

Lucien GOLDMANN

(1978)

Épistémologie
et philosophie politique

Pour une théorie de la liberté

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES

CHICOUTIMI, QUÉBEC

<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle :

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi
Courriel: classiques.sc.soc@gmail.com
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

à partir du texte de :

Lucien GOLDMANN

Épistémologie et philosophie politique. Pour une théorie de la liberté.

Paris : Les Éditions Denoël/Gonthier, 1978, 245 pp. Bibliothèque
Médiations.

Mme Annie Goldmann, épouse de l'auteur, nous a accordé le 18 décembre 2018
l'autorisation de diffuser en accès libre à tous ce livre dans Les Classiques des
sciences sociales.



Courriel : Annie GOLDMANN : annie.goldmann@free.fr

Police de caractères utilisés :

pour le texte : Times New Roman, 14 points.

pour les citations : Times New Roman 12 points.

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

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour
Macintosh.

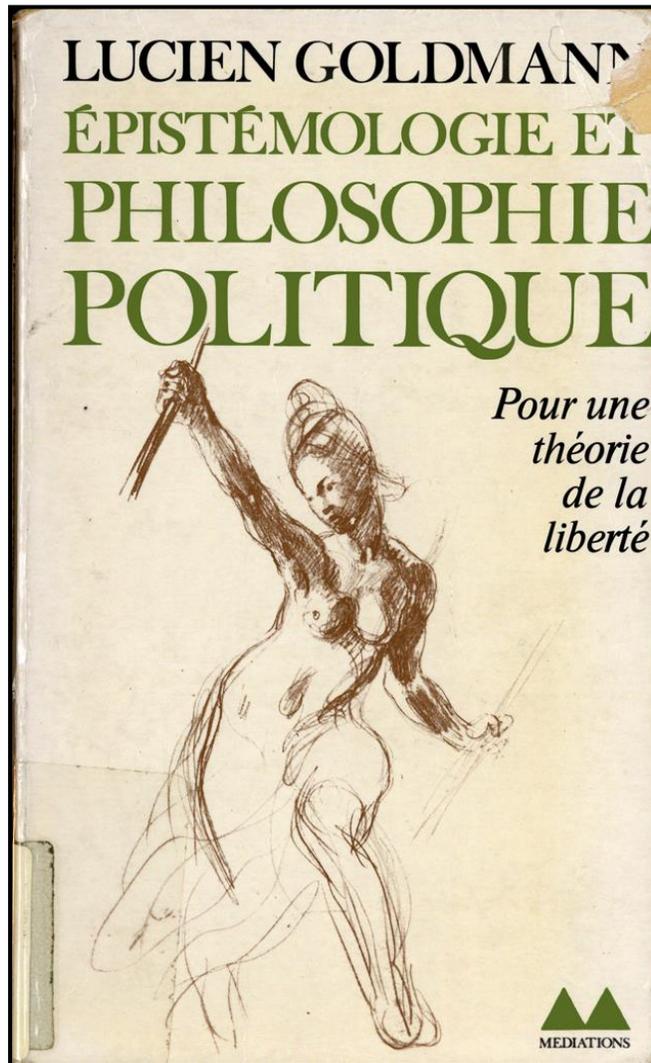
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''

Édition complétée le 9 mai 2023 à Chicoutimi, Québec.



Lucien GOLDMANN

Épistémologie et philosophie politique.
Pour une théorie de la liberté.



Paris : Les Éditions Denoël/Gonthier, 1978, 245 pp. Bibliothèque Médiations.

Épistémologie et philosophie politique.

Pour une théorie de la liberté.

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Écrit selon des préoccupations diverses,
ces textes développent,
d'une part, un mouvement épistémologique
visant à la formation d'une matrice conceptuelle
apte à saisir le réel
et sa structuration symbolique ;
d'autre part, un mouvement politique
dont la visée tient à rendre compte
de la complexité du champ pratique,
de ses mutations et transformations.
Épistémologie de la sociologie,
Jean Piaget et la philosophie,
Révolution et bureaucratie, etc.
autant de problèmes qui sont exposés
dans un langage clair, précis
et dénué d'artifices littéraires :
celui d'un auteur maître de son sujet
et respectueux de son lecteur.

Volume double

En couverture :

Étude pour la liberté guidant le peuple, de Delacroix.

Documentation photographique

de la réunion des Musées Nationaux. Paris

BIBLIOTHÈQUE MÉDIATIONS
DENOËL
G O N T H I E R

[3]

Bibliothèque Médiations

[4]

[5]

Lucien Goldman

ÉPISTÉMOLOGIE ET PHILOSOPHIE POLITIQUE

Préface de Sami Nair



DENOËL/GONTHIER

[6]

BIBLIOTHÈQUE MÉDIATIONS
publiée sous la direction de Jean-Louis Ferrier

© by Éditions Denoël/Gonthier, Paris, 1978.

[245]

Épistémologie et philosophie politique.
Pour une théorie de la liberté.

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Préface](#) par Sami Nair [7]

- I. [Être et dialectique](#) [13]
- II. [Épistémologie de la sociologie](#) [23]
- III. [Jean Piaget et la philosophie](#) [47]
- IV. [Lumières et dialectique](#) [73]
- V. [Réflexions sur *Histoire et conscience de classe*](#) [86]
- VI. [Idéologie et marxisme](#) [112]
- VII. [Les sciences humaines doivent-elles intégrer la philosophie ?](#) [158]
- VIII. [Révolution et Bureaucratie](#) [184]
- IX. [La démocratie économique et la création culturelle](#) [211]
- X. [Les Origine ?du socialisme allemand de Jean Jaurès](#) [232]

[Références des textes](#) [243]

[7]

Épistémologie et philosophie politique.

Pour une théorie de la liberté.

PRÉFACE

[Retour à la table des matières](#)

« Au total, Goldmann est et restera dans l'histoire l'inventeur ou le découvreur d'une forme nouvelle de pensée symbolique. À côté du symbolisme à contenu individuel particulier (symboles freudiens) ou général (symboles jungiens et, en un sens, adlériens) et en plus du symbolisme des mythes qui comporte un contenu social, mais sacré ou permanent, il a montré, en des doctrines théologiques comme le jansénisme ou en des œuvres littéraires comme le théâtre de Racine et dans le roman, l'existence d'un symbolisme exprimant des conflits collectifs mais localisés (entre classes ou sous-classes sociales) et cela en leur déroulement même et en leurs péripéties variées. Même si l'on retrouve là certaines influences de Lukács, Goldmann a constitué ainsi un corps de faits et de théories dont l'importance restera essentielle en sociologie de la pensée et en épistémologie. ¹ Un hommage si éclatant, et proféré par un penseur si savant, doit nous inciter à réfléchir. N'est-ce pas en rapport à Freud, Jung, Adler, Lukács et, implicitement, Lévi-Strauss que Jean Piaget silhouette la présence historique de Goldmann ? Qui plus est, le grand épistémologue genevois ne parle-t-il pas de découverte — découverte « d'une forme nouvelle de pensée symbolique » par laquelle l'auteur du *Dieu caché* marquerait son temps ?

¹ Jean Piaget, in *Lucien Goldmann et la sociologie de la littérature*, Éditions de l'Université de Bruxelles. 1973-1974.

[7]

Piaget pense, bien sûr, à la *conscience possible*, cette célèbre *Zugerechnetes Bewusstsein* dont Goldmann, peut-être plus systématiquement que Lukács, prend la mesure exacte dans son travail de recherche. Plus systématiquement : car ce qui chez Lukács demeure formulation, sans doute géniale, mais tout de même éparpillée dans le plein d'un discours totalisant, et dont nulle règle ne vient assurer et conforter la nouveauté, cela même donc qui fait la matérialité du concept de *conscience possible*, et qui n'apparaît que suggestivement du fond du texte lukácsien, va revêtir chez Goldmann une importance cruciale. Aussi bien peut-on ajouter, sans surenchère déplacée, que Goldmann ne fait pas que repérer ni construire un champ théorique nouveau, mais tente inlassablement, avec acharnement, de fonder en théorie les règles propres à rendre compte de ce champ symbolique. Piaget l'a d'ailleurs bien perçu, qui parle de ces « faits et théories » constitués par Goldmann et « dont l'importance restera essentielle en sociologie de la pensée et en épistémologie »

Faits, théories, sociologie de la pensée, épistémologie : tel pourrait être, en somme, tout à la fois le titre de cet ouvrage, que nous présentons aujourd'hui au lecteur ², et sa thématique principale. Non pas ouvrage *prémédité* par son auteur, et patiemment bâti, à la façon d'une imposante cathédrale, mais ensemble de faits, de théories, de problèmes de sociologie et d'épistémologie rencontrés, analysés, constitués au fil d'une dizaine d'années, et dont l'apparente variété ne doit pas masquer la profonde unité.

Ces textes ont été écrits entre 1959 et 1968. Deux dates extrêmes, dans l'entre-deux desquelles mille faits se lisent, balisés par deux événements également majeurs : l'émergence du gaullisme en France, en 1958, et la grande secousse de 1968. Dans sa nouveauté fondamentale (économique, politique, idéologique), cette période était grosse de problèmes théoriques : ces [9] textes, à leur manière, tentent

² Nous tenons à remercier tout particulièrement notre ami Reginaldo di Pierro, qui a rassemblé avec beaucoup de soin et de patience les textes inclus dans ce volume. Sans les recherches de Di Pierro, ce livre serait sans doute, aujourd'hui encore, seulement un projet.

de les saisir et d'en résoudre certains. Toutefois, ce ne sont pas là des documents, ni seulement des événements produits par la conjoncture. De fait, leur portée est plus générale : ils visent à répondre à des interrogations épistémologiques et politiques centrales ; à composer, avec rigueur, les principes méthodologiques essentiels d'une pensée en pleine maturité. Non pas, donc, des essais, mais plutôt des entreprises systématiques d'exposition, d'explicitation de concepts. C'est d'ailleurs pourquoi nous avons choisi de les publier, non dans l'ordre chronologique de leur parution, mais dans l'ordre théorique de la problématique qu'ils postulent.

Mais il est sans doute nécessaire, pour permettre au lecteur de mesurer l'enjeu de ces textes, d'entreprendre une rapide clarification de leur projet, de l'unité de pensée qu'il implique et des règles qui en résultent.

Ecrits selon des préoccupations diverses, ces textes dessinent un double mouvement théorique. Mouvement épistémologique d'abord, dont le but est d'inaugurer une matrice conceptuelle apte à saisir le réel et sa structuration symbolique. Mouvement politique ensuite, dont la visée tient à rendre compte de la complexité du champ pratique, de ses mutations et transformations.

Quant à l'unité de pensée impliquée par ce projet, elle peut généralement se rapporter à trois règles principales : d'une part Goldman soutient que la pensée participe, ou plus exactement, est du réel (cf. *Idéologie et Marxisme*) ; d'autre part, que l'analyse théorique doit, pour s'articuler sur l'essence du réel, rompre avec le fétichisme dominant les rapports sociaux ; enfin que le contenu de vérité de l'analyse doit être rapporté à la relation qu'elle aura su établir avec la Totalité.

Pour illustrer l'importance majeure que Goldman accorde à ces thèses fondatrices, prenons un exemple. Soit l'utilité méthodologique de la catégorie de la totalité. À cet égard, deux textes réunis dans ce volume sont tout simplement lumineux — *Etre et Dialectique*, et *Épistémologie de la Sociologie*.

Parmi tous les problèmes posés dans la catégorie de la Totalité, celui des rapports du Concept et du Réel est [10] singulièrement complexe. Le concept, dit à peu près Goldman, doit être *pur*, abstrait, mais aussi réel, concret. Abstraction théorique et réalité concrète sont dans un

rapport tensionnel, contradictoire, mais aussi complémentaire et identique. Rapport dialectique, donc. Dès lors, l'analyse épistémologique doit être une mise en synthèse de ce rapport. Deux difficultés apparaissent d'emblée : d'une part, la réalité est en continuelle transformation (procès de structuration-déstructuration); d'autre part, l'abstraction théorique risque de ne pas adhérer à cette dynamique, et se formaliser, se réifier en système abstrait.

Pour éviter ces écueils, il est indispensable de construire des concepts capables de saisir non pas seulement les modèles théoriques (*l'invariant* structuraliste, « *l'idéal type* » wébérien), mais bien la *tendance* concrète de la réalité historique et ainsi d'ouvrir à l'intelligibilité de la réalité théorique de la tendance historique. Et rapporter cette tendance à la Totalité historico-sociale, c'est rendre également intelligibles ses propres conditions de production; la comprendre, c'est l'identifier dans sa structure immanente; l'expliquer, c'est la disposer dans la perspective historico-sociale qui l'a rendue inévitable.

Remplir un tel contrat méthodologique, c'est postuler les règles d'une véritable *épistémologie dialectique* — à quoi ces textes contribuent grandement.

Mais l'intérêt de ces réflexions, étalées sur dix années de pratique théorique, ne s'épuise pas à ce point. On y retrouve également l'une des caractéristiques essentielles de la pensée de Goldmann, du moins par rapport à certains de ses contemporains, et surtout à l'encontre des modes dominantes. Tous ces problèmes, toutes ces difficultés, toutes ces idées sont en effet exposés dans un langage clair, précis et dénué d'artifices littéraires. Preuve, sans doute, de la grande maîtrise du sujet. Mais aussi souci du lecteur. Goldmann s'adresse à l'étudiant, au chercheur, à celui qui veut comprendre et connaître; il ne lui dit pas : « Voici la vérité, la recherche est terminée » ; mais plus modestement, plus rigoureusement : « tel est le problème, et les difficultés, et le chemin — qui me paraît le moins contestable — pour l'explicitier et le résoudre ». À lire ces textes, à les recevoir non comme des vérités achevées, mais plutôt comme des appels [11] pressants au développement d'une épistémologie dialectique, nous pouvons bien

parier, alors, que le chemin qu'ils tracent n'est pas de ceux qui ne mènent nulle part.

Sami Nair

[12]

[13]

Épistémologie et philosophie politique.
Pour une théorie de la liberté.

Chapitre I

ETRE ET DIALECTIQUE

On ne saurait penser l'Être de manière adéquate ni agir sur lui puisqu'il embrasse aussi le sujet de la pensée et de l'action. On ne saurait connaître l'Être de manière adéquate par intuition puisqu'il embrasse aussi le monde extérieur tel qu'il se donne dans la pensée théorique et dans l'action. La seule manière d'accéder à la liaison la plus valable entre, d'une part, la pensée et l'action et, d'autre part, l'Être, est constituée par l'attitude du pari conscient de son propre statut et de ses fondements ontologiques.

I

[Retour à la table des matières](#)

De manière *immédiate*, toute réflexion de la conscience sur elle-même et sur son statut constate d'abord la séparation du sujet et de l'objet, du moi et du monde.

Je pense un monde qui, objet de ma pensée, a un autre statut épistémologique que ma propre conscience. De même j'agis sur un monde qui, objet de mon action, a un statut pratique différent de moi-même, étant un des pôles d'une structure globale dont je suis le pôle complémentaire.

Et pourtant dès que la réflexion avance tant soit peu, elle s'aperçoit qu'il est difficile d'accepter telle quelle cette dualité. Déjà les discussions pré dialectiques entre le rationalisme et l'idéalisme, antérieures à toute réflexion sur le devenir, nous ont montré l'existence de deux positions opposées, complémentaires [14] et sur le plan non

dynamique, également fondées ; celle qui, réduisant l'objet au sujet faisait du monde extérieur une simple modification de la conscience, et celle qui, réduisant le sujet à l'objet, faisait de la conscience un simple objet intramondain analogue à tous ceux sur lesquels porte la réflexion.

En réalité, cependant, le problème est autrement complexe, car, pour une pensée dialectique, la dualité sujet-objet s'avère à la fois *réelle et relative*, étant la principale manifestation d'une unité fondamentale que nous appellerons volontiers, pour employer deux termes par lesquels on l'a souvent désignée dans la philosophie contemporaine : l'Être (Heidegger) ou la Totalité (Lukács).

La pensée dialectique ne saurait en effet séparer de manière radicale le sujet et l'objet puisque aussi bien toute réflexion sur le monde extérieur découvre celui-ci comme étant de nature telle qu'il a un jour au cours de son évolution rendu possibles et peut-être nécessaires l'apparition de la vie et par la suite celle de la conscience qui le pense actuellement.

L'objet recèle ainsi virtuellement dès le début et rend possible ce qui deviendra, à un certain moment de la genèse, le sujet de la pensée et de l'action. Et inversement, le sujet ne se contente pas de comprendre la nature et la société, de prendre connaissance de leur structure. Sa connaissance s'avère toujours étroitement liée à l'action, au travail qui les transforme de sorte que l'objet en tant qu'objet, et sans nullement être réduit à un simple fait de conscience, est néanmoins en grande partie le produit du sujet dont il exprime la structure et les aspirations.

Sans donc tomber dans l'unilatéralité de l'idéalisme qui réduit l'objet au sujet ou du matérialisme mécanique qui réduit le sujet au statut de l'objet, nous devons constater que la dualité sujet-objet ne saurait être conçue de manière valable que sur l'arrière-plan d'une relation plus complexe, qui reconnaît au sujet, en tant que sujet, une nature objective, et à l'objet, en tant qu'objet (partiellement produit par la pensée et le travail des hommes), une nature subjective.

Cela signifie que le sujet et l'objet ne sauraient être pensés de manière valable que dans la mesure où on arrive à les intégrer à une structure d'ensemble, l'Être ou la Totalité, caractérisée [15] cependant — et c'est en cela que consiste la difficulté de formuler toute pensée dialectique — *par le fait qu'elle ne saurait être ni objet de pensée adéquate ni objet de l'action*. Et cela pour la simple raison que toute

pensée et toute action se situent elles-mêmes à l'intérieur de *l'Être*, et ne sauraient en sortir pour le traiter en objet.

C'est pourquoi, sans tomber dans l'irrationalisme et tout en étant convaincu que la raison humaine parviendra à élucider de plus en plus la nature du monde cosmique et humain, il nous semble que cette élucidation ne saurait jamais devenir intégrale et qu'il restera toujours dans la pensée et dans l'action des hommes un élément d'incertitude lié à leur statut ontologique.

À côté de ses fonctions explicatives et morales depuis longtemps mises en lumière par les sociologues, l'idée de divinité était peut-être aussi l'expression de cet idéal irréalisable d'une connaissance objective de l'Être, idéal contradictoire dont l'homme ne saurait se passer et qu'il ne saurait cependant jamais atteindre effectivement.

2

En ce sens nous serions volontiers d'accord avec des penseurs comme Lukács et Heidegger sur l'affirmation que toute pensée à l'indicatif ou à l'impératif, théorique ou normative, ne saurait saisir ni l'Être dans son ensemble, ni sa nature dans telle ou telle manifestation partielle.

Il importe en effet de partir de la distinction fondamentale entre ce que Heidegger appelle l'Être et l'Étant et Lukács la Totalité (qui englobe le sujet et l'objet) et toute connaissance objective ou affirmation de valeur à prétention d'objectivité.

Cette distinction s'étend d'ailleurs plus loin que ce que nous venons d'en dire explicitement, car non seulement l'Être ou la Totalité se situe sur le plan de l'unité du sujet et de l'objet, alors que la théorie et la norme se situent sur le plan de leur séparation, mais encore cette séparation de la structure unitaire de l'être entraîne, à l'intérieur même du sujet et de l'objet, des séparations relatives et secondaires — inévitables sans doute [16] pour agir et pour vivre — mais ayant une validité plus pragmatique qu'ontologique. La plus importante d'entre elles est précisément celle, à la fois dérivée et indispensable, entre la pensée et l'action, entre le théorique et le normatif.

