque contradiction si elle n'était énoncée de façon extrêmement nuancée. Comment en effet concilier l'individualisme cartésien, bien que lesté de son amoralisme, et l'universalisme kantien ? Précisément, Goldmann soutient que c'est cette position intermédiaire entre ces deux visions inconciliables qui permet à Sartre de rester dans le cadre général de l'existentialisme, c'est-à-dire dans l'espace clos d'un système de pensée porté centralement sur le caractère inévitable de l'échec. De cette période à la phase apparemment dernière de la pensée sartrienne, celle qui est consignée dans *Les Mots*, le problème central, et insoluble, est en effet celui de trouver les moyens de concilier, « à l'intérieur d'une action qui a pour objet autrui en général et la liberté de la cité en particulier, l'individu avec la communauté et les exigences de la morale avec celles de l'efficacité » (*S.C.C.*, p. 217-218). Et ce problème sera d'ailleurs abordé de façon spécifique dans l'œuvre théâtrale de Sartre.

Mais ces mutations, ces transformations, ces déplacements dans l'œuvre sartrienne, ils résultent de quoi ? Quelle est leur source muette ? Et leur terre nourricière ? Goldmann a consacré plusieurs années à en repérer les traces, les pas, les empreintes, historico-sociales. Avec l'aide de quelques-uns de ses étudiants, il avait pour projet d'entreprendre une vaste analyse du phénomène existentialiste en général et sartrien en particulier. Ce projet fut interrompu par sa disparition. Dans un de ses derniers écrits, il formule toutefois une explication extrêmement suggestive quant aux variations de l'œuvre sartrienne. Nous la citons intégralement : « Il serait important pour l'histoire des idées sartriennes de savoir ce qui a provoqué les passages entre les différentes périodes. Je n'ai, je l'avoue, aucune hypothèse spécifique pour le premier de ces passages. Au fond, les deux

positions, la première, assez courante dans la philosophie universitaire, la seconde, existentialiste, coexistaient à l'époque en Europe occidentale, et la question fait partie d'une problématique plus vaste, celle de la pénétration de la phénoménologie et de l'existentialisme d'Allemagne en France, et des modifications qu'ils y ont subies. En revanche, il me paraît hautement probable que le passage de la seconde à la troisième période a un fondement historique et social, à savoir : la guerre, l'Occupation et la Résistance. Il suffit de lire les trois premiers textes de cette troisième période, *L'Existentialisme est un humanisme*, *Les Chemins de la liberté* et surtout *Les Marches*, dont la situation générale (Argos et la cérémonie du remords) est une transposition à peine voilée de la France sous Pétain, pour s'en rendre compte. Les événements historiques ont amené Sartre à renoncer à l'amoralisme cartésien de *L'Être et le Néant*, et à introduire les problèmes de la cité ainsi que la distinction entre le Bien et le Mal - philosophiquement la problématique de Kant, Hegel et Marx - dans le cadre général de sa philosophie » (*S.C.C.*, p. 219).

## 5. LA VISION DIALECTIQUE

Dans son essai de typologie des visions du monde, la Weltanschauung dialectique occupe une place privilégiée, pour la bonne raison que Goldmann considère son œuvre comme appartenant à cette vision. En ce sens, ses analyses sur l'histoire de la pensée marxiste sont une réflexion de la dialectique matérialiste sur elle-même ; la perspective dialectique étant d'ailleurs la seule capable de comprendre et d'expliquer non seulement les autres mais aussi sa propre vision du monde.

Comme Lukacs, Goldmann ne cesse de souligner l'affinité entre la dialectique marxiste et la dialectique hégélienne. Il affirme néanmoins qu'il s'agit de deux visions distinctes du monde. Pourquoi ? La différence qu'on met d'habitude en avant (Marx lui-même l'a fait), à savoir que Hegel proclame la primauté de l'esprit et Marx celle de la vie économique, n'est pas suffisante, si elle n'est pas assez explicitée, pour faire de l'hégélianisme et du marxisme deux philosophies distinctes. Car Marx admet l'influence de la pensée sur la

vie matérielle et Hegel l'influence des conditions sociales sur la vie de l'esprit. Il y aurait donc la même dialectique de la totalité et la différence se réduirait tout au plus à une importante question d'accent.

Or, selon Goldmann, la différence porte sur un problème plus fondamental qui distingue radicalement les deux philosophies : *le rapport entre la pensée et l'action*. Les deux systèmes affirment l'unité de la pensée et de l'action, mais de manière tout à fait diverse. Pour Hegel, l'action n'exige pas nécessairement une pensée consciente d'elle-même, un être « en soi et pour soi ». La « ruse de la raison » s'impose à travers les consciences plus ou moins fausses des hommes, et la véritable prise de conscience ne se fait qu'après, *post factum*, lorsque l'idée est déjà réalisée dans la réalité historique. La philosophie de Hegel pense et comprend Napoléon ou l'Etat prussien, mais elle n'est pas un moyen indispensable pour leur réalisation. Pour Marx, s'il est vrai qu'il y a des idéologies, des fausses consciences à travers lesquelles se réalise la marche de l'histoire, la véritable libération (c'est-à-dire la révolution socialiste) implique une *prise de conscience vraie* ; la pensée devient ainsi un *élément nécessaire* et non, comme chez Hegel, le couronnement de l'action, la chouette de Minerve qui se lève après la tombée du jour. Pour Marx, la pensée vraie n'est pas la réalisation de l'esprit absolu, la fin de l'histoire, mais la condition pour une action efficace de transformation sociale (*R.D.*, p. 16-18).