Il apparaît très probable qu'à l'origine pour tous les sujets préhumains et aussi pour le très jeune enfant cette distinction était inexistante. Le monde extérieur est pour eux à la fois et *inséparablement* objet de connaissance et d'action. Encore faut-il ajouter que ces termes constituent un anachronisme dans la mesure où ils introduisent dans l'univers animal ou enfantin les concepts de l'homme adulte qui affirme l'unité originare d'entités pour lui définitivement et irrémédiablement séparées.

L'apparition de la dualité du théorique et du pratique a d'ailleurs eu des conséquences hautement salutaires pour les hommes puisqu'elle a rendu possibles la division du travail, la coopération et avec elles la vie sociale (et a probablement été à son tour développée et renforcée par celle-ci).

La moindre coopération qui dépasse les réactions instinctives suppose en effet la séparation (naturellement relative et non pas radicale) entre le théorique et le pratique. Déjà pour que deux hommes soulèvent tout simplement une pierre, il faut que l'un des partenaires puisse désigner à l'autre, *sur le mode théorique*, une multitude d'objets : la pierre, ses propres actions, les actions que doit faire l'autre, les conditions de leur coordination, etc. À ce prix l'action sur la nature devient sans doute incomparablement plus puissante et plus efficace que ne l'était celle de l'individu isolé, elle masque cependant à la conscience immédiate les relations entre la pensée et l'action, et par cela même le statut du sujet à l'intérieur de la totalité, lui présentant comme éléments distincts et complémentaires ce qui, à travers un nombre plus ou moins grand de médiations, constitue en réalité une unité fondamentale.

Ainsi se répète pour le problème des relations entre la pensée et l'action la même différence entre, d'une part, les plans épistémologique et pratique et, d'autre part, le plan ontologique que nous avons décelé, au commencement de cette étude, pour la dualité sujet-objet.

3

Un problème se pose cependant sur lequel nous voudrions insister quelque peu. Celui des relations entre ces deux plans et la différence qui, sur ce point, sépare les positions philosophiques de Lukács de celles de Heidegger.

Pour ce dernier, l'ontologique et l'ontique sont deux domaines différents et, dans la marche concrète de ses analyses, entièrement séparés. L'ontique est du ressort de la science et de la morale³ et Heidegger semble reconnaître entièrement la validité des procédés scientifiques et même scientifiques pour sa compréhension.

La science a son domaine à l'intérieur duquel elle est à la fois justifiée et suffisante. La philosophie qui vise l'« Etre » et ne saurait l'atteindre à travers une pensée purement théorique, se situe ailleurs, sur un plan différent qui ne semble avoir rien de commun avec le premier. Tout au plus pourrait-on se demander si pour Heidegger ces êtres exceptionnels et particuliers, que sont les philosophes, les poètes et les fondateurs d'État peuvent faire eux-mêmes l'objet d'études scientifiques valables (psychologiques et sociologiques)⁴.

Lukács et les penseurs marxistes en général refusent au contraire toute distinction entre la science et la philosophie⁵.

³ À la limite aussi de la métaphysique. Encore a-t-on l'impression que Heidegger ne reconnaît pas la validité de la métaphysique et que celle-ci est pour lui quelque chose d'hybride, un essai de pensée philosophique qui aurait visé l'ontologique tout en restant à cause de ses procédés purement théoriques sur un plan ne permettant de saisir que l'ontique.

⁴ Heidegger ne pose à notre connaissance jamais explicitement le problème, mais il nous semble que toute sa philosophie indique une réponse négative. Ce n'est pas un psychologue ou un sociologue mais seulement un philosophe qui pourrait comprendre de manière valable — et répéter en les assumant — les présocratiques, Hölderlin ou l'homme politique créateur de l'État.

⁵ Encore faut-il, pour être précis, distinguer dans la pensée marxiste deux courants, dont l'un identifie la philosophie avec la science en général, l'autre seulement avec les sciences génétiques, et notamment les sciences humaines.

[18]

Il n'y a pour eux qu'un seul type de connaissance valable, l'essai d'atteindre le maximum d'adéquation de la pensée à la réalité. Il va de soi cependant que si cette réalité est dans sa totalité, unité du sujet et de l'objet, elle ne saurait être valablement saisie en dehors de toute philosophie sur les plans — théorique ou normatif — de leur séparation radicale. C'est pourquoi le problème de l'Être, le problème philosophique, se pose pour le penseur marxiste à l'intérieur et d'ailleurs uniquement à l'intérieur de la recherche positive.

Et comme la pensée humaine a, de par sa nature, un caractère théorique et qu'elle ne saurait par cela même saisir la totalité, le problème d'une compréhension positive de la réalité devient celui d'une correction *progressive* des données de l'expérience et de la réflexion dans le sens de leur insertion dans l'Être, de manière à diminuer les distorsions, ontologiquement inévitables.

Corrections effectuées par une réflexion qui reste cependant consciente du fait qu'elle ne saurait jamais atteindre l'adéquation à la réalité et qui, sans tomber dans le relativisme (puisqu'elle admet l'existence d'un progrès réel de la connaissance), ne saurait par cela même jamais espérer ni une science absolument certaine, ni une action exempte de risques.

4.

L'inadéquation de la pensée théorique et de la réalité est un vieux thème de la pensée philosophique depuis les paradoxes de Zénon d'Elée jusqu'à Pascal qui ne pouvait définir l'homme que par le fait qu'il « passe infiniment l'homme », ce qui est à la fois un paradoxe, et du point de vue logique, une contradiction.

C'est la célèbre discussion sur la « dialectique de la nature » définition inexacte pensons-nous car il faudrait mieux la désigner comme une discussion sur le caractère dialectique des sciences physico-chimiques.

Lukács lui-même a commencé par nier ce caractère pour l'affirmer par la suite.

Et pourtant si nous renonçons au mot « infiniment » (qui implique la transcendance), cette définition nous paraît la seule à pouvoir rendre compte du simple fait empirique de progrès, lequel suppose un devenir orienté dans un sens positif (et cela même si on le réduit au domaine où il est incontestable, celui de la maîtrise croissante de la nature).

D'ailleurs ce concept de progrès pose à son tour des problèmes et présente des antinomies analogues. Car même en [19] faisant abstraction du fait capital que tout progrès, dans le sens d'une maîtrise croissante de la nature, est lié à un ensemble de transformations sociales et de modifications de la conscience qui présentent un aspect moins univoque, car il serait difficile de dire que la société national-socialiste était sans plus un progrès par rapport à la cité grecque ou que les meilleures productions littéraires contemporaines se situent à un niveau plus élevé par rapport aux poèmes d'Homère ou au théâtre de Shakespeare, il se trouve que, même sur le plan technique proprement dit, le concept de progrès présente des caractères complexes et ambivalents.

Mentionnons le fait, par exemple, que pendant une longue période (aujourd'hui, probablement révolue, bien que cela ne soit pas absolument certain), dans l'histoire du capitalisme, un certain rythme de progrès technique aboutissait périodiquement à des crises de surproduction qui, parfois, arrêtaient pendant un laps de temps plus ou moins long le développement des forces productives⁶. De même la découverte de la fission de l'atome a créé les risques d'une immense destruction des moyens de production et d'une énorme régression technique.

Enfin c'est un phénomène courant de la vie économique que celui du retard d'un groupe social dans tel ou tel secteur de la technique dû précisément au fait qu'il avait jadis été dans ce même domaine à la pointe du progrès, et qu'il doit amortir sur le plan économique les anciens moyens de production.

À la fin du XIX^e siècle, la supériorité de l'industrie allemande était due en premier lieu au développement tardif du capitalisme allemand qui lui permit de s'équiper avec des machines modernes au moment où

⁶ Il est vrai que très souvent aussi la concurrence accrue pendant la crise était un facteur actif de progrès technique.

les autres grands pays capitalistes (l'Angleterre et la France notamment) avaient encore un immense appareil technique à amortir ; sur un plan plus modeste, la supériorité du réseau routier français des années 30-35 nous paraît être une des principales raisons du faible développement des autostrades dans la France d'aujourd'hui.

On voit à quel point, lorsqu'il s'agit de sciences humaines, [20] tout concept devient complexe, ambivalent, et chargé de risques de distorsion, lorsqu'on l'applique de manière abstraite à la compréhension de la réalité. De plus — Marx l'a mis clairement en lumière — ce n'est pas seulement l'application immédiate des concepts généraux qui est abstraite, les données empiriques immédiates le sont tout autant.

Un Noir est un Noir, c'est dans certaines conditions sociales seulement qu'il devient esclave, chef de tribu, ou, faudrait-il ajouter aujourd'hui, ministre d'un État indépendant. Une machine est une machine, c'est dans certaines conditions sociales seulement qu'elle devient capital et par cela moyen d'exploitation de l'homme ou au contraire propriété collective de la communauté et par cela même moyen de libération.

On voit comment et à quel point la conscience théorique depuis ses formes les plus élémentaires jusqu'à ses niveaux les plus élevés implique une distorsion simplificatrice de la réalité, distorsion qu'elle peut cependant corriger progressivement par l'insertion, dans la mesure de ses possibilités, des faits étudiés dans des totalités relatives de plus en plus vastes ; à condition toutefois de ne pas oublier que ces totalités relatives sont en perpétuel devenir, que ce devenir est en premier lieu le résultat de l'action des hommes, et que cette action se trouve à son tour en liaison étroite avec leur pensée théorique.

C'est pourquoi, quel que soit le biais par lequel l'homme aborde son statut, sa relation avec le monde, il se trouve, puisqu'il le fait nécessairement sur le plan de la conscience, engagé dans un cercle qu'il peut sans doute élargir, mais dont il ne saurait en aucune manière s'échapper entièrement.

Mentionnons encore pour illustrer cette situation trois exemples particulièrement importants :

a) Le problème de la classification des sciences et de sa relation avec la structure ontologique de la réalité : tout le monde connaît les classifications linéaires des sciences qui voient, dans la mathématique et dans la logique, les sciences les plus générales sur lesquelles se fondent progressivement des sciences de plus en plus particulières, physiques, biologiques et enfin humaines, psychologie et sociologie.

Seulement il se trouve que c'est précisément la réalité [21] psychologique et sociologique qui fonde la validité des mathématiques et de la logique, lesquelles n'existent qu'en tant que faits psychiques dont l'explication causale et génétique relève précisément du domaine des sciences humaines que la classification linéaire situait à leur pôle opposé⁷.

b) Des difficultés analogues se présentent lorsqu'on aborde le problème si souvent discuté de la relation causale entre les circonstances sociales et le comportement des hommes. Il est à la fois vrai, en effet, que le comportement des individus qui constituent un groupe est en très grande mesure déterminé par l'ensemble des circonstances économiques et sociales auxquelles il se rattache et que l'ensemble de ces circonstances n'est rien d'autre que le résultat du comportement des individus qui constituent le groupe.

c) Enfin pour terminer cette étude nous nous arrêterons au problème ontologique le plus important : celui de la relation entre les faits (constatés théoriquement, les « étants ») et les valeurs. Encore faut-il ajouter, nous l'avons déjà dit, que cette manière de présenter le problème est anachronique puisqu'elle implique dans ses termes la séparation des faits et des valeurs.

Pour la pensée rationaliste, celle-ci constitue en effet un axiome évident. Poincaré l'a formulé un jour d'une manière classique en disant que « de deux prémisses à l'indicatif, on ne saurait jamais tirer une conclusion à l'impératif ».

En regardant de plus près nous constatons cependant que tout fait connu et pensé est implicitement structuré par un ensemble de valeurs dont la nature est essentiellement sociale et qui constituent la

⁷ Voir à ce sujet Jean Piaget. *Epistémologie génétique*, 3 vol., P.U.F.

conscience de l'individu, alors que, par ailleurs, toutes les valeurs, même lorsqu'elles se présentent à cette conscience avec la prétention de validité universelle la plus absolue, restent étroitement liées à une certaine structure sociale et économique qui a sa place historique parfaitement déterminée (bien que difficilement connaissable), à l'intérieur de l'histoire de l'humanité, toujours ouverte et en cours de se faire (qu'y a-t-il d'historiquement plus déterminé et localisé que l'éthique kantienne ?).

[22]

De sorte que toutes les valeurs sont essentiellement fondées dans les faits qui sont à leur tour intimement structurés par les valeurs.

C'est dire que nous nous trouvons une fois de plus devant une distinction à la fois indispensable et dérivée qu'on ne saurait dépasser qu'à condition d'insérer, dans la mesure du possible, l'objet de toute analyse concrète à l'intérieur de totalités relatives de plus en plus vastes, totalités relatives par rapport auxquelles le penseur ne doit jamais oublier qu'il se trouve lui-même à l'intérieur de cette totalité plus vaste, hiérarchiquement structurée sans doute, mais inconnaissable sur le plan théorique que nous avons appelée dans cette étude l'Etre ou la Totalité.

Il s'ensuit qu'en dépit de tous les efforts les plus pénétrants et les plus honnêtes pour augmenter au maximum l'adéquation de la connaissance à son objet et l'efficacité de l'action, l'une et l'autre ne sauraient apporter à l'homme ni certitude absolue ni efficacité certaine. C'est pourquoi toute réflexion positive sur la relation entre l'homme et l'Etre, ou même encore plus simplement, entre l'homme et l'Histoire, aboutit nécessairement aux quelques concepts ontologiquement fondamentaux que sont : l'effort d'humaniser la réalité — l'exigence d'incarnation —, l'espoir de réussir dans cet effort, le risque d'échouer, et — synthèse des trois — l'attitude du pari qui se trouve au centre de toute pensée vraiment et rigoureusement dialectique.

[23]

Épistémologie et philosophie politique.
Pour une théorie de la liberté.

Chapitre II

ÉPISTÉMOLOGIE DE LA SOCIOLOGIE

Points de départ

[Retour à la table des matières](#)

Dès que l'on aborde en sciences humaines un problème quelconque à un niveau suffisamment général, on se trouve à l'intérieur d'un cercle qui est l'expression du fait que le chercheur fait lui-même partie de la société qu'il se propose d'étudier et qui joue un rôle prépondérant dans l'élaboration de ses catégories intellectuelles. (Jean Piaget a montré l'existence de ce cercle sur de multiples plans et notamment dans la classification des sciences et leur dépendance mutuelle.)

C'est ce même cercle que nous rencontrons en abordant l'étude de la connaissance sociologique et celle de la sociologie de la connaissance, car si la sociologie est une science qui se fonde, comme toutes les autres disciplines scientifiques, sur un ensemble de catégories qui forment une structure intellectuelle, ces catégories et cette structure sont elles-mêmes des faits sociaux dont l'étude relève de la sociologie de même qu'inversement, les catégories mentales qui sont des faits sociaux, fondent à leur tour la pensée sociologique.

S'il n'y a cependant là ni cercle vicieux ni obstacle insurmontable, il ne s'agit pas moins d'une situation particulière aux sciences humaines à laquelle nul chercheur ne saurait échapper et qui implique certaines conséquences épistémologiques et méthodologiques concernant

notamment la relation entre la pensée et l'action dans la vie sociale et historique et, par voie de conséquence, la structure même de l'objectivité en sociologie.

[24]

De plus, lorsque nous abordons l'étude de la société en général et des faits de conscience individuels et collectifs en particulier, il ne faut jamais perdre de vue les points suivants :

1. Si le concept de « conscience collective » est une notion opératoire qui désigne un ensemble de consciences individuelles et leurs relations mutuelles, il ne correspond à aucune réalité qui pourrait se situer en dehors de ces consciences. « Il faut avant tout éviter de fixer la “ société ” comme abstraction par rapport aux individus. L'individu est d'essence sociale. Son extériorisation — même si elle n'apparaît pas dans la forme immédiate d'une extériorisation commune, accomplie avec d'autres hommes — est donc une extériorisation et une confirmation de la vie sociale. La vie de l'homme individuel et la vie de l'espèce ne sont pas différentes. » (Marx, *Manuscrit économique-philosophique*, 1844.) « Il est nécessaire à la sociologie d'envisager la société comme un tout, encore que ce tout, bien distinct de la somme des individus, ne soit que l'ensemble des rapports ou des interactions entre ces individus. » (Piaget, *Psychologie de l'intelligence*, p. 186.)

2. La vie sociale et historique est un ensemble structuré de comportements d'individus agissant de manière consciente — que cette conscience soit vraie ou fausse, adéquate ou non adéquate — dans certaines conditions de milieu naturel et social.

3. La structuration résulte du fait que les individus — et les groupes sociaux qu'ils constituent (groupes formés d'individus se trouvant en relation mutuelle et, par certains côtés plus ou moins importants, en situation analogue) — cherchent à donner des réponses unitaires et cohérentes à l'ensemble des problèmes que posent leurs relations avec le milieu ambiant ou, autrement dit, tendent à établir par leur praxis un équilibre entre eux et ce milieu.

Conséquence de cette thèse :

a) Tout fait de conscience est étroitement lié de manière immédiate ou plus ou moins médiatisée à la praxis, de même que toute praxis est liée médiatement ou immédiatement, explicitement ou implicitement, à une certaine structure de conscience.

[25]

b) De même que le psychologue doit concevoir la vie psychique de l'individu comme un effort complexe vers un équilibre unitaire et difficile à établir entre le sujet et son milieu, le sociologue doit étudier tout groupe social comme un effort pour trouver une réponse unitaire et cohérente aux problèmes communs à tous les membres du groupe par rapport à leur milieu social et naturel.

Il va de soi que, pour chacun des individus, ces problèmes ne sont qu'un secteur plus ou moins important de sa conscience dont la totalité est reliée à tous les autres groupes auxquels il appartient ; chaque individu est ainsi un mélange et un effort de structuration différent par rapport aux autres membres du groupe.

Il n'en reste pas moins vrai que le sociologue peut faire abstraction de ces différences pour dégager la réalité d'un processus commun, d'une tendance plus ou moins contrecarrée dans chaque conscience individuelle mais néanmoins commune à tous les membres du groupe vers la solution cohérente d'un ensemble de problèmes.

c) À l'intérieur de ces constatations, valables pour tous les groupes sociaux, certains groupes présentent un caractère privilégié tant par leur vie consciente que par leur praxis sociale et historique. Ce sont ceux dont la praxis est orientée vers une structuration globale de la société, c'est-à-dire vers un certain équilibre d'ensemble entre les groupes constitutifs de la société totale et entre celle-ci et le monde physique.

L'aspect conscient de la vie de ces groupes nous paraît être le facteur essentiel dans la genèse de la vie culturelle et leur praxis, un élément décisif de la vie historique.

Il nous paraît aussi établi qu'au moins en ce qui concerne une très longue période de l'histoire moderne, ce sont les classes sociales qui ont constitué ces groupes privilégiés.

4. L'existence de tout groupe social constitue un processus d'équilibration entre un sujet collectif et un milieu social et naturel. Ainsi le groupe est-il à la fois une structure, une totalité relative et un élément d'une autre totalité relative plus vaste qui l'englobe, de même que ses éléments constitutifs sont des totalités relatives, des structures plus réduites.

[26]

Subjectivité et objectivité — constatations et valorisations

Partant du fait déjà mentionné que tout sociologue appartenant à un groupe social qui, à un niveau plus ou moins lointain d'emboîtement, sera lui-même un des éléments constitutifs d'une structure dont l'objet étudié sera un autre élément, les penseurs dialectiques traditionnels, notamment Hegel et Lukács, parlaient d'identité du sujet et de l'objet dans l'action et la pensée historique. Dans cette perspective, l'étude de la société serait une connaissance positive dans laquelle un sujet collectif se connaîtrait lui-même à travers une pensée individuelle : elle serait donc du type de la conscience.

Cette thèse qui nous semble pour des raisons que nous indiquons plus bas, trop extrême, s'oppose à la position inverse qui nous paraît entièrement erronée de la possibilité d'atteindre en sciences sociales un degré d'objectivité analogue à celui qui est accessible dans les sciences physico-chimiques.

Toute réalité sociale est en effet constituée à la fois de faits matériels et de faits intellectuels et affectifs qui structurent à leur tour la conscience du chercheur et qui impliquent naturellement des valorisations. C'est pourquoi une étude rigoureusement objective de la société nous paraît impossible. Il reste que la formule « identité du sujet et de l'objet » est par trop générale, étant donné que les jugements de valeur qui constituent une partie de l'objet étudié, peuvent avoir une relation plus ou moins proche ou lointaine, plus ou moins immédiate ou médiatisée avec les valeurs qui structurent la conscience du chercheur. De sorte que si, pour un sociologue français contemporain par exemple,

l'objectivité totale est probablement hors d'atteinte, le degré maximum d'objectivité qu'il peut atteindre n'est pas le même selon qu'il se propose d'étudier les Esquimaux, la pensée de Marsile Ficin et la Florence des Médicis ou bien les transformations contemporaines de la classe ouvrière en France.

C'est pourquoi il faut dans chaque cas particulier dégager autant que possible le degré spécifique d'identité entre le sujet et l'objet et par cela même le degré d'objectivité accessible à [27] la recherche. De plus, cette relation entre les valeurs et la réalité sociale implique une conséquence complémentaire, car si les valeurs structurent la conscience du chercheur et y introduisent un élément de distorsion, la pensée de celui-ci constitue à son tour un élément de la réalité et, par le simple fait de son élaboration et de son expression, la modifie de manière souvent très faible mais aussi parfois, lorsque sa résonance est grande, de manière non négligeable.

Comment se pose alors le problème de l'objectivité à partir des relations entre la pensée et la praxis dans la connaissance en général et dans les sciences humaines en particulier ?

Depuis Marx jusqu'aux travaux contemporains de Jean Piaget, de nombreuses recherches épistémologiques et historiques ont établi la liaison étroite entre la structure catégoriale de toute pensée humaine et la praxis, relation valable tout aussi bien pour la pensée quotidienne et les sciences physico-chimiques que pour les sciences humaines. Dans le cas des sciences physico-chimiques, cependant, nous pouvons aujourd'hui parler de pensée objective, dans la mesure où le but de cette pensée, la maîtrise de la nature par l'homme et la structuration catégoriale qui en résulte est la même pour tous les groupes sociaux actuellement existants. C'est pourquoi on fait une physique de même type à Moscou et à Washington, à Paris et à Varsovie, les différences, en dernière instance secondaires, dépendant de l'éducation scientifique et professionnelle des chercheurs, de leur talent et de leur intelligence et aussi, dans une certaine mesure, du réseau social de relations universitaires, de leurs traditions, etc., mais non pas de la structure fondamentale des sociétés globales et des catégories qu'elle engendre.

Dans ces conditions, tout physicien qui envisage des problèmes de méthode peut, sans danger de distorsion grave, se placer exclusivement sur le plan de la recherche théorique sans se soucier des problèmes de

sa liaison avec la praxis, cette liaison étant implicitement admise sur le même mode, ou sur un mode approché, par tous ceux qui participent à la discussion.

La situation est en revanche rigoureusement différente dès qu'il s'agit des sciences humaines. Car si l'accroissement de la maîtrise de l'homme sur la nature est aujourd'hui une valeur [28] unanimement acceptée par presque tous les groupes sociaux existants et en tout cas, par tous les groupes sociaux constitutifs des sociétés techniquement avancées, lorsqu'il s'agit d'analyser la vie sociale, les valeurs qui déterminent la structuration catégoriale des consciences ont encore presque toujours un caractère particulier et par cela même déformant. C'est dire qu'en faire abstraction c'est ou bien introduire la confusion dans les discussions méthodologiques, ou bien, si celles-ci ont lieu entre chercheurs qui adoptent tous les mêmes positions, faire implicitement de l'idéologie et non de la science positive.

C'est pourquoi une des tâches les plus importantes pour tout chercheur sérieux nous semble résider dans l'effort pour connaître et faire connaître aux autres ses valorisations en les indiquant explicitement, effort qui l'aidera à atteindre le maximum d'objectivité subjectivement accessible au moment où il écrit, et surtout qui facilitera à d'autres chercheurs travaillant dans une perspective plus avancée et permettant une meilleure compréhension de la réalité, l'utilisation et le dépassement de ses propres travaux.

En bref, étant donné, d'une part, l'intervention explicite ou implicite, mais en tout cas inévitable de valorisations particulières dans toute recherche historico-sociologique, et, d'autre part, le caractère d'intervention immédiate et non seulement technique que présentent le développement et l'élaboration des idées dans la vie sociale, il importe de savoir que toute étude sociologique, même la plus honnête, la plus scrupuleuse et la plus critique, garde toujours le caractère d'un pari explicite ou implicite, à la fois théorique et pratique : théorique sur le maximum d'adéquation possible à l'objet étudié, et pratique sur la possibilité de transformer la société (ou bien d'empêcher toute transformation).

Structures et visions du monde

La plupart des travaux concrets concernant la société ou la vie psychique depuis Marx et de Freud à Piaget sont d'inspiration structuraliste génétique, c'est-à-dire sont partis des hypothèses [29] mentionnées plus haut, à savoir d'abord que toute vie psychique est étroitement liée à la praxis ; qu'elle se présente ensuite sur le plan individuel comme sur le plan collectif sous la forme de réalités dynamiques orientées vers un équilibre cohérent entre le sujet et le milieu ambiant, c'est-à-dire de processus de structuration ; enfin, qu'à l'intérieur de ces processus globaux la vie psychique, et à l'intérieur de celle-ci la pensée, constituent elles aussi à leur tour des totalités relatives, des processus de structuration dirigés vers des états d'équilibre significatifs et cohérents.

Dans le cas privilégié des groupes orientés vers une organisation globale de la société, nous avons appelé ces structurations psychiques, visions du monde.

En nous limitant, comme nous le faisons dans cette étude, aux processus de structuration des visions du monde et à leur expression conceptuelle — pensée théorique et échelles de valeurs — (il y a aussi les expressions imaginaires, la littérature et l'art), il nous semble évident que celles-ci ne sont pas des sommes d'éléments indépendants, d'atomes isolés accolés les uns aux autres, mais des ensembles dont les parties constitutives sont interdépendantes et liées entre elles par des règles spécifiques et des possibilités limitées de transformations.

Or, les visions du monde ne sauraient être des faits purement individuels car, quels que soient le génie et l'imagination créatrice d'un individu, il est évident que les limites de sa vie et de son expérience ne sauraient lui permettre, sinon de manière si exceptionnelle qu'elle équivaut à une exclusion pratique, d'élaborer même partiellement un pareil ensemble de catégories. Cette élaboration constitue un processus lent et complexe qui s'échelonne le plus souvent sur plusieurs générations et suppose la praxis conjointe d'un nombre considérable d'individus qui constituent un groupe social, et pratiquement lorsqu'il s'agit de l'élaboration d'une vision du monde, un groupe social privilégié.

(Il va de soi, cependant, que la vision du monde élaborée par le groupe et qui constitue « sa conscience collective » [et cette formule

générale doit être remplacée dans chaque cas particulier par « conscience de tel ou tel groupe »] n'a d'existence que dans les consciences individuelles de ses membres et que, dans [30] chacune d'entre elles, elle se présente sous forme de variation plus ou moins forte d'une même structure qui apparaît à l'appréhension globale du groupe comme processus de structuration de l'ensemble.)

Il en résulte qu'une sociologie de la connaissance doit étudier avant tout les processus socio-historiques de structuration des grands systèmes au niveau le plus général des systèmes de logique formelle et au niveau des totalités plus spécifiques et particulières que sont les visions du monde. Il en résulte aussi qu'elle ne saurait le faire qu'en reliant étroitement ces processus de genèse intellectuelle à la praxis sociale universelle des hommes comme tels (pour la logique formelle) et à la praxis sociale particulière de certains groupes privilégiés, et notamment, des classes sociales (pour les visions du monde).

Autorégulation et progrès — accommodation et assimilation

Enfin, il ne faut jamais oublier que lorsqu'il s'agit de faits sociaux en général, et de ces tendances à la structuration intellectuelle que constituent à l'intérieur des tendances d'équilibration globale les genèses des visions du monde en particulier, nous nous trouvons devant des processus de durée moyenne régis par un dynamisme assez complexe que Karl Marx et Jean Piaget ont mis en lumière de manière indépendante l'un et l'autre, dans les domaines respectifs de l'histoire et de la psychologie.

Au cours de toute élaboration collective d'une vision du monde qui fait partie d'une tendance à la réalisation d'un équilibre entre un sujet collectif — un groupe — et son milieu social et naturel, un processus opposé et complémentaire se manifestera en effet tôt ou tard, créant une tension que Marx appelait conflit entre les rapports de production et le développement des forces productrices, et Piaget, sur le plan psychologique, antagonisme entre l'assimilation aux structures mentales existantes et l'accommodation aux structures du monde extérieur.

[31]

Tout processus de structuration implique en effet la tendance à incorporer à l'équilibre qu'il tend à créer un domaine de plus en plus vaste du monde ambiant, social et physique. Mais cette tendance peut se heurter à trois sortes d'obstacles, dont deux d'origine exogène, et un d'origine endogène :

1. Le fait que certains secteurs du monde extérieur ne se prêtent pas à l'intégration dans la structure en voie d'élaboration.

2. Le fait que certaines structures du monde extérieur se transforment de sorte que, bien qu'elles aient pu auparavant être intégrées, cette intégration devient de plus en plus difficile et finit par devenir impossible.

3. Le fait que l'action même des membres du groupe qui engendre le processus d'équilibration, transforme en même temps le monde ambiant, social et physique et crée ainsi des situations qui font obstacle à la continuation du processus de structuration qui les a engendrées.

Pour ces trois ordres de raisons, tout processus d'équilibration cesse, tôt ou tard, de constituer la réponse optimale au besoin de trouver un équilibre significatif entre le sujet collectif et son monde ambiant. Apparaîtront alors, à l'intérieur même du processus initial, des phénomènes de ce que Piaget appelle accommodation à la réalité, c'est-à-dire des processus de structuration orientés vers un nouvel équilibre différent de l'ancien et mieux adapté à la praxis actuelle du groupe.

Cela signifie que le sociologue et, particulièrement le sociologue de la connaissance et de la vie de l'esprit, se trouve presque toujours en face de processus extrêmement complexes ou, pour être plus exact, en face de la déviation d'anciens processus de structuration et d'équilibration et de la naissance progressive de processus de structuration d'un équilibre nouveau.

Du point de vue de la recherche concrète, cette situation pose entre autres le problème de savoir jusqu'à quand les meilleures concrétisations et descriptions des faits empiriques peuvent se faire dans les termes de l'ancien processus de structuration dévié par ce que

Piaget appelle accommodation et que nous appellerons élaboration d'une structuration nouvelle, ou bien, en [32] termes du nouveau processus de structuration, chargé encore des survivances de l'ancien processus qu'il a remplacé.

C'est le problème qu'en langage philosophique Hegel et Marx ont désigné comme passage de la quantité à la qualité.

Découpage de l'objet

Dans sa recherche pratique, le sociologue se trouve d'emblée devant le problème le plus difficile : celui du découpage synchronique et diachronique de l'objet de son étude.

Car si, comme nous l'avons déjà dit, toute réalité humaine est constituée par des processus d'équilibration qui transforment le monde ambiant et se dépassent eux-mêmes par un processus d'autorégulation en processus d'équilibration nouvelle (pour dire la même chose en termes moins abstraits, l'histoire est faite par l'effort des groupes humains pour trouver un ensemble cohérent et significatif de réponses aux problèmes que leur posent leurs relations avec le monde ambiant, réponses qui se trouvent cependant chaque fois, à plus ou moins longue échéance, dépassées par les transformations de ce monde ambiant qu'apporte la praxis même du groupe et par l'extension du rayon d'action de cette praxis, ce qui engendre de nouveaux processus d'équilibration), le groupe d'individus et le secteur du monde ambiant qui constituent les éléments d'une telle orientation vers un équilibre significatif sont loin d'être donnés de manière immédiate au chercheur.

C'est la célèbre distinction dialectique entre le donné empirique abstrait et sa concrétisation par la médiation du concept, ou bien entre l'apparence et l'essence.

Les données de l'expérience immédiate se présentent le plus souvent au chercheur, arrachées à leur contexte global et, comme telles, séparées de leur signification, et cela veut dire de leur essence. Ce n'est que par leur insertion dans le double processus de déstructuration d'une ancienne structure significative et surtout de structuration d'un équilibre nouveau qu'on peut les concrétiser et juger par là même à la

fois de leur [33] signification objective et de leur importance relative dans l'ensemble.

La première démarche d'une analyse élaborée dans cette perspective devient alors celle de découper chaque fois l'objet de son étude, ^ c'est-à-dire de mettre en lumière une totalité qui permette d'atteindre la signification objective d'une part notable et prépondérante des faits empiriques qu'on se propose d'étudier et de leurs transformations, étant entendu que l'ensemble de ces faits empiriques constitue le point de départ de la recherche et que la possibilité d'en rendre compte reste le seul critère objectif pour juger de sa validité. On ne saurait d'ailleurs souligner suffisamment le fait que ce découpage initial est déterminant pour la suite du travail et que, très souvent, le facteur idéologique intervient précisément ici en influençant d'avance les résultats ultérieurs de la recherche.

À titre d'exemple : il était impossible de dégager la vision tragique des *Pensées* de Pascal tant qu'on cherchait, comme l'ont fait la plupart des pascalisants, une cohérence interne valable à la fois pour *Les Provinciales* et *les Pensées*. Il est impossible de comprendre les traits spécifiques du premier empire, du stalinisme ou de l'hitlérisme dans une étude qui part de l'idée qu'il existe un fait social à caractères constants et comme tel, susceptible de faire l'objet d'une étude sociologique et qui serait « la dictature ».

Sur ce point, il faut ajouter que si ce découpage doit être établi dans chaque cas particulier, il existe néanmoins pour y procéder quelques règles générales ; notamment celle que les objets d'étude doivent être des structures significatives telles que chacun de leurs éléments et ses transformations puissent être compris à partir de sa situation dans l'ensemble ; il faut donc éliminer tout aussi bien les concepts généraux du type « dictature », « hiérarchie », « scandale », etc. que les faits purement individuels, les premiers parce qu'ils procèdent d'une classification abstraite fondée sur quelques caractéristiques communes qui peuvent dans chaque cas particulier avoir des significations différentes, et même opposées, les derniers parce qu'ils restent insuffisamment précisés tant qu'ils n'ont pas été insérés dans une totalité dynamique plus vaste qui permet de les concrétiser, [34] totalité qui peut éventuellement être rapprochée de certaines autres structures apparentées. Il y a ainsi, entre la sociologie positiviste et abstraite de l'histoire événementielle, une place pour une science concrète des faits

sociaux qui ne saurait être qu'une sociologie historique ou une histoire sociologique.

Conscience réelle et conscience possible

L'objet de la recherche une fois découpé, le chercheur se trouve devant un autre problème particulièrement important. La réalité sociale est en effet beaucoup trop riche et beaucoup trop complexe pour qu'il soit possible d'analyser l'ensemble des données concrètes, même dans le cadre d'un objet découpé de manière plus ou moins valable. (« Plus ou moins » parce que l'on part toujours d'un découpage approximatif qu'on est amené à modifier au cours de la recherche en éliminant certains faits qui, au fur et à mesure où la structure étudiée se précise, se révèlent ne pas y appartenir et en ajoutant, au contraire, certains autres faits dont on n'avait pas soupçonné au départ l'appartenance à cette structure.) Le chercheur est donc obligé de partir de deux instruments conceptuels qui ne correspondent que rarement de manière suffisamment approchée à la réalité empirique : la structure équilibrée et cohérente vers laquelle tendait l'ancien processus de structuration maintenant en train d'être dépassé et celle vers laquelle tend le principal processus de structuration actuellement en cours.

En sociologie, de pareilles schématisations du type « société féodale », « société capitaliste », « totémisme », « protestantisme », « jansénisme », etc. se trouvent à la base de toutes les recherches importantes. (Il va bien entendu de soi qu'il y a de bonnes et de mauvaises schématisations qui déterminent la valeur des recherches concrètes qui s'en servent. Un certain nombre d'ethnologues mettent par exemple aujourd'hui en doute la validité du concept de « totémisme » ; à supposer qu'ils aient raison, une analyse valable devra le remplacer par un autre concept mieux fondé dans la réalité empirique, mais tout aussi schématique.)

[35]

Lorsqu'il s'agit d'étudier les catégories mentales et les faits de conscience en général, les schématisations les plus opératoires nous paraissent être celles qui correspondent au concept élaboré en premier lieu par Marx et Lukács de *Zugerechnetes Bewusstsein* (conscience

« calculée » ou « construite » par le chercheur), terme que nous avons traduit en français par conscience possible.

Si nous concevons en effet la vie sociale comme un ensemble de processus grâce auxquels les groupes humains essaient de réaliser un équilibre satisfaisant et cohérent avec leur ambiance sociale et naturelle, processus à l'intérieur desquels les faits de conscience constituent un élément à la fois essentiel et non autonome, il faut se rendre compte que tout aussi bien les processus d'ensemble que leur secteur conscient se heurtent à d'innombrables obstacles événementiels ou structurels plus ou moins durables constituant la réalité empirique de ce monde ambiant, obstacles qui ne restent pas purement extérieurs mais ont une action déformante sur la conscience du sujet.

Or, dans la relation qui en résulte, entre le sujet et le monde ambiant, les réactions du premier, tant au niveau des individus qu'au niveau de l'ensemble du groupe, ne se traduisent jamais par des réponses univoques mais par un champ plus ou moins large de réponses possibles, champ à l'intérieur duquel les différentes actualisations peuvent se succéder à des rythmes plus ou moins fréquents.

Selon le niveau auquel se situe la recherche, l'essentiel ne sera donc jamais de connaître la conscience effective du groupe à un moment donné, mais le champ à l'intérieur duquel ces connaissances et ces réponses peuvent varier sans qu'il y ait modification essentielle des structures et des processus existants. Or, si la recherche sociologique n'est pas encore en mesure de faire l'inventaire de ces réponses possibles, elle peut en revanche établir au moins deux modalités privilégiées, situées à l'intérieur de ce champ ; la conscience effective et la conscience maximale possible, c'est-à-dire le maximum de connaissance adéquate à la réalité que peuvent comporter les processus et les structures étudiés, maximum qui nous paraît être un instrument conceptuel de tout premier ordre pour la compréhension de la réalité. (On [36] nous a demandé une fois au cours d'un colloque si on ne pourrait pas élaborer aussi un instrument conceptuel de recherche correspondant au minimum de connaissances compatible avec l'existence d'un groupe ou la persistance d'un processus. Le problème est intéressant mais nous ne connaissons qu'un très petit nombre de cas où des concepts de cet ordre pourraient être utilisés.)