La première question à laquelle doit répondre une étude matérialiste du marxisme est évidemment celle-ci : à quelle classe sociale peut être attribuée (*Zugerechnet* au sens lukacsien) la théorie de Marx ? Quelle est la base sociale de la vision du monde dialectique matérialiste ? Le marxisme représente-t-il la philosophie du prolétariat révolutionnaire, c'est-à-dire conscient de ses intérêts historiques ? Cette question fondamentale Goldmann se l'est posée fréquemment, sans toujours y apporter une réponse précise. Parfois comme dans son remarquable article de 1947, « Le matérialisme dialectique est-il une philosophie ? », il déclare explicitement : « Le matérialisme dialectique est *d'abord* une attitude pratique devant la vie. L'idéologie d'une classe qui veut *transformer* le monde pour réaliser ce maximum de *communauté* et de *liberté* humaines que sera un jour la société socialiste » (*R.D.*, p. 18). Aussi, dans un de ses

derniers textes, une interview de 1970, il souligne le lien entre le marxisme et le sujet collectif constitué par la classe ouvrière et le mouvement socialiste (revue *VH*, 101, n° 2, p. 38). Cela dit, pour Goldmann le caractère prolétarien du marxisme se situe au niveau de la *conscience possible* de la classe ouvrière, qui n'est pas toujours la conscience réelle de la masse des prolétaires dans leur ensemble : « L'existence, de nos jours, de nombreux et puissants syndicats antimarxistes dans divers pays ne prouve en rien le caractère non prolétarien de la pensée marxiste. L'idéologie n'atteint en effet jamais qu'une fraction plus ou moins importante de la classe à laquelle elle correspond et il arrive souvent que cette fraction ne soit qu'une minorité et même une minorité assez réduite ».

En réalité, ce n'est que partant de cette prémisse sociologique (le marxisme, conscience « adjugée » du prolétariat) qu'on peut comprendre la *spécificité* de la vision du monde dialectique matérialiste, en tant que système particulier, irréductible aux philosophies antérieures.

L'affirmation de l'*insuffisance du discours conceptuel* sépare le marxisme de toutes les philosophies empiristes ou rationalistes (inclusive celle qui lui est la plus proche : l'hégélianisme), le principe d'*immanence historique* la sépare de toute philosophie chrétienne, l'importance primordiale de l'*action* et de la *communauté* l'oppose au spinozisme et à tout matérialisme contemplatif individualiste, et enfin la perspective *historique et sociale* du chemin révolutionnaire qui mène vers l'avenir, vers la communauté, la distingue de la pensée de Pascal et de Kant.

La spécificité de la vision du monde marxiste se situe donc à la fois au niveau de la méthode — le structuralisme historique — et en même temps (les deux aspects étant inséparables) au niveau du projet humaniste révolutionnaire : la domination rationnelle sur la nature et la société par une communauté humaine authentiquement libre.

Le marxisme orthodoxe pourrait donc être défini par trois thèses fondamentales (bien que cette énumération n'ait pas un caractère exclusif et exhaustif) :

1. L'affirmation du progrès historique, non comme une réalité causalement inévitable, mais comme « une possibilité offerte à l'action de l'homme, confirmée par l'évolution passée et qui doit

constituer le principe directeur de ses actions ». En d'autres termes : le progrès est saisi par le marxisme dans la catégorie dialectique de la *possibilité objective*, « qui permet seule d'éviter les deux écueils du romantisme utopique et de l'adaptation passive à ce qui existe, garantissant le sérieux d'une pensée qui se veut centrée sur la *réalisation* ».

2. L'affirmation de l'*identité partielle du sujet et de l'objet*, qui implique que les valeurs progressistes n'ont pas un caractère idéaliste et arbitraire, mais qu'elles sont en dernière analyse l'expression, sur le plan de la conscience des hommes — qui fait elle-même partie de la réalité sociale — des *tendances immanentes à cette réalité*.

3. L'affirmation du principe méthodologique de la *totalité*, selon lequel on ne peut comprendre un fait humain que dans la mesure où l'on insère dans les structures historico-sociales dont il fait partie, leur genèse et leurs tendances vers l'avenir (R.D., p. 349-350).

Comme nous l'avons déjà mentionné, Goldmann avait depuis plusieurs années le projet de réaliser une grande étude sociologique et philosophique de l'œuvre de Marx. Sa mort prématurée a empêché la réalisation de ce projet. Il en reste deux articles sur le jeune Marx et les cours sur les *Grundrisse* à l'École Pratique des Hautes Études (dont nous publions ici quelques fragments inédits).

Le marxisme n'est pas né d'un seul coup, mais s'est constitué progressivement à travers une démarche dont nous trouvons l'expression dans les œuvres de jeunesse de Marx. Ces œuvres constituent des étapes vers la découverte par Marx du noyau central de la pensée dialectique : l'unité entre la théorie et la praxis, et le rapport circulaire entre les conditions objectives et d'action du sujet.

Pendant une première période (1841-1843), la pensée de Marx, comme celle des jeunes hégéliens, s'éloigne de la dialectique de Hegel pour se rapprocher d'un rationalisme semblable à celui de la philosophie des Lumières. Comme dit Lukacs dans son important article « Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik » (1926), le soi-disant « néo-hégélianisme » était en réalité un retour de Hegel à Fichte, c'est-à-dire de la dialectique du réel au moralisme qui oppose les valeurs à la réalité. Quel était le fondement sociologique de cette tendance ? L'absence de force objectivement révolutionnaire en Allemagne rendait abstraite et rationaliste la

pensée idéologiquement radicale des jeunes hégéliens et de Marx. Sans base réelle, la philosophie démocratique et oppositionnelle devenait un pur « devoir-être » confronté au statu quo réactionnaire de l'État prussien. Ce dualisme est la structure significative des premiers écrits du jeune Marx (1842-1843) : les articles de la *Gazette Rhénane* (dont il faut par ailleurs souligner les remarquables intuitions sociologiques — cf. Goldmann, *M.S.H.*, p. 137-142) et la *Critique de la Philosophie hégélienne du droit*.

Ce n'est qu'avec la *découverte des prolétariats français et anglais* en tant que forces révolutionnaires que la pensée de Marx et Engels devient dialectique<sup>1</sup>, c'est-à-dire trouve une base réelle capable de fonder l'unité entre la théorie et la pratique. Cela dit, même la découverte du prolétariat, au moment de l'arrivée de Marx à Paris à la fin de 1843 ne produit pas immédiatement une pensée dialectique conséquente. Pendant une courte période de transition, représentée essentiellement par les articles des *Annales franco-allemandes* (1844), Marx formulera une théorie dualiste qui oppose la pensée rationnelle, sujet actif de l'histoire, la réalité matérielle, base passive de la révolution.

Le premier texte entièrement *moniste* et dialectique dans l'œuvre de Marx sont les *Thèses sur Feuerbach* (1845) : « Dans l'histoire de la philosophie européenne, ces deux ou trois pages nous paraissent avoir une importance égale aux ouvrages philosophiques les plus célèbres et nous n'hésitons pas à la comparer à celle du *Discours de la Méthode*, de la *Critique de la Raison pure* et de la *Phénoménologie de l'Esprit* ». (*M.S.H.*, p. 148).

La seule philosophie rigoureusement moniste antérieure à Marx semble être celle de Spinoza, qui se rapproche cependant du matérialisme mécanique dans la mesure où elle ne fait aucune place ni au temps, ni à l'activité du sujet, ni à l'histoire (c'est d'ailleurs ce qui lui attire la sympathie des althussériens !).

Les *Thèses sur Feuerbach* sont donc, comme l'avait souligné à juste titre Engels, « le premier document où soit déposé le germe génial de la nouvelle conception du monde », document extrêmement riche et extrêmement concis, dont les thèmes constituent un

1. Bien que Goldmann n'ait jamais eu le temps de développer cette thèse et encore moins l'intention d'affirmer sa validité de façon catégorique.

ensemble *cohérent*. Goldmann privilégie trois thèmes qui lui semblent de la plus grande actualité pour le débat au sein des sciences humaines et de la philosophie aujourd'hui :

1. La perception n'est pas une intuition sensible contemplative, un reflet passif du monde extérieur ; elle est d'emblée *activité perceptive* (1<sup>re</sup> Thèse). En d'autres termes : le lien entre connaissance et praxis se trouve dès le début, dans la forme la plus élémentaire du rapport cognitif entre l'homme et le monde. Cette thèse de Marx a été entièrement confirmée par les recherches de laboratoire de la psychologie moderne, particulièrement les études de Jean Piaget sur les illusions perceptives.

2. Le déterminisme unilatéral et mécaniste, selon lequel « les hommes sont le produit des circonstances », est remplacé par une vision dialectique de la « circularité » du sujet et de l'objet, des conditions sociales et de l'activité humaine (III<sup>e</sup> Thèse). Le matérialisme métaphysique, depuis Démocrite, Spinoza, D'Holbach, Helvetius, Feuerbach et Althusser, conçoit l'homme, sa pensée et son comportement comme le produit des « circonstances », de l'« éducation », des « structures ». A l'intérieur de ce système rigide le changement ne peut venir que d'un élément *extérieur*, le sage ou le despote éclairé pour les philosophes des Lumières, l'homme de science chez les althusseriens. Dans tous les cas, on divise la société en deux catégories différentes : la masse passive et ignorante, produit des circonstances, et l'individu exceptionnel (du génie scientifique) qui peut intervenir pour changer les conditions (ou connaître la vérité). Pour Marx, par contre, les « circonstances » ne sont pas un commencement absolu : les conditions sociales sont le produit de l'activité des hommes, laquelle à son tour a été le résultat de certaines conditions objectives : le processus historique se déroule comme un cercle à l'intérieur duquel tout commencement n'est que relatif (justifié par les besoins opératoires d'une recherche particulière).

3. Le sujet de la praxis n'est pas l'individu isolé, mais la collectivité historique (VI<sup>e</sup> Thèse). L'idéologie individualiste est le fondement de la position statique (a-historique) et dualiste du matérialisme contemplatif.

Si la pensée de Marx inaugure la vision dialectique (matérialiste) du monde, l'histoire de la pensée marxiste après Marx montre la possibilité d'« éclipses » périodiques (et prolongées) de la dialectique et la transformation du marxisme en idéologie dogmatique et métaphysique, dont les deux principales versions ont été le réformisme « orthodoxe » de la II<sup>e</sup> Internationale et le stalinisme.

Goldmann considérait en 1957 que la tâche la plus importante pour les penseurs marxistes était la mise sur pied d'une histoire marxiste de la pensée socialiste de Marx à nos jours (*R.D.*, p. 260). Il n'a pu réaliser cette tâche, mais on trouve disséminés dans son œuvre un grand nombre d'articles, travaux ou références fragmentaires à ce sujet, qui contiennent des indications extrêmement riches et originales. L'article de 1963 intitulé « Pour une approche marxiste des études sur le marxisme » ne constitue qu'une des multiples tentatives de Goldmann pour aborder le problème (et pas nécessairement la plus heureuse). Nous essaierons de reconstituer la vision d'ensemble qui se dessine à travers ses différentes approches de l'histoire du marxisme<sup>1</sup>.