C'est à l'intérieur de ce type d'analyse qu'il faut mentionner l'importance particulière que présente le fait de centrer la recherche sur les groupes orientés vers une structuration globale de la société ; si on néglige, en effet, au moins au premier stade de la recherche, tous les processus et les structures secondaires (c'est-à-dire les structures et les processus dont l'existence n'est pas absolument indispensable à celle du groupe orienté vers la structuration globale de la société), on obtient le maximum de conscience possible compatible avec l'existence de ces groupes fondamentaux qu'ont été, pour une très longue période de l'histoire, les classes sociales. C'est d'ailleurs à ce niveau, celui de la conscience possible [*Zugerechnetes Bewusstsein*] des grandes classes de la société européenne moderne (prolétariat, bourgeoisie et même aristocratie de cour et noblesse de robe) qu'a été élaboré et précisé le concept même de conscience possible, instrument conceptuel qui nous paraît avoir une importance primordiale pour la compréhension de toute réalité humaine et notamment pour celle de tout groupe structuré de faits de conscience, mais dont l'importance est particulièrement évidente pour la sociologie des créations culturelles (littéraires, artistiques, philosophiques, etc.) et la sociologie de l'action politique.

Si, en effet, la conscience réelle des groupes n'approche que très rarement leur conscience possible, les grandes œuvres culturelles, au contraire, nous semblent précisément exprimer sur les différents plans (du concept, de l'imagination verbale, visuelle, etc.) ce maximum à un degré avancé et très proche de la cohérence. C'est ce qui explique le caractère privilégié qu'elles présentent pour les sociétés humaines. Les œuvres sont ainsi des créations à la fois collectives et individuelles dans la mesure où la vision du monde à laquelle elles correspondent a été élaborée [37] pendant plusieurs années et parfois plusieurs générations par la collectivité, mais où leur auteur est le premier ou tout au moins l'un des premiers à l'exprimer à un niveau de cohérence aussi avancé soit sur le plan de la pensée conceptuelle soit par la création d'un univers imaginaire de personnages, d'objets et de relations.

Cette manière d'envisager les faits de conscience représente un bouleversement considérable dans la sociologie de la culture. Celle-ci était en effet jusqu'aux travaux de Lukács et des chercheurs qui s'en inspirent, orientée vers la recherche d'analogies entre le contenu de la conscience collective et celui des créations culturelles ; le résultat était facilement prévisible : on trouvait souvent de pareilles analogies mais

elles concernaient non pas l'ensemble de l'œuvre et son unité, c'est-à-dire non pas son caractère spécifiquement culturel (philosophique, artistique, littéraire, etc.), mais un nombre plus ou moins grand d'éléments partiels d'autant plus nombreux que l'œuvre était moins originale et reproduisait sans transposition l'expérience individuelle de son auteur. Ce qu'on recherche en revanche dans une perspective structuraliste génétique, c'est une homologie ou une relation intelligible entre les structures de la conscience collective et les structures des œuvres culturelles qui expriment un univers unitaire et cohérent, étant bien entendu que deux structures rigoureusement homologues peuvent avoir un contenu entièrement différent.

Dans ces conditions, ce sont précisément les œuvres dont l'auteur a entièrement transposé l'expérience du groupe qui s'avèrent être les ouvrages les plus proches de la structure de la conscience collective, et par cela même, les plus facilement accessibles à la recherche sociologique, alors qu'au contraire, les œuvres qui reflètent telles quelles une expérience individuelle représentent le plus souvent non pas une structure cohérente mais un mélange dont l'étude compréhensive et explicative relève en premier lieu de l'étude biographique. (Loin de refléter la conscience de son groupe, le véritable créateur révèle au contraire par son œuvre aux membres de celui-ci ce qu'ils pensaient et ce qu'ils sentaient « sans le savoir », c'est-à-dire ce vers quoi ils tendaient de manière confuse et implicite. De sorte [38] que pour savoir si les œuvres de Pascal et de Racine par exemple sont « jansénistes » il ne faut pas les comparer à la pensée d'Arnauld ou de Nicole, mais à la conscience possible du groupe, ce qui permettra de montrer qu'elles le sont beaucoup plus que la pensée de n'importe quel autre janséniste et que c'est par rapport à elles qu'on mesure le degré de jansénisme de tous les autres personnages étudiés par l'histoire événementielle.)

De même, le concept de conscience possible présente une importance primordiale pour la sociologie et surtout pour l'action politique. Cette dernière se présente en effet comme un essai conscient d'intervenir dans la vie sociale pour y apporter certaines transformations. Or, s'il est vrai qu'en période particulièrement stable, le politicien qui se contente de vouloir obtenir un succès électoral ou conserver une place dirigeante peut se limiter à une connaissance intuitive ou scientifique de la conscience réelle du groupe, tout essai de

transformer la structure de ce dernier pose le problème du degré de solidité de cette conscience réelle et des limites dans lesquelles elle peut être modifiée, avant que la structure actuelle du groupe n'ait été elle-même transformée de manière radicale. Un célèbre exemple constitue une illustration particulièrement frappante du problème : jusqu'en 1917, la pensée socialiste internationale était entièrement orientée avec plus ou moins de rigueur vers le maintien et le développement de la grande exploitation agricole, coopérative ou étatique. Par ailleurs, en 1917, en Russie, le succès de la révolution dépendait essentiellement de la possibilité pour les bolcheviques d'obtenir l'appui de la paysannerie. C'est pourquoi, dans une analyse aussi célèbre que géniale, Lénine a radicalement modifié ces positions traditionnelles en expliquant à ses compagnons que l'idée de la grande exploitation dépassait la conscience possible des paysans russes tant que la révolution n'était pas accomplie et qu'elle n'avait dès lors aucune chance d'être acceptée par eux, alors que d'autres éléments de leur conscience, par exemple, leur fidélité au tsar, leur esprit d'obéissance, etc., pouvaient au contraire être modifiés plus ou moins facilement. Des analyses du même genre pourraient sans doute être élaborées pour une série d'événements politiques contemporains. Elles montrent à quel point [39] toute sociologie positiviste orientée uniquement vers l'exploration de la conscience réelle s'avère insuffisante et laisse échapper les aspects les plus importants de la réalité.

Compréhension et explication

La perspective structuraliste génétique apporte aussi dans l'étude des faits sociaux une précision non négligeable sur l'un des points les plus controversés de la méthodologie des sciences humaines, celui des rapports entre la compréhension et l'explication. En effet, la description des états d'équilibre vers lesquels tendent les processus sociaux particuliers et l'essai d'expliquer pourquoi, à l'intérieur d'une structure d'ensemble, ces structures particulières présentent une valeur fonctionnelle optimale, constituent une définition positive et rigoureuse de ce que l'on a très souvent désigné de manière beaucoup moins précise par le concept de compréhension.

On n'a en effet que trop souvent défini celle-ci par une identification affective, par la sympathie, l'empathie, etc. En fait, sans nier l'importance — d'ailleurs très variable — que peuvent avoir ces facteurs sur la psychologie du chercheur et les progrès de son travail, ils n'en restent pas moins des conditions extérieures à une opération intellectuelle qui se définit très rigoureusement comme description des relations essentielles qui relient les éléments d'une structure et comme mise en lumière de la fonctionnalité optimale de celle-ci.

Or, dans cette perspective, l'explication n'est plus un processus différent de la compréhension ; en effet, déjà la fonctionnalité optimale indispensable à la compréhension constitue un élément de l'explication et ceci devient surtout évident lorsque nous nous plaçons dans une perspective non pas statique mais génétique. En effet, les changements de l'objet à l'intérieur d'une structure entraînent naturellement des modifications de cette fonctionnalité optimale et implicitement des caractères spécifiques principaux ou secondaires du sujet collectif et de ses caractéristiques structurelles. Ces changements de l'objet, c'est-à-dire du monde ambiant, peuvent être, comme nous [40] l'avons dit au début de cet article, d'origine soit exogène, soit endogène. Mais dans un cas comme dans l'autre, ils entraînent une nouvelle orientation du processus de structuration partielle qui exige une nouvelle description compréhensive. Cela veut dire que la description compréhensive de la genèse d'une structure globale a une fonction explicative pour l'étude du devenir et des transformations des structures particulières qui en font partie. Compréhension et explication ne sont donc dans cette perspective qu'un seul et même processus intellectuel rapporté à deux groupes de référence différents, celui d'une structure englobante et celui d'une structure englobée.

À titre d'exemple : la description de la vision tragique et de son expression dans les Pensées de Pascal et les tragédies de Racine constitue une étude compréhensive de ces écrits. Mais la description structurelle et compréhensive du mouvement janséniste a une valeur explicative pour la genèse des écrits de Pascal et de Racine ; de même l'étude compréhensive de la noblesse de robe après les guerres de religion a une valeur explicative pour la naissance du mouvement janséniste ; enfin, l'étude de la société française globale à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle a une valeur explicative pour les transformations internes tant de la noblesse de robe que des autres

classes sociales. Bien entendu, dans les cas où le dynamisme des transformations est à prépondérance nettement endogène, le simple fait d'une étude génétique au niveau de la structure donnée a déjà comme telle un caractère explicatif. Le plus souvent cependant, l'origine des transformations étant à la fois exogène et endogène, toute étude sérieuse doit explorer à la fois, à un niveau moyen de recherche (moyen, puisqu'elle veut dégager seulement les transformations ayant une valeur explicative pour la structure englobée et non pas l'ensemble de la structure englobante), les grandes transformations de la structure englobante et, à un niveau aussi précis que possible, la genèse et la transformation de la structure qui constitue l'objet proprement dit du travail.

[41]

Points de départ de la recherche : le progrès de l'abstrait au concret

Dans une perspective où la nature et la signification de tout fait empirique individuel ne sauraient être données que par son insertion dans un processus de structuration et où ce processus lui-même ne saurait être connu que par la connaissance des éléments et des relations dont il est constitué, la démarche qui va des données empiriques immédiates et abstraites ou de l'hypothèse globale abstraite vers le réel concret et médiatisé ne saurait constituer un progrès linéaire partant d'un point de départ nécessaire, qu'il soit empirique ou rationnel.

De même, dans la mesure où les faits qu'on se propose d'étudier constituent une structure et non une classe, on ne saurait envisager de définitions rigoureusement valables pour tous ces faits et seulement pour eux.

La classe se définit en effet par le genre le plus proche et la caractéristique de l'espèce, la structure en revanche, par la description interne de ses états d'équilibre et l'analyse génétique de sa fonctionnalité. (Piaget essayant de définir l'intelligence se heurte aux mêmes difficultés et aboutit à la conclusion suivante : « Il reste cependant possible de définir l'intelligence par la direction dans laquelle est orienté son développement sans insister sur les questions de frontière qui deviennent affaires de stades ou de formes successives d'équilibre. On peut alors se placer simultanément aux points de vue de la situation fonctionnelle et du mécanisme structural. » (Piaget, *Psychologie de l'intelligence*, p. 16.)

Pour y arriver, la recherche peut partir de plusieurs points différents du processus de structuration (et même du processus de structuration plus vaste qui englobe l'objet qu'on se propose d'étudier ; tout au plus faut-il admettre que certains points de départ sont plus ou moins favorables à son progrès) et surtout ne saurait avancer que par approximations successives obtenues grâce à un va-et-vient permanent entre le tout et les parties ; le progrès dans la connaissance d'une

structure globale entraînant le plus souvent la possibilité de mieux connaître et comprendre [42] ses éléments, alors qu'inversement, le progrès dans la connaissance de ces derniers permet de revenir de manière opératoire à l'ensemble.

De plus, la signification de tout groupe de faits dépendant de leur insertion dans une structure d'ensemble et chaque structure globale étant à son tour un élément constitutif d'une autre structure qui l'englobe, il s'ensuit qu'aucune analyse structuraliste génétique ne saurait aboutir à une signification et à une explication exhaustives. Aussi est-ce un problème pratique que l'on doit résoudre dans chaque cas particulier que celui de savoir dans quels processus de structuration il faut insérer les faits étudiés en vue d'obtenir un nombre suffisant de significations et d'explications pertinentes pour atteindre le degré de précision qu'on s'est proposé d'obtenir.

Déterminisme et équilibration

Enfin, nous voudrions clore cette énumération des principes fondamentaux d'une sociologie dialectique ou, ce qui est synonyme, d'une sociologie structuraliste et génétique, en rappelant un autre aspect du cercle par lequel nous avons commencé cette étude.

En effet, si le sociologue étudie la société dont il fait partie et qui structure sa conscience, et si, à cause de cette situation particulière, il est impossible en sciences humaines de séparer radicalement les jugements de fait des jugements de valeur, il n'est pas moins important pour la recherche concrète de garder toujours présent à l'esprit le cercle constitué par l'action des conditions sociales sur la pensée et sur la praxis des hommes et l'action de la praxis sur ces conditions.

On peut en effet toujours expliquer, dans une certaine mesure (dans une certaine mesure et non pas entièrement parce que, comme nous l'avons déjà dit, tout ensemble de conditions délimite un champ de réponses possibles mais n'engendre pas une réponse déterminée de manière univoque), la pensée et le comportement de tel ou tel groupe d'hommes par les conditions sociales de l'époque. Il n'est cependant pas moins important [43] pour la recherche d'avoir toujours à l'esprit le fait que la vie sociale représente un ensemble de processus et que les

conditions sociales sont elles-mêmes dans une très grande mesure le produit de la praxis antérieure des membres du groupe et, éventuellement des membres d'autres groupes avec lesquels celui-ci était en relation ; de même que la praxis actuelle modifie le monde ambiant, et crée ainsi les conditions dans lesquelles les membres du groupe devront agir et les problèmes qu'ils devront résoudre dans un avenir plus ou moins proche.

C'est peut-être ici que se situe la différence la plus importante entre une sociologie dialectique et toute sociologie positiviste ou mécaniste. Marx qui s'en rendait parfaitement compte l'a formulé dans la troisième *Thèse sur Feuerbach* : « La doctrine matérialiste qui veut que les hommes soient des produits des circonstances et de l'éducation, que, par conséquent, des hommes transformés soient des produits d'autres circonstances et d'une éducation modifiée, oublie que ce sont précisément les hommes qui transforment les circonstances et que l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué. C'est pourquoi elle tend inévitablement à diviser la société en deux parties dont l'une est au-dessus de la société. »

Effectivement, aucune conception déterministe, mécaniste ou simplement positiviste de la vie sociale ne réussira à expliquer pourquoi l'équilibre relatif une fois établi entre le sujet et l'objet, il ne reste pas définitif et se trouve dépassé dans un délai plus ou moins long.

Finalement, toute sociologie de ce type est obligée soit d'introduire quelque part un groupe d'êtres exceptionnels (dieux, sages, législateurs, techniciens de la vie sociale, etc.), soit d'admettre l'existence de facteurs irrationnels et insaisissables par la science (accidents, événements, etc.), soit d'ignorer le problème.

Une perspective génétique et dialectique en revanche y voit non seulement un des aspects essentiels du cercle dans lequel se trouve nécessairement engagée toute réflexion sur la vie sociale et historique, mais aussi un des éléments dont l'intégration à la recherche est absolument nécessaire si on veut garder le contact positif avec la réalité. Enfin, c'est à partir de cet aspect de la [44] réalité qu'on peut comprendre pourquoi tous les chercheurs dialectiques refusent tout autant le déterminisme strict et mécaniste (comme le dit J. Piaget, à la page 110 de la *Psychologie de l'intelligence*, la réflexologie a trop souvent tendance à oublier qu'il faut de temps en temps donner

réellement de la viande au chien de Pavlov : « Chacun sait en pratique et on l'oublie trop souvent dans la théorie qu'un réflexe conditionné se stabilise dans la mesure seulement où il est confirmé ou sanctionné : un signal associé à une nourriture ne donne pas lieu à une réaction durable si les aliments réels ne sont pas périodiquement présentés à nouveau en même temps que lui. L'association vient ainsi s'insérer dans une conduite totale dont le point de départ est le besoin et le point d'arrivée une satisfaction [réelle, anticipée ou encore ludique] », que les jugements de valeur et les impératifs catégoriques ou hypothétiques non fondés dans la réalité. Comprendre la vie sociale et agir efficacement sur elle demandent toujours la conscience du fait qu'en sciences sociales, les constatations sont étroitement liées aux valorisations et inversement. (Un problème particulièrement important, mais que nous ne saurions traiter ici, est celui des modifications sinon radicales tout au moins importantes qu'apporte, dans le schéma général que nous avons dessiné, l'existence de deux structures particulières : la société capitaliste libérale et la société capitaliste avancée qui comportent l'une et l'autre un secteur notable dont le fonctionnement a un caractère quasi mécanique. C'est le problème de la réification étudié par Marx et Lukács et auquel nous avons consacré nous-mêmes une étude.)

Enfin sans prétendre analyser ici les nombreuses conceptions de la vie sociale qu'on peut rencontrer dans la sociologie contemporaine, nous voudrions néanmoins dire quelques mots sur deux d'entre elles qui nous paraissent à la fois particulièrement importantes et particulièrement aptes à éclairer par contraste celle que nous défendons.

Si nous laissons en effet de côté les positions positivistes, rationalistes et relativistes dont la critique est implicite dans les pages qui précèdent, nous rencontrons dans la réflexion française contemporaine sur la vie sociale deux positions qui [45] jouissent d'une grande notoriété et qui se veulent structuralistes ou tout au moins proches de la pensée marxiste.

Il y a tout d'abord le structuralisme non génétique de Lévi-Strauss dont nous avons une expression particulièrement développée dans ses deux ouvrages sur *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage*. Lévi-Strauss a beaucoup insisté sur le caractère structurel de toute pensée humaine. Il a cependant donné à ces structures un caractère

purement intellectuel, en éliminant presque entièrement le problème de leur relation fonctionnelle avec la praxis.

Aussi n'est-il dans ses ouvrages question que des processus d'assimilation ou de détotalisation lorsqu'il s'agit de pensée sauvage et de création d'événements dans les quelques passages consacrés à la pensée scientifique ; les processus d'accommodation, de passage d'une structure donnée à une autre à contenu différent font entièrement défaut, ce à quoi Lévi-Strauss parvient, entre autres, en reléguant au second plan le contenu des structures et en s'intéressant seulement à leur aspect logique le plus formel (classification, sériation, opposition, etc.). S'il est question à maints endroits du livre de la nécessité de connaître en détail la praxis des sociétés auxquelles il se réfère, c'est uniquement parce que cette connaissance lui paraît indispensable pour connaître la fonction logique de chaque élément à l'intérieur de la structure formelle d'un mythe ou d'une conception de l'univers.

Nulle part, en revanche, la relation fonctionnelle entre le contenu du mythe ou de la vision et la praxis n'est prise en considération. Le résultat saute aux yeux : ce n'est pas seulement tout élément génétique et dynamique qui disparaît de l'analyse, mais encore toute relation concrète entre le contenu et la forme logique ou bien entre les représentations et la vie réelle des hommes. Il s'agit d'une sociologie qui, pour avoir voulu se placer à un point de vue strictement objectif, a tout simplement perdu le contact avec une grande partie de la réalité.