Le point de départ méthodologique de Goldmann est évidemment que les avatars de la vision du monde dialectique, son rayonnement ou obscurcissement, sa résurgence ou son effacement doivent être expliqués par le matérialisme historique, c'est-à-dire non comme un phénomène abstrait et purement intellectuel, mais en rapport avec l'histoire du mouvement ouvrier et de la lutte des classes.

Cela ne veut nullement dire, comme prétendent certains critiques althusseriens de Goldmann, que pour lui « la théorie est l'émanation d'une pratique pré-existante des masses et l'expression passive de la conscience révolutionnaire » (Miriam Gluksmann, « Lucien Goldmann, Humanist or Marxist ? », *New Left Review*, n° 56 p. 51). Tout d'abord, pour Goldmann la théorie n'est jamais « passive » mais toujours un élément d'un comportement global théorico-pratique (1<sup>re</sup> Thèse sur Feuerbach, qu'il cite si fréquemment) ;

1. Nous utiliserons donc l'ensemble des textes de Goldmann qui ont trait à ce problème pour repérer les réponses qu'il formule. En outre, la périodisation que nous proposons de l'histoire contemporaine de la vision dialectique n'est qu'un *schéma* théorique, non une affirmation tranchée.

ensuite, pour lui la théorie marxiste (par exemple de Lénine ou de Rosa Luxemburg) n'est pas une simple « émanation de la pratique des masses », mais ne peut être comprise et expliqué que *par rapport* à cette pratique, dans ses liens dialectiques avec le mouvement ouvrier à chaque période historique concrète.

## La première éclipse de la dialectique : le marxisme « orthodoxe » de la II<sup>e</sup> Internationale

L'*Anti-Dühring* d'Engels a été, dans une certaine mesure (malgré l'intérêt de ses remarquables analyses sociologiques) le précurseur d'un courant positiviste et non dialectique dans la pensée marxiste et ce n'est pas un hasard si ce livre, plutôt que les écrits de Marx, est devenu le « manuel de marxisme » des cadres et dirigeants de la social-démocratie européenne avant 1914.

Ce courant dit « orthodoxe » ou « centrisme », dont les principaux représentants théoriques furent Plekhanov et Kautsky<sup>1</sup>, est très influencé par l'essor du positivisme et du scientisme dans la pensée universitaire ; le fondement réel des deux phénomènes étant la *stabilisation* relative de la société bourgeoise de la défaite de la Commune de Paris jusqu'à la Première Guerre mondiale. On peut le caractériser comme l'idéologie de la bureaucratie des grands partis formellement marxistes de la II<sup>e</sup> Internationale, idéologie en apparence révolutionnaire, mais en réalité réformiste, modérée et conservatrice.

Ce courant se distingue de la dialectique marxiste sur un certain nombre de points décisifs :

a) il prône comme les positivistes une séparation radicale entre les jugements de faits et les jugements de valeur, la science et l'éthique (ou la pratique politique). Pour Plekhanov et Kautsky, le marxis-

1. Goldman mentionne parfois aussi Mehring, mais il nous semble que par positions politiques radicales — adhésion au groupe Spartakiste dès 1914 — il n'est pas typique de ce courant.

me est une science « objective », à l'indicatif, semblable aux sciences de la nature. L'unité dialectique entre théorie et praxis est ainsi rompue ;

b) le complément pratique de cette « science marxiste » serait la politique conçue comme technique sociale, dont le rapport à la science objective de la société serait le même que le rapport de la technique matérielle aux sciences de la nature. (Pour le courant opposé, néo-kantien — Bernstein, Vorlander, etc. — qui part lui aussi de la séparation entre faits et valeurs, le complément est « l'éthique » : le socialisme comme impératif moral) ;

c) le courant « orthodoxe » tend à méconnaître les origines hégéliennes du marxisme, pour chercher à Marx des précurseurs ou des correspondants non dialectiques, scientifico-naturalistes, ou matérialistes mécaniques : Darwin selon Kautsky, Spinoza, Feuerbach et les matérialistes du XVIII<sup>e</sup> selon Plekhanov, etc. A cela correspond une version matérialiste vulgaire et économiste de l'histoire en tant qu'évolution *inévitabile* et nécessaire vers le socialisme.

Les philosophies qui soulignent le lien Hegel-Marx, comme Labriola, sont des cas exceptionnels et isolés ; les penseurs et dirigeants dont l'œuvre politique a un caractère implicitement plus dialectique, comme Lénine, Rosa Luxemburg et Trotsky, sont relativement minoritaires au sein du mouvement ouvrier (à l'exception de l'année 1905).

A la  
**L'essor de la dialectique révolutionnaire** • suite  
de la crise européenne qui commence avec la Première Guerre mondiale et atteint son sommet dans la révolution d'Octobre, on assiste à la renaissance de la pensée dialectique au sein du marxisme. En réalité<sup>1</sup>, la dialectique a toujours été liée au problème de la révolution (imminente, passée ou présente) : elle est née avec Hegel à

1. Cette thèse ne doit cependant pas être comprise de façon schématique et dogmatique : même en période d'éclipse de la révolution, la dialectique existe à l'état pratique et théorique dans l'œuvre des grands révolutionnaires. Cf. à cet égard, Lénine, Trotsky, Rosa Luxemburg.

létariat pense la société capitaliste, il prend par cela même conscience de soi et s'oriente vers la révolution ; l'analyse marxiste du capitalisme est ainsi à la fois *science de l'objet* et *conscience du sujet*. De même, sur le plan pratique, lorsque les hommes font l'histoire et transforment la société, ils se transforment eux-mêmes et leur conscience, étant ainsi à la fois le sujet et l'objet de leur propre action.