Une autre position qui se rapproche du marxisme est celle de Jean-Paul Sartre qui, dans son étude *Questions de méthode*, insiste longuement sur la nécessité d'insérer les analyses sociologiques et anthropologiques dans la réalité concrète des projets [46] humains, c'est-à-dire en dernière instance dans la praxis. Mais, en dehors de toute une série d'analyses qui nous paraissent contestables, et auxquelles nous ne pouvons pas nous arrêter ici, il définit le projet, la praxis, comme un « non-savoir » qui doit constituer pour lui le fondement de toute analyse théorique. Il nous semble que, ce faisant, il reste prisonnier du préjugé rationaliste selon lequel la pensée ne peut saisir que le statique, le fait ou l'ensemble des faits, la structure, et tout au plus un processus en le morcelant et en le regardant de l'extérieur.

Or, c'est précisément sur ce point que se situe l'opposition fondamentale entre le rationalisme et la pensée dialectique. Même s'ils

n'ont pas adopté exactement les positions de Sartre, la plupart des théoriciens positivistes et rationalistes ont en effet toujours été conscients du fait que leurs instruments conceptuels ne peuvent pas saisir la réalité sociale dans toute sa richesse concrète et notamment son dynamisme et ont accepté sans trop de difficulté la nécessité de compléter l'analyse théorique par un élément irrationnel (événements individuels ou succession diachronique, états affectifs, sympathie, etc.) dont le non-savoir de Sartre n'est qu'une des formes les plus récentes.

La pensée dialectique en revanche, qui est un structuralisme génétique généralisé, affirme la possibilité de conceptualiser et d'intégrer la genèse au savoir scientifique en étudiant non pas des faits isolés ou des structures mais des processus de structuration ; en les étudiant non pas de l'extérieur sur un plan purement théorique qui aspirerait à une objectivité totale, mais dans la perspective d'un individu qui en fait partie et qui prend progressivement conscience de manière scientifique et positive de sa propre nature, de sa place dans l'ensemble et de la nature de ce dernier.

Sans doute, en utilisant cette méthode, le chercheur se sait toujours à l'intérieur d'un cercle : il sait qu'il n'a pas de point de départ absolu et nécessaire, qu'il doit toujours osciller entre les parties et le tout et qu'il doit avoir toujours présent à l'esprit l'impossibilité de séparer de manière radicale les constatations et les valorisations ; cependant cette perspective nous semble la seule qui permette une approche à la fois positive, opératoire et concrète de la réalité humaine dans ce qu'elle a de plus essentiel.

[47]

Épistémologie et philosophie politique.
Pour une théorie de la liberté.

Chapitre III

JEAN PIAGET ET LA PHILOSOPHIE

[Retour à la table des matières](#)

Il y a une dizaine d'années, nous avons publié deux études consacrées à l'importance philosophique de l'œuvre de Jean Piaget. Or, ce dernier vient de publier récemment un petit livre intitulé ; *Sagesse et Illusions de la philosophie*, dans lequel, au nom de la science positive et expérimentale, il ne ménage pas la prétention des philosophes à établir un savoir purement conceptuel qui se substituerait, ou tout au moins corrigerait, l'observation et l'expérience.

Y a-t-il contradiction entre nos articles et l'opuscule de Piaget ? Nous ne le croyons pas. Car, si la philosophie spéculative existe encore et occupe même un secteur notable de l'enseignement de la philosophie dans les universités occidentales, nous serions d'accord avec Piaget pour dire que, dans cet enseignement, seuls les problèmes d'histoire de la philosophie et ceux concernant les valeurs et la sagesse, présentent un intérêt réel. Encore ajouterions-nous volontiers que même ces deux domaines ne sauraient être envisagés d'une manière réellement fructueuse qu'à la lumière des conquêtes effectives des sciences humaines contemporaines. Que vaudrait, en effet, une philosophie qui ignorerait tout de la sociologie et de la psychologie ? C'est encore Piaget lui-même, en soulignant que la seule manière valable d'étudier la logique serait celle qui verrait en elle un miroir axiologique de la

pensée, position qu'il faudrait bien [48] entendu étendre à tout le problème des relations entre les normes et les faits, qui justifie l'exigence d'étudier le problème des normes à la lumière d'une étude scientifique et positive des structures réelles du comportement.

Tout cela concédé, la philosophie peut-elle être exclue de l'étude et de la connaissance de l'homme ? Nous ne le croyons pas. Car, c'est précisément au nom d'une pensée qui reconnaît les faits empiriques comme unique point de départ de toute réflexion valable sur l'homme, qui voit dans la compréhension et l'explication de ces faits comme une instance suprême et unique pour juger de la validité d'une recherche, que la question se pose de savoir si l'étude positive des faits humains doit avoir un caractère empiriste et positiviste, ou au contraire un caractère philosophique.

Bien entendu, contre cette manière de poser le problème, on pourrait facilement soulever une objection, qui ne nous paraît cependant pas pertinente. On pourrait en effet affirmer que tout ce qui concerne l'étude positive des faits étant de l'ordre de la science, et non de la philosophie, notre manière d'envisager le problème exclut d'emblée toute validité de celle-ci. Inutile de souligner qu'une pareille objection aurait un caractère purement verbal et poserait tout au plus un problème de terminologie. En fait, dans l'espace culturel de l'Europe occidentale contemporaine dans lequel se déroule la discussion, un très grand nombre de sociologues et de psychologues prennent, au nom de la science, une attitude positiviste, alors que des problèmes aussi importants, et qui occupent dans l'œuvre même de Piaget une place aussi prépondérante, tels que ceux de l'unité du sujet et de l'objet, de la genèse, des relations entre la structure et la fonction, de la définition, etc. font partie de la philosophie. C'est pourquoi, laissant de côté tout problème de terminologie, il nous semble certain que l'œuvre de Jean Piaget représente, par son caractère à la fois positif, antispéculatif et antipositiviste, une des réalisations les plus importantes de la pensée philosophique contemporaine.

[49]

L'idée centrale de nos deux études, qui nous semble encore entièrement valable, était de mettre en lumière la rencontre, à la fois surprenante et éclairante, entre les conclusions auxquelles Jean Piaget était arrivé, à partir de ses recherches positives et expérimentales, et les thèses fondamentales de la pensée marxiste, notamment du matérialisme dialectique. Sur ce point, n'ayant rien à modifier, il nous semble plus honnête de reprendre nos analyses de 1948 et 1952, publiées dans [*Recherches dialectiques*](#).

Sur *La Psychologie de l'intelligence* nous écrivions que « en tant que recherches psychologiques, les travaux de Piaget jouissent à juste titre d'une renommée mondiale. C'est pourquoi nous nous contenterons ici d'insister sur leur importance *philosophique* beaucoup moins universellement reconnue ».

L'auteur lui-même prétend rester dans les limites de la science positive et expérimentale et se méfie plutôt des « philosophes » auxquels il décoche de temps en temps une remarque ironique. Et pourtant son ouvrage commence par une question éminemment philosophique : celle des rapports entre les normes et les faits, entre la logique et la psychologie. Et dès la page 17, dans un paragraphe intitulé : « Classification des interprétations possibles de l'intelligence », l'auteur constate deux faits d'une très grande portée philosophique. À savoir :

1. Que les différentes interprétations possibles de l'intelligence se réduisent à 6 groupes fondamentaux[^] 3 statiques et 3 génétiques, correspondant :

- a) à la primauté du sujet,
- b) à la primauté de l'objet, et
- c) à l'unité du sujet et de l'objet.

2. Que cette classification n'est pas spécifique à la psychologie de l'intelligence, ni même à la psychologie tout court, mais qu'elle vaut aussi sans le moindre changement pour la biologie, pour l'épistémologie, et nous nous permettons d'ajouter — Piaget ne le fait pas — pour les sciences sociales et historiques.

On obtient ainsi le tableau de la page suivante.

[50]

		Psychologie de l'intelligence	Biologie	Sciences historiques et sociales	Épistémologie
Théories statiques	Primauté du sujet.	Denkpsychologie (psychologie de la pensée) (Bühler, Seltz).	Mutationisme préformiste.	Rationalisme. Philosophie des Lumières.	Apriorisme rationaliste.
	Primauté de l'objet.	Platonisme logistique (B. Russell).	Harmonie préétablie. Créationisme.	Traditionalisme.	Platonisme.
	Unité du sujet et de l'objet.	Gestalt psychologie (psychologie de la forme).	Théorie de l'émergence.	Sociologie phénoménologique.	Phénoménologie.
Théories génétiques	Primauté du sujet.	Théorie des essais et des erreurs.	Mutationisme.	Philosophies idéalistes de l'histoire.	Pragmatisme.
	Primauté de l'objet.	Associationisme.	Lamarckisme.	Matérialisme mécaniste. Sociologie durkheimienne.	Empirisme.
	Unité du sujet et de l'objet.	Théorie opératoire (Piaget).	Interaction.	Matérialisme historique.	Matérialisme dialectique (ce que Piaget appelle interactionisme relativiste).

Nous ne croyons pas forcer la pensée de Piaget en disant à propos de ce tableau que, dans les différents domaines (psychologie de l'intelligence, biologie, épistémologie, et — ajoutées par nous — sciences historiques et sociales), les attitudes d'une même rangée horizontale s'impliquent mutuellement puisqu'il [51] s'agit toujours du même objet, l'homme, étudié sous des aspects différents. Ainsi, qu'il le veuille ou non, Piaget en arrive à faire de la « philosophie » en

apportant une contribution essentielle à un certain nombre de questions débattues depuis plus de vingt siècles par les philosophes.

Et, qu'il le veuille ou non, ces réponses vont dans un sens très précis, car elles aboutissent à prouver d'une manière positive et expérimentale la justesse d'un courant de pensée qui, à travers Kant et Hegel, a trouvé jusqu'aujourd'hui son expression la plus précise et la plus scientifique dans la pensée de Marx et d'Engels, d'un courant que nous sommes habitués à appeler, dans son ensemble, la philosophie dialectique et, dans sa forme marxiste, le matérialisme dialectique.

Piaget n'est certes pas marxiste et la confirmation ou l'infirmité de la pensée de Marx est le dernier de ses soucis. Ce fait augmente cependant l'importance philosophique de ses travaux. Car, rien ne confirme mieux la valeur d'une conception que les rencontres de penseurs venus de points différents et ignorant chacun les démarches et les travaux des autres.

Or, depuis des années, la psychologie et la sociologie semblent mener une existence séparée et aboutir à des conclusions contradictoires. En France, Durkheim avait enseigné que les lois qui régissent les « représentations collectives » sont tout à fait différentes de celles qui régissent les représentations individuelles. L'homme semblait, par une sorte de miracle incompréhensible, présenter aux chercheurs deux aspects contradictoires selon qu'ils l'étudiaient seul ou en groupe. Et presque toutes les tentatives pour rapprocher ces deux sciences souffraient du même défaut : elles essayaient d'étendre, d'une manière schématique et naïve, les résultats des sciences biologiques et psychologiques à la sociologie (Spencer, Tarde, Freud) ou, inversement, des points de vue sociologiques à l'étude des animaux (Espinass, Alvarado, etc.).

Or, voici que pour la première fois une sociologie, qui se soucie fort peu de biologie ou de psychologie, et une psychologie expérimentale, qui reste rigoureusement dans son domaine propre, arrivent à des résultats hautement concordants. On ne doit pas sous-estimer l'importance de ce fait pour la constitution [52] d'une science générale et unitaire de l'homme, c'est-à-dire pour la philosophie.

C'est donc à la lumière de cette concordance avec le matérialisme dialectique que nous essayerons de présenter quelques aspects de l'ouvrage de Jean Piaget.

La parenté d'esprit entre les deux doctrines est d'emblée manifeste. En plus de la classification déjà mentionnée, le paragraphe intitulé « Définition de l'intelligence » est, de ce point de vue, extrêmement éloquent. On connaît l'importance que Marx et Engels accordaient au problème de la définition (problème de la définition du capital, du capitalisme, etc.). C'est là un des points essentiels de l'opposition entre la pensée métaphysique et la pensée dialectique ⁸.

Piaget se heurte lui aussi aux mêmes problèmes en découvrant l'insuffisance scientifique des définitions qu'Engels aurait appelées « métaphysiques » parce qu'elles séparent d'une manière rigide l'intelligence de son origine génétique ou au contraire la confondent avec les tâtonnements empiriques les plus élémentaires (Claparède, Bühler, Köhler). Il formule la difficulté : « De deux choses l'une par conséquent : ou bien on se contentera d'une définition fonctionnelle, au risque d'embrasser la presque totalité des structures cognitives, ou bien on choisira comme [53] critère une structure particulière, mais le choix demeure conventionnel et risque de négliger la continuité réelle. » (p. 16.)

Et il arrive à une définition vraiment dialectique parce qu'elle définit l'intelligence dans sa genèse, réunissant ce qu'elle a de spécifique, « le

⁸ Dans une page célèbre de l'*Anti-Dühring*, Engels décrivait ainsi l'opposition entre la pensée métaphysique et la pensée dialectique :

« Pour le métaphysicien, les choses et leurs reproductions dans la pensée, les concepts, sont des objets d'études isolés, à considérer l'un après l'autre et l'un sans l'autre, fixes, rigides, donnés une fois pour toutes. Il ne pense qu'en antithèse, sans intermédiaires : il dit oui, oui, non, non et tout ce qui est en plus est un mal. Pour lui de deux choses l'une : un objet existe ou n'existe pas; une chose ne peut pas davantage être à la fois elle-même et une autre; positif et négatif s'excluent absolument, cause et effet s'opposent également en antithèse rigide...

« La conception métaphysique de l'objet, quoique justifiée et même nécessaire, se heurte pourtant toujours tôt ou tard à une barrière au-delà de laquelle elle devient exclusive, bornée et abstraite; elle s'égare en des contradictions indissolubles, parce que les objets qu'elle considère isolément lui font oublier leurs relations réciproques, leur être lui fait oublier leur devenir et leur finir, leur repos lui fait oublier leur mouvement, parce que les arbres l'empêchent de voir la forêt... La dialectique, au contraire, embrasse les choses et leurs reproductions conceptuelles essentiellement dans leurs relations, leur enchaînement, leur mouvement, leur naissance et leur fin. »

mécanisme structural », et ce qu'elle a de commun avec les autres aspects sensorimoteurs de la vie, « la situation fonctionnelle ».

Nous touchons là d'ailleurs à un des aspects essentiels de la pensée dialectique qui domine, de la première à la dernière page, le livre de Piaget : refuser toutes les oppositions rigides (instinct-intelligence, pensée-action, norme-fait, etc.), sans cependant jamais tomber dans l'éclectisme, et montrer qu'elles résultent simplement du désir de rendre absolus et « métaphysiques » des aspects *réels* et *partiels* de la réalité concrète totale.

Un autre fait important à souligner est l'analogie entre ce que Piaget appelle « la nature adaptative de l'intelligence » et le matérialisme historique. Car, pour Piaget, l'adaptation se compose de deux processus : a) « l'assimilation », « action de l'organisme sur les objets qui l'entourent, *en tant que cette action dépend des conduites antérieures, portant sur les mêmes objets ou sur des objets analogues*⁹ », et b) « l'accommodation, l'action du milieu sur l'organisme, étant entendu que l'être vivant ne subit jamais telle quelle l'action des corps qui l'environnent, mais qu'elle modifie simplement le cycle assimilateur en l'accommodant à eux¹⁰. »

Dans le *Capital*, Marx formule ainsi sa conception (T. I, chap. VII, Ed. K. Kautsky, p. 133) :

« Le travail est avant tout un processus entre l'homme et la nature, un processus dans lequel l'homme, par son activité, réalise, règle et contrôle ses échanges (Stoffwechsel) avec la nature. Il apparaît ainsi lui-même comme une [54] force naturelle en face de la nature matérielle. Il met en mouvement les forces naturelles qui appartiennent à sa nature corporelle, bras et jambes, tête et mains, pour s'approprier les substances naturelles dans une forme utilisable pour sa propre vie. En agissant par ses mouvements sur la nature extérieure et en la transformant, il transforme en même temps sa propre nature... »

⁹ Cité à p. 13. Les mots soulignés le sont par nous. L'analogie avec le développement des moyens de production à l'intérieur d'un certain ensemble de rapports de production est évidente.

¹⁰ Cité à p. 13. Là aussi on saisit facilement l'analogie avec l'adaptation de la superstructure aux transformations que le milieu et leur propre développement imposent aux forces productives.

L'identité des deux conceptions saute aux yeux. Le rôle de la « Nature », de la « matière », de l'objet, est identique dans la psychologie de Piaget et dans le matérialisme historique.

Les pages qui suivent, chose piquante de la part d'un adversaire des « philosophes », sont un modèle de critique philosophique des différentes conceptions de l'intelligence. Car, d'une part, il va de soi que Piaget ne peut pas, dans les quelques pages de son petit volume, analyser d'une manière exhaustive les travaux de Bertrand Russell, de la « Denk » ou de la « Gestalt-psychologie », et, d'autre part, il ne veut certainement pas nier la très grande importance positive de leurs recherches et de leurs travaux.

En revanche, nous le voyons formuler de manière magistrale, en quelques pages et parfois en quelques lignes, l'objection expérimentale, ou logique essentielle contre les conceptions philosophiques de ces différentes écoles. Et le fait que l'objection est souvent expérimentale ne change rien au caractère philosophique de cette critique.

À la position de Bertrand Russell, Piaget objecte qu'elle se heurtera toujours « à la difficulté fondamentale du réalisme des classes, des relations et des nombres qui est celle des antinomies relatives à la classe de toutes les classes et au nombre infini actuel... » et aussi que

« du point de vue génétique, l'hypothèse d'une appréhension directe, par la pensée, d'universaux subsistant indépendamment d'elle est plus chimérique encore. Admettons que les idées fausses de l'adulte aient une existence comparable à celle des idées vraies. Que penser alors des concepts successivement construits par l'enfant [55] au cours des stades hétérogènes de son développement ? Et les « schèmes » de l'intelligence préverbale subsistent-ils en dehors du sujet ? Et ceux de l'intelligence animale ? Si l'on réserve la « subsistance » éternelle aux seules idées vraies, à quel âge débute leur appréhension ? Et quelle preuve avons-nous que l'adulte normal ou les logiciens de l'école de Russell soient parvenus à les saisir et ne seront pas sans cesse dépassés par les générations futures ? » (p. 29.)

Contre la « Denkpsychologie » :

« Il convient de noter que, même sur le plan de la simple description, les rapports entre l'image et la pensée ont été trop simplifiés par l'école de Wurtzburg. Il reste certes acquis que l'image ne constitue pas un élément de la pensée elle-même. Seulement elle l'accompagne et lui sert de symbole... D'autre part il est évident que la méthode de la « Denkpsychologie » lui interdit de dépasser la pure description... Manquant ainsi de perspective génétique, la « psychologie de la pensée » analyse exclusivement des stades finaux de l'évolution intellectuelle... il n'est pas surprenant qu'elle aboutisse à un panlogisme et soit obligée d'interrompre l'analyse psychologique en présence du donné irréductible des lois de la logique. » (p. 34-35.)

Plus loin, nous trouvons des arguments expérimentaux contre la constance des formes psychiques.

Sur le point précis des rapports entre la logique et la psychologie, entre les normes et les faits, la position de Piaget est rigoureusement identique à celle du marxisme. Il nie tout d'abord tout « caractère transcendant », « apriorique », bref, « métaphysique », des normes. Pour employer ses propres termes,

« la psychologie de la pensée a abouti à faire de la pensée le miroir de la logique, et c'est en cela que réside la [56] source des difficultés qu'elle n'a pas pu surmonter. La question est alors de savoir s'il ne conviendrait pas de renverser sans plus les termes et de faire de la logique le miroir de la pensée, ce qui restituerait à celle-ci son indépendance constructive. » (p. 37.)