Pour Lukacs, le prolétariat révolutionnaire, sujet-objet de l'histoire, tend à s'identifier avec l'Humanité et à supprimer les classes ; il se trouve par conséquent dans une situation unique par rapport à toutes les classes révolutionnaires qui l'ont précédé, parce qu'il est la seule classe qui peut faire une révolution non pour assurer certains privilèges, mais pour s'abolir soi-même en tant que classe et abolir en même temps tout privilège de classe. Le prolétariat est donc une force révolutionnaire « interne », constitutive de l'objet même qu'il veut transformer (la société bourgeoise) : c'est à partir de cette prémisse politique fondamentale que Lukacs va refuser à la foi le moralisme néo-kantien des révisionnistes et le réformisme mécaniciste du centre « orthodoxe ».

La vérité universelle de notre époque est la conscience « adjugée » (*Zugerechnetes Bewusstsein*) du prolétariat révolutionnaire, c'est-à-dire la conscience limite qui correspond aux intérêts historiques et à la situation objective de la classe. Vérité qui s'identifie avec le marxisme et qui est, comme toute vérité concrète, historique et destinée à être dépassée après la disparition des classes sociales et l'avènement du « règne de la liberté » (voir le chapitre sur « Le changement de fonction du matérialisme historique » dans *Histoire et Conscience de classe*).

Malgré ses réserves par rapport à l'idée du prolétariat révolutionnaire (qu'il considérait liée à la conjoncture historique des années 1917-1923), Goldmann a fait des quatre concepts clés d'*Histoire et Conscience de classe* — l'identité sujet-objet, la conscience possible, la réification et la totalité — le point de départ méthodologique de toute son œuvre.

1. Pour Goldmann, Lukacs commet une erreur idéaliste d'inspiration hégélienne en posant cette identité comme *totale*.

partir de la Révolution française, s'est transformée en dialectique matérialiste avec Marx à la veille de la révolution de 1848, et est réapparue dans la pensée marxiste à la veille et à la suite de la révolution de 1917. Pourquoi ? Parce que au moment des révolutions le processus de transformation est dans la réalité même : les sujets historiques agissent et sont en train de changer la société. C'est la négation dans la pratique de l'idéologie positiviste et du matérialisme contemplatif, qui réduisent les hommes à des objets dont on fait la science naturelle ou qu'on manipule par une « technique sociale ».

Le premier signe du tournant sont les *Cahiers philosophiques* de Lénine, en 1914, œuvre qui redécouvre la dialectique hégélienne.

Dans la période qui s'ouvre en 1917, on voit Lénine, Rosa Luxemburg et Trotsky jouer un rôle politique important et même accéder à la direction de larges fractions du mouvement ouvrier international. C'est à ce moment-là que Lénine écrit sa meilleure œuvre politique, *L'Etat et la Révolution*, qui oppose la dialectique révolutionnaire à l'évolutionnisme kautskyen.

D'autre part, Lukacs et Korsch deviennent au début des années vingt les chefs d'une école philosophique et scientifique extraordinairement développée et vigoureuse, dont l'impact et l'influence sur la pensée marxiste de la période est considérable.

Enfin, dernière manifestation du courant dialectique, Gramsci, fondateur du PC italien et inspirateur des Conseils ouvriers de Turin (1919) développe dans ses *Cahiers de Prison* (1927-1935) une conception humaniste et historiciste du marxisme, définie comme *philosophie de la praxis*.

L'œuvre théorique de cette période qui représente le plus haut niveau de la dialectique marxiste est sans doute *Histoire et Conscience de classe* (1923). Ami de Lask, disciple de Max Weber, formé à l'école néo-kantienne de Heidelberg, Georges Lukacs devient marxiste après la révolution de 1917 et écrit ce livre qui constitue une véritable encyclopédie des sciences sociales et de la philosophie marxistes. Le titre même de l'ouvrage résume la thèse centrale de la dialectique lukacsienne : l'identité entre le sujet (la conscience de classe) et l'objet (l'histoire)<sup>1</sup>. Lorsque le pro-

## Deuxième éclipse de la dialectique :

### le stalinisme •

La stabilisation relative du capitalisme après 1924 (l'insurrection de Hambourg en 1923 étant le dernier écho de la grande vague révolutionnaire déclenchée en 1917) et l'essor de la bureaucratie dans l'URSS encerclée — les deux phénomènes étant d'ailleurs étroitement liés — va avoir nécessairement des répercussions au niveau politique et théorique à l'intérieur du camp marxiste. Les idées de Rosa Luxemburg seront mises au ban, celles de Lénine vidées de leur substance révolutionnaire, Trotsky sera éliminé de la scène politique, Lukacs fera son autocritique et Korsch perd toute influence. La dialectique disparaîtra de la pensée philosophique et politique ou ne survivra que sous une forme marginale et peu importante. La pensée marxiste sera dominée par une nouvelle « orthodoxie », métaphysique et dogmatique, le stalinisme, qui, comme le courant « centriste » de la II<sup>e</sup> Internationale, est en apparence révolutionnaire, mais en réalité défensif et conservateur.