Voici le point essentiel : la logique est le miroir de la pensée, la norme, le miroir des faits réels et concrets ; mais un miroir qui n'est pas une reproduction exacte. Si erronée que soit la position de Husserl, il a raison sur un point dans sa critique du psychologisme ; une règle logique n'est pas un simple enregistrement de la pensée de Jean ou de Pierre, ni de la plupart ou de la moyenne des individus. « La logique est une axiomatique de la raison dont la psychologie de l'intelligence est la science expérimentale correspondante. » Et de telles axiomatiques sont indispensables, chaque fois qu'il s'agit d'étudier l'homme ou la nature (voir par exemple la géométrie, les mathématiques, la mécanique rationnelle, etc.). Les marxistes en connaissent d'ailleurs un exemple célèbre, car le *Capital*, qui étudie les lois de fonctionnement et d'évolution d'une société capitaliste « pure », composée uniquement de

capitalistes et d'ouvriers, est une telle « axiomatique » de la vie économique réelle et concrète.

Mais là où Piaget se rapproche peut-être le plus de la pensée dialectique, c'est lorsque, partant de son étude de la pensée réelle, il arrive à mettre en évidence les insuffisances de la logique classique et même de la logistique de Bertrand Russell et du cercle de Vienne.

« Lorsque les psychologues découvrent, avec Seltz, les « gestaltistes » et bien d'autres, le rôle des totalités et des organisations d'ensemble dans le travail de la pensée, il n'est aucune raison de considérer la logique classique, et même la logistique actuelle, qui en sont restées à un mode discontinu et atomistique de description, comme intangibles et définitives, ni d'en faire un modèle dont la pensée serait le « miroir ». Tout au contraire, il s'agit de construire une logique des totalités, si l'on veut qu'elle [57] serve de schéma adéquat aux états d'équilibre de l'esprit, et d'analyser les opérations sans les réduire à des éléments isolés, insuffisants du point de vue des exigences psychologiques. » (p. 43.)

La logique dialectique des totalités, dont le besoin a été à tel point ressenti et souligné par Hegel et par Marx, Piaget, dans son ouvrage *Classes, relations et nombres*, et aussi, nous pouvons le dire, dans des travaux récents qui seront publiés bientôt, a fait des pas décisifs pour la réaliser.

Sans pouvoir donner ici les détails de ces travaux, contentons-nous de souligner que, d'après Piaget, il faut remplacer les propositions, les classes et les relations « atomistiques » de la logique classique et de la logistique par des « groupements » logiques caractérisés par l'existence d'éléments secondaires (tels que dans un emboîtement de classes $A > B > C$ etc., $A' = B - A$, $B' = C - B$, etc.) et par l'additivité, la réversibilité, l'associativité des opérations, l'opération identique générale et la tautologie. La logique rejoint ainsi la pensée concrète qui est inséparable de l'action, car le « caractère essentiel de la pensée logique est d'être opératoire, c'est-à-dire de prolonger l'action en l'intériorisant » (p. 45).

On voit par ces quelques remarques partielles et insuffisantes la grande importance *philosophique* de toute la première partie du livre de Piaget.

Il nous reste à dire quelques mots des deux autres parties proprement psychologiques.

Elles contiennent trois chapitres : « L'intelligence et la perception », « L'habitude et l'intelligence sensorimotrice », « L'élaboration de la pensée : intuitions et opérations ».

Tous trois sont dominés par l'idée essentielle, aussi bien pour la psychologie de Piaget que pour la pensée marxiste, de l'unité foncière de la pensée et de l'action. Car un des principaux résultats des travaux expérimentaux de Piaget est la constatation que la conscience et l'action ne sont que deux aspects partiels et *inséparables* d'une seule et même réalité concrète. Il y a évidemment au cours de l'évolution génétique d'énormes différences de structure entre les différents paliers de cette évolution ; [58] néanmoins le comportement réflexe le plus élémentaire du nourrisson contient déjà les éléments d'assimilation et d'accommodation, et la pensée la plus abstraite est encore un comportement intériorisé et conceptualisé.

Le rapprochement entre la pensée de Marx et les recherches de Piaget sur la perception s'impose d'une manière presque inévitable.

On connaît les célèbres thèses où Marx objecte à Feuerbach que,

« non content de la pensée abstraite, il en appelle à la perception sensible ; mais il ne considère pas la sensibilité en tant qu'activité pratique des sens de l'homme ».

Or, Piaget arrive à des résultats absolument analogues :

« Il faut, semble-t-il, distinguer dans le domaine perceptif la perception comme telle... et l'activité perceptive intervenant entre autres dans le fait même de centrer le regard ou de changer de centration. » (p. 95.)

Sur ce point, on pourrait toutefois objecter que, si toutes ses expériences ne font que prouver l'existence d'une « activité perceptive », il n'y a plus aucune raison *expérimentale* de continuer à admettre l'existence, même problématique, d'une perception passive. Il s'agit seulement de la distinction entre deux paliers structuraux à l'intérieur de la même réalité fonctionnelle sensorimotrice.

Le chapitre sur les habitudes contient une critique non moins décisive et lumineuse de la théorie des essais et des erreurs. Piaget l'analyse chez Claparède, mais ses objections valent intégralement pour une critique du pragmatisme en général.

Enfin le chapitre sur l'élaboration de la pensée décrit les étapes génétiques de cette élaboration depuis la pensée symbolique et préconceptuelle jusqu'à la pensée abstraite et aux opérations formelles.

Le chapitre VI traite des « facteurs sociaux du développement intellectuel ». Dans les 13 pages qu'il consacre à ce sujet, Piaget [59] peut à peine effleurer le problème et on peut le regretter. Nous y trouvons cependant, trop timidement formulée il est vrai, une des principales objections du marxisme contre la sociologie universitaire.

« Certes, il est nécessaire à la sociologie d'envisager la société comme un tout, encore que ce tout, bien distinct de la somme des individus, ne soit que l'ensemble des rapports ou des interactions de ces individus. Chaque rapport entre individus (à partir de deux) les modifie en effet et constitue donc déjà une totalité, de sorte que la totalité formée par l'ensemble de la société est moins une chose, un être ou une cause qu'un système de relations... Seulement, il est essentiel de se rappeler le caractère statistique des expressions du langage sociologique car, à l'oublier, on donnerait aux mots un sens mythologique. Dans la sociologie de la pensée, on peut même se demander s'il n'y a pas avantage à remplacer déjà le langage global par la mention des types de relations en jeu. » (p. 186.)

Les marxistes nient la valeur de ce langage « statistique » et veulent le remplacer non seulement dans la sociologie de la pensée, mais dans toute la sociologie par l'« analyse des types de relations en jeu ».

Ajoutons que c'est sa répugnance à employer et à mettre au centre de ses travaux la notion de classe sociale et de lutte des classes qui nous semble expliquer la difficulté que rencontre la sociologie universitaire

et officielle à passer du tout global et statistique à une analyse précise et génétique des rapports sociaux concrets.

Enfin, comme cela arrive souvent chez Piaget, l'ouvrage se termine par une théorie tout à fait inattendue et nullement préparée par le reste de l'ouvrage, sur la relation entre les rythmes biologiques et les régulations et les groupements psychologiques. Il faudra évidemment attendre le développement de cette théorie dans les ouvrages à venir de Piaget pour pouvoir juger de sa valeur.

[60]

Sur l'épistémologie, nous écrivions que « Etant donné la triple documentation du psychologue de l'enfance, du logicien et de l'historien des sciences réunie ainsi en une seule personne par Jean Piaget, on comprend l'intérêt exceptionnel que présente son épistémologie. » Essayons de dégager quelques-uns de ses résultats.

Tout d'abord, Piaget nous propose un renversement complet de la classification des sciences. Depuis Auguste Comte, la plupart des classifications avaient un caractère linéaire et, intentionnellement ou non, rejoignaient l'idée cartésienne que la marche naturelle et efficace de la raison est d'aller du simple au complexe, de la partie à l'ensemble. La critique de Piaget rejoint sur ce plan les critiques de Pascal contre l'épistémologie et la méthode cartésiennes, celles de Kant contre la monadologie de Leibniz et celles de Hegel et de Marx contre l'empirisme et le rationalisme en général. Il n'y a pour ces penseurs ni parties autonomes, ni principes premiers. Toute partie existe par ses relations avec les autres parties dans l'ensemble, et la pensée scientifique qui veut comprendre la réalité doit avancer à l'intérieur d'un cercle de relations par déplacements permanents entre l'ensemble et les parties.

De même, à la classification linéaire, Piaget oppose ce qu'il appelle le cercle des sciences qui n'est que l'expression sur le plan de la pensée conceptuelle du cercle sujet-objet que nous venons de décrire. Si nous partons en effet de la logique et des mathématiques qui semblent être de pures conceptions de l'esprit (et en même temps les lois les plus générales de la réalité), et si, comme le voulaient Auguste Comte ou les partisans de l'école de Vienne, par exemple, nous allons à des sciences de plus en plus complexes, physique, chimie, biologie, psychologie, il semble que nous nous éloignons du sujet vers la réalité objective et

extérieure et que nous nous dirigeons du cadre le plus général de cette réalité vers ses aspects les plus riches et les plus concrets, mais le dernier, le plus complexe et le moins déductif de ces aspects, celui qu'étudie la psychologie, la structure psychique des hommes, s'avère être le fondement des systèmes déductifs — Piaget préfère le terme plus exact : [61] implicatifs — de la logistique et des mathématiques qui fondent à leur tour toute science de la réalité.

Il n'y a donc dans la classification des sciences ni base ni sommet, ni point de départ ni aboutissement, mais prise de conscience d'un cercle dans lequel nous sommes engagés et qui s'élargit de plus en plus, de même que l'équilibre des relations sujet-objet passe lui aussi des contacts directs de la plante à travers les actions réelles de l'animal et de l'enfant jusqu'aux actions virtuelles des hommes adultes et raisonnables. Cercle de plus en plus vaste, embrassant des sujets toujours croissants (jusqu'au « Nous » qui serait constitué par l'humanité entière) et des secteurs de plus en plus vastes de l'objet, mais cercle dont l'élargissement se fait en même temps et simultanément aux pôles opposés et non pas de manière linéaire et orienté unilatéralement comme le voulaient les différentes formes d'empirisme et de rationalisme.

Quelles sont les principales formes d'équilibre historique et individuel de la pensée ?

Piaget, qui au cours de ses études a dégagé toute une série d'étapes dans l'évolution de la pensée enfantine, les groupe toutes en trois grandes catégories qu'il retrouve sur le plan historique, à savoir : les rythmes, les régulations et les groupements. Les premiers rattachés à la réalité cosmique des saisons et aux activations de l'instinct et des réflexes héréditaires ; les seconds caractérisés par l'intervention régulatrice de l'intelligence ; les troisièmes par leur caractère réversible. Mentionnons simplement que, sur le plan sociologique, cette division correspond d'assez près à celle d'Engels qui distinguait entre les sociétés primitives sans classes où la vie était déterminée en grande mesure par la structure physiologique et par les instincts, les sociétés divisées en classes sociales où l'équilibre résulte du choc des actions contradictoires et de leur régulation involontaire et enfin l'état futur de la société socialiste, règne de la planification et de la liberté.

Quelle est aujourd'hui la forme supérieure d'équilibre de la pensée conceptuelle ?

Piaget, qui s'est surtout occupé de la pensée logique et mathématique, a dégagé sur ce plan une des idées centrales de [62] son épistémologie : celle des structures d'ensemble logiques et mathématiques, par exemple groupements et groupes, les uns et les autres caractérisés par leur *réversibilité*. Disons, sans entrer dans les détails, que par ces termes Piaget désigne la liaison entre un ensemble d'opérations, liaison telle qu'à chaque conduite réelle ou intériorisée correspond toujours une conduite inverse qui l'annule, un changement d'ordre possible des éléments qui la constituent, des détours plus ou moins grands, et enfin, pour le groupement mathématique, la possibilité de combiner cette conduite avec une autre analogue (en logique $a + a = a$; en mathématique $a + a = 2a$). Cette structuration de l'intelligence — qui fait que chaque pensée, conduite ou action n'est, pour une conscience ayant atteint le niveau formel, qu'un élément d'un ensemble donné en même temps qu'elle et aux autres éléments duquel elle est coordonnée par une relation *implicative et réversible* — apparaît à Piaget comme la caractéristique principale de la pensée rationnelle et en même temps comme une donnée qui n'a pas été suffisamment aperçue par la logistique des Carnap et Russe. De là, d'une part, le besoin d'écrire un nouveau traité de logistique opératoire et d'autre part la possibilité de dégager une vocation dans l'étude génétique des formes historiques de la pensée et biographiques de l'intelligence.

Nous restons dans la ligne de Piaget en faisant sur ce point une remarque qui nous semble s'imposer.

Le groupement des actions, la prise de conscience des rapports entre l'action directe et l'action inverse, de l'associativité des éléments d'un groupement, de la possibilité des détours n'est-elle pas le résultat du fait qu'à un certain niveau de l'évolution biologique le sujet a changé de nature, que l'individu est devenu groupe, le moi probablement inconscient un « Nous » qui devait nécessairement finir par prendre conscience de sa propre structure et de celle de l'univers ? Le groupe ou le groupement peut sans doute être structuré indistinctement par les actions et les pensées d'un seul individu ou bien par les actions de plusieurs individus différents. Mais tout le règne animal prouve que la coordination formelle des actions d'un même individu pour être possible n'est pas nécessaire. La [63] coordination empirique,

statistique et déformante suffit à l'existence biologique des individus. Au contraire, le groupe social et ce qui constitue son essence, la coopération dans le travail, ne peuvent exister sans prise de conscience et sans dégager les lois de coordination des différentes actions de chaque individu. Pour le groupe, la conscience, et très vite la conscience formalisée, n'est pas seulement une possibilité mais aussi et surtout une nécessité ¹¹.

Biographiquement, l'épistémologie de Piaget se rattache à ses deux maîtres parisiens Léon Brunschvicg et Pierre Janet. Au premier il a pris l'idée d'une activité indéfiniment constructrice de l'esprit, au second le rattachement de tout fait de conscience aux conduites de l'individu. Mais, qu'il le veuille ou non (plus exactement, sans qu'il le veuille), la synthèse réalisée par Piaget le place dans la ligne des grands penseurs dialectiques, Kant, Hegel et Marx. Nous avons déjà mentionné, dans notre article de 1947, plusieurs points où c'était visible et nous venons de rappeler la classification des sciences et l'introduction de l'idée de totalité et de groupement dans la logistique ; nous allons maintenant aborder un autre point où ce fait est à nouveau particulièrement clair : celui de la nature de la pensée logique et mathématique. Tout le monde connaît les critiques de Pascal et de Kant contre l'empirisme sceptique et le rationalisme. L'un et l'autre ont mis en évidence le fait que la connaissance est toujours une synthèse de deux éléments, l'un empirique, et sensible, l'autre *a priori* (sentiments du cœur, formes *a priori* de l'intuition pure, catégories de l'entendement). Kant formulait exactement le problème de ce deuxième élément comme étant [64] celui de la synthèse entre la nécessité de certains jugements et leur fertilité, problème qu'il appelait celui des jugements synthétiques *a priori*. On connaît aussi la critique de Hegel et Marx contre la solution

¹¹ Une objection se présente cependant à l'esprit, cela ne prouve-t-il pas plutôt que la pensée est indispensable à la vie sociale et par conséquent antérieure à celle-ci ?

Le problème nous semble mal posé. Demander ce qui a été d'abord de la pensée ou de la société nous paraît aussi stérile que demander si la poule a été avant l'œuf ou inversement.

Il y a sans doute influence mutuelle et choc en retour : la pensée favorise la vie sociale et celle-ci développe la pensée. Ici nous voulions seulement insister sur l'interpénétration intime de ces deux réalités, interpénétration que l'épistémologie de Piaget met plus que jamais en évidence.

kantienne, abstraite, d'un *a priori* qui serait une pure forme de l'esprit s'opposant au contenu sensible. Mais si Hegel et Marx avaient raison dans leurs critiques, nous ne croyons pas exagérer en disant qu'ils n'ont jamais réussi à rendre compte, d'une manière théorique satisfaisante, de la double nature déductive et empirique de la pensée. De même le problème de la nature de la pensée mathématique fertile et nécessaire en même temps restait toujours ouvert pour toute épistémologie dialectique.

Ce n'est pas un des moindres mérites de l'ouvrage de Piaget que d'avoir apporté sur ce point une solution qui nous semble évidente et à laquelle personne n'avait pensé avant lui. Pour Piaget (comme pour Marx), toute pensée se rattache à l'action ; le monde théorique dans son ensemble est une prise de conscience des conditions de l'action réelle ou virtuelle. Or toute action est une synthèse de deux pôles, sujet et objet, hommes et univers. La pensée théorique, élément nouveau qui s'insère dans ce cycle d'accommodations et d'assimilations, reflétera toujours dans chacun de ses éléments l'un et l'autre de ces deux pôles. Seulement si toute science considère la réalité dans la perspective d'une certaine action réelle ou possible, il peut y avoir, à la limite, une science (en réalité il y en a deux : la logique et la mathématique) qui considère la réalité en tant qu'objet en général faisant abstraction de toute qualité spécifique de tel ou tel groupe d'objets particuliers.

Pour employer une expression introduite par Gonsseth, la logique et les mathématiques seraient ainsi les sciences qui correspondent à l'action sur un « objet quelconque ». D'ailleurs, si les théories de Gonsseth sur la nature du jugement mathématique semblent se rapprocher le plus de cette partie de l'épistémologie de Piaget, en réalité les différences sont considérables. Pour Gonsseth la logique constitue une « physique de l'objet quelconque ». Implicitement son degré de certitude ne peut se différencier qualitativement de tout le reste de la physique des objets spécifiés. Il n'y a entre l'une et l'autre [65] qu'une différence de degré puisque l'une et l'autre sont abstraites à partir de l'objet. Le problème épistémologique de la nature de la pensée logique et mathématique reste entier.

Tout autre est la situation pour Piaget. Pour lui, logique et mathématique sont la prise de conscience sur le plan théorique et objectif des conditions de l'action sur un objet quelconque et des coordinations possibles entre ces actions. L'« objet quelconque » n'est

dans l'ensemble de ces sciences qu'un invariant permanent, les actions du sujet et leurs coordinations l'élément variable qui détermine leur contenu.

Cette hypothèse résout le triple problème que posent les sciences implicatives à savoir :

- leur certitude,
- leur fertilité (pour les mathématiques),
- leur concordance avec la réalité.

1. La *certitude* de la logique et des mathématiques est naturelle puisque le sujet y prend simplement conscience de ses propres actions et de leurs effets réels ou possibles dans le monde ¹² ;

2. La *fécondité* du raisonnement mathématique s'explique par la richesse indéfinie des possibilités de coordination entre les actions humaines, coordination dont les mathématiques constituent précisément la prise de conscience ;

3. Enfin la *concordance* maintes fois confirmée entre les démarches les plus abstraites et les plus inattendues de la pensée mathématique et la structure de la réalité est naturelle puisque [66] toute « réalité » étant vue dans la perspective d'une action humaine, elle ne peut contredire les coordinations les plus générales de cette action. Certaines théories logiques, ou mathématiques, peuvent rester virtuelles et possibles par rapport à la réalité expérimentale, elles ne peuvent jamais être contredites par celle-ci.