Tout en se réclamant de Marx, le stalinisme descend plutôt, en droite ligne, de Lassalle, dont l'idéologie et la pratique se caractérisent par :

- a) une organisation disciplinée, hiérarchisée et extrêmement autoritaire du parti ouvrier ;
- b) une idéologie à forte accentuation étatiste et à culte de la personnalité du chef (Lassalle) ;
- c) une politique d'alliance avec des forces réactionnaires (Bismarck) contre la bourgeoisie libérale.

Il faut par conséquent refuser, ainsi que le souligne avec insistance Goldman, « la légende qui s'est efforcée d'imposer le stalinisme d'une ligne simple et directe Marx - Lénine - Staline » (*R.D.*, p. 277), légende qui essaie d'occulter idéologiquement l'abîme qui sépare la pensée de Marx ou de Lénine de leur caricature bureaucratique, et qui essaie d'éliminer du champ théorique les penseurs restés fidèles à l'esprit du marxisme : Rosa Luxemburg, Trotsky, etc.

On peut caractériser le stalinisme comme un pouvoir bonapartiste qui subordonne les intérêts fondamentaux des classes ouvrières des pays capitalistes aux intérêts immédiats des formations étatiques à

caractère prolétarien (tels que la bureaucratie les conçoit). L'hégémonie du courant stalinien en U.R.S.S. et dans une large partie du mouvement ouvrier international s'est déroulée à travers un certain nombre d'étapes :

1. La stabilisation en Europe, le reflux de la vague révolutionnaire, la disparition des espoirs d'extension rapide de la révolution russe ont permis après 1924 l'élimination du courant trotskyste qui misait sur la révolution permanente. Il s'ensuit une période (1924 - 1929) qu'on pourrait appeler stalino-boukharienne, d'édification lente du socialisme (« à pas de tortue » selon la célèbre formule de Boukharine) dans un Etat dictatorial qui garde un certain cadre légal. La politique de cette étape est celle des alliances avec des secteurs paysans et bourgeois à l'intérieur (les koulaks) et à l'extérieur (le Kouo-min-tang de Chang-Kaï-chek).

2. Avec la rupture de Chang-Kaï-chek (1927), l'accroissement des tensions avec l'Occident, l'isolement de l'U.R.S.S., la pression des koulaks à l'intérieur, se produit le grand tournant de 1929, qui conduit à l'élimination de Boukharine et de l'opposition de droite, la collectivisation agricole, l'industrialisation forcée. C'est le début du stalinisme au sens strict, dont la politique pendant cette époque va être la lutte prioritaire contre la social-démocratie, baptisée « social-fascisme », et le refus de tout front commun contre le nazisme.

3. La victoire de Hitler en 1933 va pousser Staline à une politique de manœuvres diplomatiques visant à diviser la bourgeoisie, s'alliant tantôt avec l'un tantôt avec l'autre bloc de puissances capitalistes : avec les démocraties bourgeoises de 1936 à 1939, avec l'Allemagne nazie de 1939 à 1941, de nouveau avec les démocraties capitalistes de 1941 à 1948. La condition première pour diviser la bourgeoisie était, pour la bureaucratie stalinienne, de ne laisser nulle part se développer un mouvement révolutionnaire qui pourrait unir les différentes fractions et puissances bourgeoises. La révolution est dangereuse pour la Russie parce qu'elle unit la bourgeoisie : il s'agit donc à tout prix d'empêcher partout ce qui peut créer un danger révolutionnaire. Par exemple, en Espagne, la politique de l'U.R.S.S. sera en 1936-1938 de maintenir le mouvement révolutionnaire dans le cadre bourgeois-démocratique du Front populaire, pour éviter le danger d'un rapprochement des démocraties capitalistes

avec l'Allemagne (qui pourrait résulter de la victoire d'une révolution socialiste espagnole).

Pour réaliser cette politique, la direction stalinienne a besoin d'un type nouveau de bureaucrate, capable de « faire et dire le contraire de ce qu'on pense et de ce qu'on fait, de se présenter comme révolutionnaire tout en évitant stratégiquement et tactiquement tout mouvement révolutionnaire qui pourrait effrayer la bourgeoisie » (Goldmann « Révolution et bureaucratie », *L'Homme et la Société*, n° 21, sept. 1971, p. 89), capable enfin d'accepter les alliances tactiques même avec le nazisme. Les vieux bolcheviks qui se trouvaient encore dans l'appareil du parti soviétique, de l'Armée Rouge et de l'Internationale, n'étaient pas considérés comme absolument sûrs pour réaliser une telle politique et constituaient donc un danger potentiel pour la bureaucratie stalinienne : d'où les purges sanglantes des années 1936-1939 : « Il s'agissait pour Staline de remplacer (au moment où la crise devenait aiguë à la veille de la guerre, au moment où on s'orientait vers le pacte germano-soviétique) ces vieux bolcheviks qui à un certain moment pouvaient reculer » (*Ibid.*, p. 90).

La victoire de la révolution chinoise en 1949 et la possession de la bombe atomique par l'U.R.S.S. vont rendre anachroniques certains aspects de cette politique, ce qui va permettre l'ainsi nommée « destalinisation ».

Au niveau idéologique le stalinisme se caractérise par une scholastique dogmatique et par un matérialisme « objectiviste » pré-dialectique, dont l'expression la plus frappante et la plus accomplie sont les écrits de Staline lui-même. Par exemple, dans sa brochure sur l'économie de l'U.R.S.S. (1951), Staline proclame catégoriquement que les lois sociales ont un caractère aussi « objectif » et contraignant que les lois naturelles, tant dans la société capitaliste que dans la société socialiste. Le problème de la transition vers une liberté croissante, vers un rôle plus important de la conscience sur la vie sociale et économique dans le socialisme est ainsi éliminé au profit d'une conception passive et mécaniste des lois socio-économiques considérées comme homologues aux lois naturelles, qu'on peut tout au plus utiliser par la technique mais non modifier.

Sous une forme théorique nouvelle et spécifique, Althusser ne renoue-t-il pas en vérité avec ce stalinisme théorique ?

Face à la stabilisation capitaliste et à l'instauration du stalinisme, quelle a été la réaction des penseurs dialecticiens ? La capitulation avec beaucoup de réserves ou la protestation morale : ces deux voies sont incarnées par deux grands penseurs marxistes : Lukacs et Marcuse.

Ayant fait son autocritique et renié son ouvrage de 1923, Lukacs se retire dans un long silence, qui exprime une sorte de « voie moyenne » entre l'acceptation du compromis et le refus d'y participer activement. Ce n'est qu'avec l'arrivée des nazis au pouvoir et le tournant antifasciste de l'U.R.S.S. qu'il va reprendre ses publications, et adhérer réellement au communisme stalinien ; non en apologiste inconditionnel, mais croyant que, comme le règne de Napoléon avait été malgré tout une étape de la lutte entre la Révolution française et la réaction féodale, le bonapartisme stalinien représentait, malgré tout ce qu'on pouvait lui reprocher, la force décisive dans la lutte contre la réaction et le fascisme (*K.V.*, p. 157). En ce sens Lukacs considérait son attitude par rapport au bonapartisme stalinien comme analogue, dans un contexte différent, à celle de Hegel et Goethe, premiers penseurs dialectiques, par rapport au régime bonapartiste issu de la révolution de 1789. Goethe ne démontre-t-il pas dans le *Faust* que le pacte avec le diable est le chemin qui mène au ciel ?

Tout autre est l'itinéraire philosophico-politique de Marcuse. Rattaché pendant les années vingt à la revue théorique de la social-démocratie allemande, *Die Gesellschaft*, il développe une position dialectique assez proche de Lukacs et de Korsch. Cependant, avec la défaite du prolétariat allemand et l'essor du fascisme, il ne se rallie à aucun parti et reste, avec ses camarades de l'Institut de recherches de Frankfort (Adorno, Horkheimer, Walter Benjamin, etc.) un intellectuel indépendant. Sa philosophie pendant cette période, telle qu'elle s'exprime dans ses articles dans la célèbre revue de l'Institut exilé à Paris (1934-1938) et dans son remarquable ouvrage de 1941, *Raison et Révolution*, devient, selon Goldmann, dans une certaine mesure, malgré le langage hégélien, un retour à Kant et Fichte. C'est-à-dire une position de critique morale et rationaliste envers la réalité sociale, une opposition radicale mais dualiste entre l'oppression et la liberté, l'existant et l'idéal, ce qui est et ce qui doit être, entre l'empirique et le rationnel, le donné et l'utopique.

## Possibilités actuelles d'une renaissance de la pensée dialectique •

La pensée dialectique est toujours moniste ; elle suppose l'unité entre la théorie critique et la pratique sociale, c'est-à-dire, l'existence d'une force sociale réelle, sujet de l'histoire, capable de critiquer, de s'opposer, de contester l'ordre établi, de faire sien le projet révolutionnaire de la théorie.

Dans son retentissant ouvrage de 1964, *L'Homme unidimensionnel*, Marcuse développe une critique radicale et cohérente de la société de consommation capitaliste, de la manipulation des consciences qui tend à supprimer toute exigence de dépassement du donné et à créer un homme unidimensionnel qui ne connaît que deux formes de comportement : l'exécution de décisions prises par d'autres et la consommation. Cependant la critique foncièrement pessimiste de Marcuse présupposait une stabilisation profonde des sociétés industrielles et l'absence de forces sérieuses de contestation à l'intérieur de ces sociétés. Or, l'immense succès de son livre auprès de la jeunesse étudiante prouve paradoxalement qu'il avait tort dans ce pessimisme et qu'un ensemble de forces oppositionnelles et critiques était en train de se développer réellement au sein des sociétés capitalistes avancées — forces dont son ouvrage avait été un des seuls à formuler les aspirations, désirs et idéaux (*M.S.H.*, p. 285-287).

La découverte de ces forces est une tâche essentielle pour la pensée dialectique, qui ne se limite pas à la critique rationnelle ou à la volonté révolutionnaire subjective, mais se demande toujours quel est dans la réalité, dans l'objet, dans la société, le sujet possible de la transformation.

Pendant toute une période (1960-1968), Goldmann verra dans la « nouvelle classe ouvrière » (ou nouvelle classe moyenne salariée), c'est-à-dire les ouvriers qualifiés, les spécialistes, les techniciens, les universitaires salariés, cette nouvelle force de contestation. Au contraire du prolétariat traditionnel, intégré à la société de consommation et non révolutionnaire, cette nouvelle classe ouvrière s'oriente vers des revendications non pas quantitatives mais qualitatives : elle ressent de plus en plus l'exclusion de toute participation aux décisions, le statut de simple exécutant ; elle tend à poser le problème de l'autogestion démocratique des entreprises et par consé-

quent d'une transformation radicale des structures économiques et sociales. L'autogestion ouvrière apparaît ainsi comme la seule alternative socialiste authentique à une société technocratique inhumaine et autoritaire.