¹² La seule question pourrait être de savoir ce qui détermine le moment de cette prise de conscience, car il est évident que la vie de l'individu est trop courte pour qu'il puisse y arriver par ses propres forces. Il y est cependant puissamment aidé par deux facteurs entre lesquels Piaget se refuse à faire un partage : a) la transmission sociale (langage, éducation, enseignement) ; b) la transmission héréditaire de certaines coordinations qui sans être conscientes sont réelles et appliquées par l'intelligence pratique déjà dans le règne animal. Ce deuxième facteur existe-t-il réellement ? Aucune expérience concluante ne nous permet aujourd'hui de le nier. Il n'en est pas moins certain que son efficacité est de loin dépassée par celle de la transmission sociale.

Nous ne croyons pas exagérer en affirmant que cette théorie représente une solution particulièrement simple et suggestive des difficultés que posait la double nature de la pensée aux théories dialectiques depuis Kant et Pascal jusqu'à Hegel et Marx.

Dans le domaine de la pensée physique nous choisissons parmi les multiples analyses de l'ouvrage une seule qui nous semble particulièrement intéressante, celle de la causalité. On connaît la discussion qui, depuis Hume et Comte, oppose sur ce point empiristes et positivistes aux rationalistes et aux penseurs dialectiques. Les premiers ont toujours proscrit de la science positive toute recherche de la cause, brandissant la grande épée du « métaphysique » dès que les partisans de cette notion essayaient de lui donner un sens qui dépassait tant soit peu celui de loi.

Les penseurs rationalistes et dialectiques, au contraire, n'ont jamais cessé de défendre l'idée de cause et on connaît, tout près de nous, l'ironie subtile et implicite des travaux d'E. Meyerson montrant que les physiciens, qui dans leurs travaux sur la méthode se déclaraient les pires ennemis de la recherche causale, n'en continuaient pas moins à la pratiquer en fait, dans leurs études proprement scientifiques.

À la longue cette discussion devenait fastidieuse car elle ressemblait de plus en plus à un dialogue de sourds. D'une part, les empiristes qui, se plaçant sur le plan du donné immédiat, affirmaient — à juste titre — que la réalité ne peut jamais présenter autre chose qu'une relation constante et mesurable entre deux ou plusieurs phénomènes, relation qui, s'étant toujours confirmée dans le passé, présente une certaine probabilité — plus ou moins grande — de se répéter dans l'avenir, et cela d'autant plus, qu'insérée dans un système d'ensemble (une théorie physique par exemple) elle est garantie par un grand nombre d'expériences ressortant des domaines les plus différents [67] de la réalité. D'autre part, les adversaires rationalistes ou dialecticiens qui affirmaient qu'une relation causale est une relation nécessaire et non pas empirique entre plusieurs phénomènes, nécessité qu'ils ne pouvaient cependant justifier que par des affirmations dépassant le donné (forme *a priori* de l'entendement, métaphysique matérialiste, etc.).

En réalité, une étude concrète du problème de la causalité n'était possible que sur la base d'une entente sur deux points :

a) Il faut reconnaître que les données sensibles ne peuvent jamais présenter autre chose qu'un ensemble de relations de succession ou de concomitance : ce qu'on appelle des lois.

b) Le problème de la causalité est celui de savoir si parmi ces relations légales il y a ou non une catégorie présentant un caractère *privilegié* et constituant les lois *explicatives* ou causales. Une relation causale n'est autre chose qu'une loi, mais c'est, pour l'homme, une loi privilégiée. Ce fut le grand mérite d'E. Meyerson d'avoir posé le problème sur ce terrain. Malheureusement, il a gâché la valeur de ses analyses par l'affirmation métaphysique que l'identité présenterait pour l'esprit un privilège gratuit et difficilement explicable. Le plus souvent d'ailleurs ses propres analyses prouvaient le contraire, car chaque fois qu'il abordait les explications mécaniques (modèles physiques, etc.), il supposait implicitement et sans aucune raison que le déplacement spatial d'un corps présente une diversité moindre que n'importe quel autre changement. C'était s'accorder d'avance ce qu'il voulait démontrer. *A priori*, le déplacement spatial qui est à la base de toute explication mécanique est un changement comme tous les autres et, s'il présente un privilège pour la raison, ce privilège doit être expliqué à son tour. Il est vrai qu'en dehors du déplacement spatial des objets (et des autres invariants qui semblent au premier abord donnés) Meyerson insistait sur la création purement intellectuelle du concept non empirique d'énergie et sur la loi de conservation de celle-ci. Mais, comme le remarque à juste titre Piaget, s'il est vrai qu'au cours de l'évolution de la pensée enfantine, comme au cours de l'histoire des sciences, nous rencontrons la construction de nombreux invariants (espace, temps, objet, masse, matière, volume) ceux-ci sont chaque fois indissolublement [68] liés à un ensemble de variations dont ils forment le complément et dont ils ne peuvent être isolés qu'arbitrairement. Ce que la raison construit c'est une coordination des variations en groupes qui impliquent l'existence de certains invariants, et cela non pas pour arriver à une identité arbitraire et paradoxale qui serait la suppression de toute vie humaine (pour Meyerson l'homme peut vivre seulement parce que le monde n'est pas rationnel) mais simplement parce qu'en face de l'univers l'homme est acteur et que le but suprême de la raison est de lier la réalité indéfiniment variée et variable de l'objet à un ordre accessible à l'action du sujet.

Déjà H. Poincaré avait rattaché le privilège rationnel du déplacement spatial à la distinction entre le groupe des changements de positions que nous pouvons produire et l'ensemble des changements d'état qui échappe à notre pouvoir direct. En développant une théorie erronée A. Comte avait trouvé deux formules particulièrement suggestives et heureuses : la première, lorsqu'en proscrivant la recherche causale il interdisait de *chercher le mode de production*, la seconde lorsqu'en définissant l'utilité humaine de la science positive il disait que *savoir c'est prévoir*. Or si chercher la cause c'est en effet *chercher le mode de production*, jamais l'idéal de la pensée théorique n'a été celui d'une simple prévision contemplative. Répétons-le, l'homme n'est pas spectateur, mais acteur : savoir ce n'est pas seulement prévoir, c'est pouvoir transformer les choses et changer le cours des événements, savoir c'est pouvoir produire : la prévision, la légalité, n'est qu'un pis-aller dont le penseur se contente lorsqu'il n'est pas en état de connaître la cause, le mode de production. Les relations de succession ou de concomitance n'ont pas toutes pour l'homme la même valeur. Les unes lui permettent une simple prévision, ce sont les lois fonctionnelles, les autres se rattachent d'une manière immédiate à son action, ce sont les lois causales ou explicatives. Parmi celles-ci les plus évidentes étaient celles qui rattachaient les variations de l'objet au groupe des changements de position, la physique mécanique. Malheureusement, dans certains domaines, et surtout en dehors des dimensions moyennes, elles se sont avérées inapplicables. Il reste cependant toujours l'espoir de [69] relier les variations de la réalité aux coordinations les plus générales de l'action du sujet, c'est-à-dire aux groupes mathématiques ; et c'est en cela que consiste le principal effort de la physique contemporaine, même si, provisoirement du moins, elle n'y parvient pas toujours.

L'explication physique suppose toujours l'introduction d'un acteur fictif mais analogue à l'homme au sein des transformations de la matière, introduction, anthropomorphique (artificialisme, animisme, etc.) aux formes inférieures de la prise de conscience humaine,

objective et mathématique aux formes supérieures de la pensée conceptuelle et formalisée ¹³.

Dans le tome 3, consacré à la pensée biologique, psychologique et sociologique, Piaget dégage la parfaite concordance, dans ces trois sciences, non seulement entre la manière de poser le problème, mais aussi entre les différents types de réponses proposées. Constatons aussi que sur le plan de la pensée sociologique Piaget arrive cette fois explicitement aux conclusions que nous avons dégagées à propos de *La Psychologie de l'intelligence* en constatant que « la sociologie marxiste est celle qui correspond le mieux aux résultats de ses travaux psychologiques et à ses convictions épistémologiques générales ».

Ces analyses, nous l'avons déjà dit, nous paraissent avoir entièrement conservé leur valeur. Cependant, en les relisant [70] aujourd'hui, près de quinze ans plus tard, nous prenons conscience du fait que, si Piaget a retrouvé la plupart des conclusions méthodologiques de Marx et d'Engels, son expérience de biologiste et de chercheur de laboratoire lui a cependant permis de formuler, d'une manière plus claire et surtout plus étroitement liée à la pensée scientifique contemporaine toute une série d'idées qui se trouvaient sans doute chez Marx, mais qui étaient encore exprimées dans le langage spéculatif de l'hégélianisme. C'est le cas, par exemple, des concepts de *structure* et de *fonction*, qui se trouvent très exactement dans les textes marxistes, mais qui y sont à tel point implicites que, longtemps avant l'élaboration du langage structuraliste contemporain, les traducteurs français avaient traduit les deux termes clés de la

¹³ Galilée a dit un jour que la nature est un livre écrit en langage mathématique. La formule exacte aurait été de dire que c'est un livre que nous écrivons en langage mathématique mais qui nous apporte un matériel parfaitement adapté à cette écriture. D'où vient cette adaptation ? C'est là un problème métaphysique qui dépasse la science positive. Le fait est que les hommes n'auraient pas pu vivre dans un univers radicalement inadéquat à la structure de leurs activités. Si nous existons c'est que cette adaptation était réelle, et implicitement possible, que nos concepts mathématiques et les actions auxquels ils correspondent ont toujours trouvé une réalité dans laquelle ils ont pu s'inscrire.

La pensée physique est, dans sa tendance et ses aspirations, explicative, causale et mathématique parce qu'elle est notre pensée qui tend à relier la réalité à nos actions et serait certainement différente pour des êtres imaginaires qui auraient d'autres moyens que nous d'agir sur la réalité.

conception matérialiste de l'histoire par les mots : *infra-* et *supra-*structures.

De même, l'affirmation du passage de la quantité à la qualité, qui paraissait hautement spéculative et éveillait toujours la méfiance des chercheurs positivistes, reçoit chez Piaget, un statut rigoureusement positif. Elle correspond au moment où le processus de transformation d'une structure antérieure à une structure nouvelle atteint le point où il devient plus économique et plus efficace de décrire l'état atteint en termes de structure nouvelle non entièrement élaborée qu'en termes de structure ancienne ayant subi des modifications.

En terminant cette étude, nous voudrions encore souligner que l'importance philosophique des travaux de Piaget, et leur caractère de guide pour la pensée positive, se sont considérablement accrus au cours des seize dernières années.

Si, en effet, jusque vers 1950-1955, les positions génétiques représentaient, dans la discussion philosophique et méthodologique, une orientation dont le poids était pour le moins égal à celui des orientations statiques, la situation s'est sensiblement modifiée depuis. Le passage du capitalisme en crise au capitalisme d'organisation ¹⁴ a entraîné avec lui une transformation de [71] la pensée sociologique dans laquelle actuellement les positions a-historiques et même anti-historiques sont en train de prendre une place absolument prédominante. La séparation des concepts de structure et de fonction a donné naissance, d'une part, à un fonctionnalisme statique, d'autre part,

¹⁴ Précisons que nous appelons capitalisme en crise la période pendant laquelle, le marché libéral étant désorganisé par le développement des trusts et des monopoles, la société occidentale a été secouée par toute une série de crises sociales et politiques extrêmement rapprochées qui toutes ont été difficilement surmontées pour faire place, dans chaque cas, à un équilibre tout à fait provisoire et d'ailleurs très vite rompu (Première Guerre mondiale, mouvements révolutionnaires entre 1917 et 1923, crise économique de 1929-1933, hitlérisme, Seconde Guerre mondiale et, à la périphérie européenne des sociétés industrielles, fascisme italien et révolution espagnole). À l'opposé, nous appelons capitalisme d'organisation l'état actuel dans lequel la création et le développement des mécanismes de régulations dus en premier lieu aux interventions étatiques, permettent un essor économique continu et par cela même diminuent considérablement, et évitent même, les crises sociales et politiques endogènes.

à un structuralisme formaliste et non génétique dont les principaux représentants (Talcott Parsons, R. K. Merton et surtout Lévi-Strauss et Roland Barthes) exercent une influence considérable sur la réflexion contemporaine.

Par ailleurs, même des penseurs qui accordent encore une certaine importance à l'histoire, comme Michel Foucault, s'orientent vers l'irrationalisme, éliminent toute réflexion sur le processus de transformation et, surtout finissent par supprimer, si paradoxal que cela puisse paraître pour des historiens, la notion même de sujet.

La manifestation la plus récente de cette orientation est la publication de trois ouvrages et de nombreux articles de Louis Althusser et du groupe qui travaille sous son inspiration ; ouvrages qui se veulent marxistes, qui nous enseignent que Marx est un penseur de génie qui ne savait cependant pas ce qu'il faisait, et dont la méthodologie et les présuppositions philosophiques ont été formulées de manière explicite seulement par Jacques Lacan et par Michel Foucault. Il n'y a rien d'étonnant, dans cette perspective, à constater que Althusser et son groupe exigent la suppression du concept même de sujet qui aurait, selon eux, un caractère purement idéologique, rien d'étonnant non plus à ce qu'ils nous expliquent que la pensée de Marx est a-humaniste et a-historique.

[72]

Dans cet essor d'une idéologie qui parle, avec une certitude rarement atteinte, au nom de la philosophie et de la science positives, une œuvre comme celle de Jean Piaget devient de jour en jour un point d'appui plus important et plus indispensable pour tous ceux dont, comme le dit ironiquement et plein de mépris Michel Foucault : la « réflexion est gauche et gauchie », de ceux qui « reconduisent toute connaissance aux vérités de l'homme lui-même, [de] tous ceux qui ne veulent pas formaliser sans anthropologiser », ni « penser sans penser aussitôt que c'est l'homme qui pense » et surtout et plus que jamais, « ne veulent pas mythologiser sans démystifier ¹⁵ ».

¹⁵ Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*. Paris, Gallimard, 1966, p. 353- 354.

[73]

Épistémologie et philosophie politique.
Pour une théorie de la liberté.

Chapitre IV

LUMIÈRES ET DIALECTIQUE

[Retour à la table des matières](#)

Lorsqu'il s'agit d'un thème aussi traditionnel, les auditeurs attendent une fois de plus l'exposé d'un schème maintes fois répété et en apparence solidement établi. Le rationalisme des Lumières a été en son temps une idéologie progressiste liée à l'ascension du tiers état, à la bourgeoisie en train de construire la société capitaliste moderne. Cependant, si l'on peut reconnaître le caractère positif de tout un ensemble de valeurs préconisées par les penseurs des Lumières, approuver leur lutte contre les superstitions religieuses et en faveur de la tolérance, leurs efforts de sécularisation de la pensée, leur souci de diffusion de la culture et d'augmentation du bien-être du peuple, il ne faut pas oublier que, sur ce dernier point surtout, leurs espoirs présentaient un caractère idéologique et que la société bourgeoise née par la suite a créé des problèmes sociaux d'une ampleur immense qui exigent pour être compris et résolus une pensée autrement réaliste et compréhensive que ne l'était la leur.

Aussi, et puisque l'humanité, comme l'a dit un jour Marx, ne se pose que des problèmes qu'elle peut résoudre, ces penseurs appartenant encore au tiers état, tels Kant, ou Hegel, puis des penseurs ralliés au prolétariat, tels Marx, Lénine ou Lukács, ont-ils dépassé le rationalisme

par une pensée tragique d'abord, par une pensée dialectique-idéaliste et une pensée dialectique-matérialiste par la suite, dépassé étant entendu dans le sens hégélien du mot, *Aufhebert*, qui implique à la fois la conservation et le dépassement, puisqu'ils ont conservé les éléments [74] positifs, les valeurs authentiques des Lumières, tout en les intégrant à une pensée plus positive, expression des forces historiques qui arriveront à transformer réellement la société et à résoudre les principaux problèmes sociaux posés par le monde moderne.

C'est là, nous l'avons déjà dit, un schème qu'on rencontre depuis Marx, en d'innombrables variations, dans toute la littérature socialiste en général et marxiste en particulier.

Seulement, le présent exposé se situe en juin 1959, trois quarts de siècle après la parution du *Capital*, trois ans surtout pour être plus modeste — après la parution de mes propres ouvrages, fondés encore sur le même schème. Trois ans chargés de lourds événements historiques qui ont amené la plupart des penseurs socialistes occidentaux sinon à réviser leurs positions fondamentales, tout au moins à se demander dans quelle mesure elles correspondent encore à la réalité objective et sur quels points il faut au contraire les adapter.

Certains d'entre eux ont abouti, vous le savez, à une rupture presque radicale avec leur pensée antérieure. Quant à moi, je pense que, bien qu'on puisse encore, pour l'ensemble de l'humanité, sauvegarder le schème traditionnel, quelques retouches importantes s'avèrent nécessaires du fait que ce schème s'est montré inadéquat dans un secteur important du monde actuel, secteur qui est par surcroît celui dans lequel nous vivons, et qui nous intéresse en premier lieu : celui des sociétés capitalistes occidentales.

Marx et après lui tous les grands penseurs et politiciens socialistes, jusqu'à la génération de Lénine, s'attendaient, conformément à ce schème, à une révolution imminente dans le secteur économiquement et techniquement le plus avancé du globe.

Or, il faut bien le constater, trois quarts de siècle après la parution du *Capital*, non seulement cette révolution ne s'est pas produite, mais, ce qui n'est pas moins important, loin d'avoir entravé le développement des forces productives, le monde capitaliste leur a assuré à travers des heurts et des interruptions sans doute (qui semblent cependant en voie d'élimination) un développement considérable et dans l'ensemble

continu. De la [75] sorte, et malgré la validité de nombreuses critiques formulées par des penseurs dialectiques contre le rationalisme, celui-ci, et la société capitaliste dont il est l'idéologie principale, a non seulement survécu pendant les cent dernières années, mais il a aussi assuré le développement des forces productives et résolu, de manière plus ou moins satisfaisante sans doute, un certain nombre de problèmes sociaux surgis au cours de son développement.

Ce à quoi il faut ajouter, si nous tenons compte du fait que la menace atomique rend la guerre tout aussi dangereuse pour le vainqueur que pour le vaincu et pourrait assurer une longue période de coexistence pacifique des deux régimes, que le rationalisme continuera probablement à se développer pendant une période sans doute difficilement prévisible mais qui sera en tout cas plus ou moins longue.

Aussi est-ce dans cette perspective, en tenant compte de l'expérience des cent dernières années, qu'il me paraît important de faire aujourd'hui le bilan des rapports entre la pensée dialectique et le rationalisme des Lumières.

1 — Permettez-moi de partir d'une constatation préalable : les termes « utopie » ou « espoir utopique des Lumières », employés si souvent au cours de ce colloque, ne me semblent pas désigner de manière particulièrement adéquate leur objet, puisqu'en réalité la plupart de ces espoirs se sont effectivement réalisés dans le monde capitaliste occidental. En effet, bien que la misère existe encore, et parfois sous des formes effrayantes, dans ce secteur du monde, elle y devient de plus en plus un phénomène secondaire par rapport à la montée générale des revenus et surtout à la montée, lente sans doute et souvent interrompue mais néanmoins dans l'ensemble constante et réelle, du revenu et du niveau de vie des ouvriers et des salariés ¹⁶.