Cependant, selon Goldmann, cette hypothèse implique une stratégie nouvelle, le « réformisme révolutionnaire », très diverse de la conception marxiste traditionnelle de la révolution : plutôt qu'une révolution politique antérieure aux transformations économiques, il s'agit d'accomplir graduellement un ensemble de transformations économiques devant aboutir ultérieurement à une transformation politique, violente ou non. Dans cette nouvelle stratégie, des conquêtes qualitatives orientées vers le contrôle de la production et l'autogestion ne supposent plus nécessairement une conquête préalable du pouvoir, et la marche vers le socialisme prendra probablement un chemin analogue au développement de la bourgeoisie à l'intérieur de la société féodale : d'abord la conquête du pouvoir économique, et ensuite celle du pouvoir politique, par la révolution (Angleterre-France) ou par des réformes (Italie, Allemagne) (*M.S.H.*, p. 352-353).

Cela dit, Goldmann n'ignore pas les problèmes qu'implique ce « réformisme révolutionnaire » et il souligne dans un article de 1966 (« Le théâtre de Genet », *S.M.*, p. 338) que les penseurs prônant cette stratégie, dans la mesure où ils sont réellement socialistes, « savent que la nouvelle perspective qu'ils défendent implique un danger considérable de compromission et d'intégration à l'ordre existant. Ils savent que le danger de corruption est lié à toute pratique réformiste, quelle que soit sa nature et qu'on ne peut s'y opposer, entre autres, que par le refus radical du moindre compromis psychique ou intellectuel avec la société technocratique en cours de construction ».

Après les événements de mai 1968 (et après son dernier voyage en Amérique), comme nous l'avons déjà mentionné, Goldmann a commencé à mettre en question cette théorie ou au moins à y introduire un certain nombre de corrections. Tout d'abord, il souligne qu'à côté de la nouvelle classe ouvrière toute une série de couches, groupes et classes sociales s'est mobilisée pour lutter contre la société bourgeoise dans les pays industriels avancés : les étudiants en conflit avec le système éducatif autoritaire et anachronique, l'aile radicale des intellectuels, les minorités ethniques, l'énorme

masse de *paupers* qui se développe dans les grandes villes américaines (New York, Chicago), la petite bourgeoisie frappée par les transformations sociales en cours, et, *last but not least*, le prolétariat traditionnel lui-même. Sans accepter entièrement la thèse marxiste du prolétariat révolutionnaire, Goldmann constate maintenant que la classe ouvrière est, de juin 1848 à mai 1968, intervenue de manière active et en tant que force oppositionnelle, chaque fois qu'une crise révolutionnaire s'est présentée (sauf quand ses organisations bureaucratiques, social-démocrates ou staliniennes, l'en ont empêchée) (*M.S.H.*, p. 9).

D'autre part, il réexamine le problème « réforme ou révolution », toujours dans le cadre du modèle analogique avec l'essor de la bourgeoisie, et souligne la supériorité, du point de vue du socialisme, des valeurs humanistes et de la démocratie, de la voie révolutionnaire (la voie « française ») vers l'autogestion. La voie réformiste (qui a été celle de la bourgeoisie allemande au XIX<sup>e</sup> siècle) des compromis conservateurs, des transformations par en haut, n'aura comme résultat probable que la participation d'une toute petite élite technique à la gestion économique, sans qu'une véritable transformation socialiste ait lieu. Le fascisme italien et allemand, dans les pays où la bourgeoisie est arrivée au pouvoir par la voie des réformes autoritaires, montre les dangers qui pourront menacer les sociétés où l'autogestion ne sera pas imposée par un mouvement révolutionnaire à participation populaire massive. D'où l'importance pour Goldmann des courants gauchistes qui se sont manifestés en mai 1968, malgré le caractère à son avis « utopique, à la fois naïf et généreux » de leur idéologie : ils pourront avoir, en tant que forces historiques qui commencent à se manifester, une influence décisive sur la manière dont se feront les transformations socio-économiques nécessaires. (*C.C.*, p. 170).

Quoi qu'il en soit, Goldmann était profondément convaincu, comme d'ailleurs certains de ses articles le laissent entrevoir, de la renaissance de la pensée dialectique après mai 1968, pensée à laquelle son œuvre entière est dédiée.

## V. CONCLUSION

En vérité, nous avons plus, au fil de notre commentaire, tenté de transcrire l'argumentation goldmanienne que d'en fournir une interprétation particulière. Dans ce travail de présentation, nous avons préféré laisser parler Goldmann lui-même, pas seulement dans la quiétude des guillemets, mais aussi dans le corps de l'argumentation. Ainsi, sa présence déborde le cadre que le commentaire voudrait lui assigner. C'est là un choix, et que nous assumons. Et c'est pourquoi également nous ne voudrions pas conclure. Nous aimerions qu'au-delà du résumé, de la présentation qui en est faite ici (et dont nous savons le caractère parcellaire), cette pensée continue hors de ces pages, vers son lieu de départ, c'est-à-dire la retrouve, y loge et s'y redéploie de ses conséquences. Ce lieu d'émergence, qui est peut-être sa destination, c'est l'actualité historique et sa cohorte d'interrogations tenaces et toujours nouvelles. L'œuvre de Goldmann est profondément ancrée dans l'actuel, le réel, l'histoire. Et de cette histoire, de ce réel, de cet actuel, elle a pour mission et elle s'est toujours assigné comme règle de conduite d'en dégager les possibles objectifs, d'en repérer aussi les questionnements subjectifs. L'actualité de l'œuvre de Goldmann est l'actualité d'une œuvre qui a une portée historique. Cette portée historique rien ne la fera entrer dans la nuit. Elle préserve un héritage qui est celui de Hegel, de Marx, du jeune Lukacs, de Gramsci. Et elle l'enrichit également, ce qui nous la rend précieuse et pleine de promesses.