¹⁶ Il semble d'ailleurs que, sur ce point, la France contemporaine fasse malheureusement exception, puisque selon un économiste peu suspect de sympathie révolutionnaires, M. Jeanneney, le salaire brut horaire était en 1954 de 11% inférieur à celui de 1937. (J. M. Jeanneney, *Forces et faiblesses de l'économie française*. Colin, p. 192.) Ce à quoi il faut ajouter qu'après une hausse de quelques années, la baisse semble avoir repris en 1959. Nous pensons cependant que, si on étudiait l'évolution sur une période plus longue, et surtout

[76]

Il serait difficile de dire que l'idée d'un ordre social assurant à chacun, à condition qu'il veuille travailler et se rendre utile à la société, un niveau décent d'existence, présente, surtout dans les pays capitalistes avancés comme les U.S.A., l'Angleterre, la Suisse et même les pays Scandinaves, un caractère utopique.

De même, si nous examinons les deux grands espoirs de la pensée des Lumières : la diffusion de l'instruction et l'esprit de tolérance, nous devons constater, là aussi, qu'avec des nuances importantes dont nous parlerons bientôt, l'un et l'autre se sont dans l'ensemble réalisés.

Dans le monde capitaliste occidental, l'analphabétisme a pratiquement disparu et l'instruction primaire, secondaire et supérieure, se répand progressivement. Nos lycées et nos facultés affreusement surpeuplés en sont, d'ailleurs, un témoignage à double tranchant, puisqu'ils témoignent aussi des difficultés financières et étatiques auxquelles se heurte cette diffusion.

De même, si l'affreuse période de la barbarie national-socialiste nous a montré certains dangers du monde individualiste et rationaliste contemporain, dangers qu'ignorait la pensée des Lumières, cette période et d'autres phénomènes analogues restent, néanmoins, à l'intérieur du monde capitaliste ¹⁷ jusqu'aujourd'hui un fait d'exception, et personne, je crois, ne saurait contester que l'idée de tolérance, et surtout de tolérance religieuse, n'ait fait dans les sociétés industrielles de l'Occident d'énormes progrès par rapport à la situation qui existait aux XVII^e et XVIII^e siècles.

Ces faits signifient-ils, cependant, que nous pouvons, sans plus, admettre la validité, sinon théorique tout au moins pratique, du rationalisme des Lumières et nous rallier non [77] seulement aux perspectives et aux espoirs qu'il ouvrait en son temps, mais encore de nos jours ?

depuis un siècle, on constaterait aussi en France une montée plus ou moins importante, tant du salaire horaire que du revenu global des salariés.

¹⁷ Le problème est différent en ce qui concerne la pénétration du capitalisme dans les pays sous-développés et les colonies.

À vrai dire, je ne le pense pas, car si l'évolution de la société moderne, hautement significative d'ailleurs pour tout sociologue de la connaissance, a, dans l'ensemble, réalisé le programme explicite des grands penseurs du XVIII^e siècle, cette réalisation a pris un aspect concret considérablement différent de celui qu'espéraient ces derniers.

Le rationalisme impliquait, en effet, dès son origine, des dangers pressentis déjà par certains de ses critiques (Pascal par exemple) et mis ultérieurement en évidence par la pensée dialectique, mais que les penseurs des Lumières eux-mêmes ont ignoré ou négligé et qui se sont, dans la réalité, révélés d'une exceptionnelle gravité.

Puisque, comme vous le savez, je m'intéresse en premier lieu à la philosophie, vous me permettrez d'aborder la réflexion sur les aspects négatifs du rationalisme, non par leur description empirique ou phénoménologique, mais en m'efforçant de dégager l'origine intellectuelle commune à la plupart d'entre eux.

Le rationalisme se caractérise, en effet, sur le plan de la pensée, par deux traits fondamentaux : la séparation radicale des jugements de fait et des jugements de valeur et la réduction à l'état implicite de toutes les valeurs dépassant l'individu dans un large et important secteur de la vie sociale : le secteur économique.

Le premier de ces points constitue, encore aujourd'hui, un des dogmes fondamentaux de la pensée scientifique contemporaine. Poincaré lui a donné une formulation célèbre en disant que : « De deux prémisses à l'indicatif, on ne saurait jamais tirer une conclusion à l'impératif ¹⁸. »

Le second point, la réduction des valeurs sociales à l'état implicite et leur élimination de la conscience, limitée explicitement à l'économie ou bien généralisée, domine la pensée de [78] tous les grands nationalistes depuis Descartes ¹⁹, en passant par la [*Monadologie*](#) de

¹⁸ L'affirmation est d'ailleurs exacte, le problème étant celui de savoir, si, dans la pensée en général et dans les sciences humaines en particulier, il existe des prémisses à l'indicatif.

¹⁹ Lequel écrivait à la princesse Elisabeth qu'« ... il y a encore une vérité dont la connaissance me semble fort utile : qui est que, bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser

Leibniz, jusqu'aux économistes classiques qui nous expliquent que, dans une économie libérale, l'intérêt général doit se réaliser implicitement, sans que personne s'en soucie, par la poursuite égoïste des intérêts individuels.

Les conséquences sont considérables :

La première et la plus immédiate est l'existence d'un monde dans lequel la morale et les valeurs ne trouvent plus aucun fondement dans l'être. Le rationalisme a, sans doute, assuré à l'homme le plus rapide et le plus extraordinaire progrès dans la maîtrise de la nature qu'ait connu l'histoire de l'humanité, mais il a aussi rendu en principe *n'importe quel* emploi de cette force sinon probable, tout au moins possible, et, dans sa perspective, à la limite acceptable ²⁰. Aujourd'hui, cela est devenu évident pour tous, non seulement grâce à l'expérience national-socialiste, mais encore grâce aux événements qui se sont succédé depuis. Le danger d'emploi effectif de la bombe atomique a montré à quel point la pensée rationaliste en général et la science en particulier sont complètement étrangères aux notions d'humanisme et aux catégories du bien et du mal. La barbarie n'est sans doute pas étroitement liée au monde individualiste du rationalisme, je dirais plus, il y a dans ce monde des tendances implicites qui l'empêchent de prendre le dessus en période de calme et d'équilibre, elle y constitue néanmoins un danger permanent prêt à devenir actuel à chaque crise suffisamment profonde. Et, sensibilisé par l'expérience, l'historien de la culture se rend facilement compte que cette possibilité de [79] barbarie accompagne, comme une sorte d'arrière-plan estompé, toute l'histoire de l'individualisme rationaliste depuis « le malin génie » de Descartes et la règle de sa morale provisoire selon laquelle lorsque nous ne savons pas quelle direction prendre (et la pensée rationaliste *ne dit jamais à l'homme quelle direction prendre sur le plan pratique*), il faut

qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore, l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet État, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier... » (*Lettre à la princesse Elisabeth*. 15 septembre 1645).

²⁰ Dans la mesure où il a supprimé tout fondement des jugements de valeur dans la totalité de l'être.

choisir n'importe laquelle et la poursuivre continuellement, à travers *Rodogune* ou *Attila* de Corneille, à travers l'univers outrancièrement rationaliste du marquis de Sade, jusqu'à son actualisation dans les camps de concentration et dans la barbarie avec laquelle les sociétés individualistes contemporaines réagissent lorsqu'elles se sentent menacées.

2 — L'histoire du rationalisme en Europe occidentale confirme bien ainsi, une fois de plus, la validité de la célèbre thèse de Marx selon laquelle l'humanité ne se pose que des questions auxquelles elle peut répondre. Comme nous venons de le dire, la société dans laquelle s'est développée la pensée rationaliste a effectivement résolu dans leur ensemble les trois grands problèmes que la pensée des Lumières considérait comme essentiels et dans la solution desquels elle voyait la tâche majeure du progrès historique : l'élévation du niveau de vie et la lutte contre la misère, la diffusion de l'instruction et l'instauration de la tolérance religieuse ²¹.

Il se trouve, cependant, que l'aspect concret de ces réalisations — la société contemporaine — est tellement éloigné de l'image idyllique que s'en faisaient les penseurs des Lumières, qu'il y a, malgré tout, une certaine justification à parler comme on l'a fait ici, de leurs « utopies ». En effet, la société réelle fondée sur l'organisation « rationnelle » de la production a posé tout un ensemble de nouveaux problèmes (nous venons d'en mentionner les principaux) que les penseurs des Lumières ne soupçonnaient même pas et qu'ils n'ont jamais pu formuler, précisément parce [80] que le rationalisme qui les avait en partie créés était incapable de les résoudre.

À la base de tout cela se trouve le phénomène de la réification remarquablement étudié par Marx, Lukács et les marxistes ultérieurs. Nous ne pouvons naturellement pas l'analyser ici ²². Contentons-nous de dire qu'il consiste dans la déshumanisation de la vie sociale, la

²¹ Encore faut-il ajouter qu'il y eut évidemment un décalage de plus d'un siècle et demi entre les penseurs des Lumières et la solution effective des problèmes qu'ils se posaient.

²² Voir surtout Marx. *Le Capital*, t. I. ch. I. Lukács. *Histoire et conscience de classe*, éd. de Minit. Paris. 1960. et aussi. L. Goldmann. « La réification », in *Recherches dialectiques*. Gallimard, Paris, 1959.

transformation des relations humaines suivant la qualification des diverses propriétés des choses (d'où le terme : réification), la constitution dans l'ensemble de la vie sociale d'un secteur économique *autonome* fondé sur l'égoïsme des individus et qui tend à se soustraire entièrement aux superstructures morales, religieuses, intellectuelles, etc., et par cela même à leur enlever toute authenticité *objective* avec comme conséquence l'acculturation, qui tend, de plus en plus, à accompagner la diffusion de l'instruction.

Dès le XVII^e siècle, devant les écrits de celui qui fut au fond le premier grand philosophe des Lumières, Descartes, Pascal, qui ressentait déjà cette œuvre comme le manifeste du monde efficace et déshumanisé qui commençait à se constituer, poussait le célèbre cri sur « le silence éternel des espaces infinis », formulant implicitement les principales critiques que la pensée dialectique soulèvera par la suite contre le rationalisme. Elles concernent la communauté humaine authentique, la foi en l'avenir et la transparence de l'existence des hommes ²³.

Une question se pose cependant à nous : avons-nous le droit de prolonger la phrase précédente en écrivant que la pensée dialectique a pu poser ces problèmes parce qu'elle était seule en mesure de les résoudre, auquel cas le schème traditionnel garderait entièrement sa valeur ?

Or, il se trouve que l'expérience historique des cent dernières années ne nous permet de répondre ni affirmativement ni négativement à cette question. Elle ne nous permet pas de le [81] faire affirmativement pour des raisons évidentes dont nous reparlerons plus loin. Elle ne nous permet cependant pas non plus de répondre négativement comme s'empressent de le faire, aux différents niveaux de la pensée sociale et sociologique, toute une série d'apologistes des sociétés capitalistes occidentales, parce que l'évolution est en cours et qu'il est difficile de prévoir avec certitude les directions qu'elle prendra durant les années à venir.

Rien, en effet, n'aurait été plus exact et plus faux à la fois que de constater, vers 1840 par exemple, que le monde capitaliste occidental

²³ Voir à ce sujet. L. Goldmann. *Le Dieu caché*. Gallimard. Paris, 1956.

et la pensée rationaliste qui lui est rattachée n'étaient parvenus à assurer au peuple ni un niveau de vie décent, ni un minimum de connaissances indispensables. Et, pourtant, cette constatation aurait été tirée simplement du fait que le bilan se faisait à un moment où l'évolution ne permettait pas encore de juger des réalisations ultérieures. Pour la pensée dialectique, nous nous trouvons probablement dans une situation analogue. C'est pourquoi la seule attitude correcte et scientifiquement défendable me semble être l'essai d'établir un bilan provisoire qui laisse ouvert l'immense point d'interrogation que représente l'avenir. Ajoutons qu'en posant les problèmes non pas sur le plan proprement philosophique ou même de la théorie en général, mais sur celui de la relation étroite entre la pensée et la réalité, nous restons fidèle à une des premières exigences de la pensée dialectique elle-même, qui est, sous toutes ses formes, une pensée moniste, n'admettant aucune séparation entre la théorie et la pratique.

Or, en faisant aujourd'hui le bilan de l'histoire de la pensée dialectique au cours des quatre-vingts dernières années, nous nous heurtons à un écart fondamental entre cette réalité et les perspectives de Marx.

Celui-ci pensait, en effet, que le capitalisme ne serait remplacé par une société socialiste que dans les pays les plus avancés au moment où le développement même des forces productives entrerait en conflit avec les rapports capitalistes de production. C'était encore la position des premiers marxistes, y compris Lénine qui ne voyait dans la révolution russe qu'une première victoire, provisoire, « du chaînon le plus faible » qui n'avait de [82] chances de survivre que dans la mesure où elle serait appuyée par une révolution des pays avancés de l'Occident ²⁴.

La réalité a, cependant, été différente. Grâce à de nombreux facteurs dont l'expansion coloniale a été le plus important, le capitalisme occidental a pu, dès le début du siècle, commencer à accroître le niveau de vie des classes ouvrières métropolitaines et il est parvenu à intégrer suffisamment celles-ci pour éviter l'explosion révolutionnaire. La conséquence fut que les perspectives socialistes, et avec elles la pensée dialectique, n'ont pu devenir des réalités vivantes et non idéologiques que dans les pays retardés de l'Europe centrale et orientale (ce n'est

²⁴ Trotsky est d'ailleurs resté toute sa vie sur ces positions.

certainement pas un accident si, après 1905, tous les grands penseurs marxistes sont originaires de ces pays : Lénine, Rosa Luxemburg, Lukács, etc.). En 1917, la révolution russe permettait pour la première fois à la pensée socialiste de structurer l'organisation sociale d'un très grand pays.

Les conséquences de cette évolution différente de celle envisagée par les grands penseurs marxistes ont été considérables et, cela, même en ce qui concerne le problème des rapports entre le rationalisme et la dialectique qui nous intéresse ici.

À la différence, en effet, des révolutions bourgeoises, française et anglaise, qui avaient eu lieu dans des pays économiquement avancés, la révolution russe victorieuse se trouvait en opposition avec un monde capitaliste économiquement beaucoup plus développé et par conséquent plus fort du point de vue militaire. Le problème du développement des forces productives et de la possibilité d'éviter une guerre entre ce monde capitaliste tout entier et la société issue de la révolution, a nécessairement pris une importance primordiale dans la conscience des dirigeants de l'U.R.S.S. et elle a primé de loin toutes les autres préoccupations. Nous ne saurions, naturellement, faire ici une analyse sociologique du stalinisme (quoique ce soit là une tâche urgente pour la pensée socialiste contemporaine). Il faut cependant constater que cette situation qui a fait naître dans la société à caractère socialiste de l'U.R.S.S. un primat absolu de l'efficacité [83] par rapport aux préoccupations du bien-être des individus, d'humanisation et de transparence de la vie sociale, a abouti à une rationalisation extrême qui a pris le pas sur la dialectique, laquelle était de plus en plus réduite au rôle de couverture idéologique. Cette rationalisation eut un caractère d'autant plus effrayant qu'elle était fondée sur un primat total du politique, sur l'absence de toute vie économique autonome et, par conséquent, de tous les éléments libéraux et individualistes étroitement liés à la réification dans les pays capitalistes de l'Occident.

Au fond, cette situation a seulement changé après la fin de la Seconde Guerre mondiale avec le renversement des rapports internationaux résultant de la découverte des armes nucléaires, qui a rendu la guerre également dangereuse pour chacun des antagonistes. Ce changement n'a pas manqué d'entraîner en U.R.S.S. de profondes modifications internes encore en cours d'évolution, que l'on désigne habituellement sous le terme global de déstalinisation.

Nous avons déjà dit qu'il serait prématuré de se prononcer dès maintenant sur la forme que prendra, dans les années à venir, un processus qu'il importe de suivre avec le maximum d'attention et de sérieux.

3. — Ce même décalage entre l'évolution prévue par Marx et l'évolution réelle a eu aussi des conséquences notables pour le monde occidental et la pensée rationaliste qui le caractérise.

Tout d'abord, et c'est là une chose extrêmement importante, ce monde a pu survivre et créer, à partir de la dernière grande crise cyclique de 1929-1933, des systèmes de régulation économique interne qui ouvrent tout au moins la possibilité d'une expansion économique prolongée, accompagnée d'une élévation progressive du bien-être individuel. La situation même de la classe ouvrière se transforme et ne correspond plus rigoureusement à l'analyse qu'en donnait Marx au XIX^e siècle.

La perspective d'une période de paix prolongée, résultant des dangers que représente aujourd'hui la guerre pour le vainqueur comme pour le vaincu, perspective qui n'est sans doute pas une réalité certaine mais qui devient une possibilité réelle, implique [84] l'idée d'une existence prolongée du monde capitaliste structuré par la pensée rationaliste. Il reste donc pour répondre à la question posée à nous demander quelles sont les transformations qu'ont subies la société capitaliste occidentale et le rationalisme au cours des dernières décennies et quelles sont les transformations — déjà prévisibles — qu'ils pourraient et devraient subir s'ils continuent à être la forme caractéristique d'organisation et de pensée d'un grand secteur du monde moderne.

En ce qui concerne le passé, nous avons déjà ébauché la réponse. La société occidentale et la pensée rationaliste sont probablement parvenues à éliminer les crises cycliques. Elles ont réussi à assurer une augmentation considérable du niveau de vie de tous leurs membres, y compris les salariés. Elles assurent un développement continu et

considérable des forces productives²⁵. Elles ont assuré la généralisation de niveaux de plus en plus élevés d'instruction et aussi, dans l'ensemble et tant que les conditions sont normales — tant que l'ordre social n'est pas menacé —, une organisation libérale fondée sur le respect de la liberté individuelle, sur la tolérance étendue non seulement au domaine religieux mais à l'ensemble de ce qu'on désigne par liberté de penser.

Tout un ensemble de phénomènes dont le plus important, mais pas l'unique, fut le national-socialisme, ont montré cependant que le libéralisme et la tolérance ne sont pas absolument essentiels aux sociétés rationalistes de l'Occident et que celles-ci recèlent toujours en virtualité la menace d'un ordre totalitaire et rigoureusement inhumain.

Autre chose essentielle : il s'est avéré qu'instruction et culture ne sont pas synonymes et que la diffusion de l'instruction peut être accompagnée d'une baisse progressive du niveau culturel, conséquence précisément de ce rationalisme réifié développé à outrance et corollaire d'un progrès technique rapide et d'une [85] maîtrise progressive de la nature dans le secteur capitaliste du monde moderne.

Enfin, en ce qui concerne l'avenir et bien que je puisse seulement mentionner ici une transformation dont l'importance ne saurait être sous-estimée, la seconde révolution industrielle en train de s'accomplir, caractérisée par l'automation et l'apparition de l'énergie nucléaire, posera certainement aux sociétés occidentales d'immenses et difficiles problèmes économiques et sociaux, résultant à la fois de l'accroissement considérable de la productivité et de la disparition probable — si la guerre peut être évitée — d'une partie du marché qui constitue jusqu'à présent dans ces sociétés le principal régulateur économique : le secteur de l'armement.

Comme dans le cas de la pensée dialectique, il serait difficile de dire, dès maintenant, dans quelle mesure la pensée rationaliste pourra résoudre ces problèmes et quelles seront les modifications, sans doute profondes, qu'elle devra subir pour y parvenir. Quoi qu'il en soit, une chose nous paraît certaine : c'est que l'ancien schéma marxiste

²⁵ Bien que — et sur ce point les analyses de Marx se sont révélées valables — les rythmes de développement soient plus rapides dans les sociétés à caractère socialiste.

concernant les relations entre la pensée des Lumières et la dialectique a perdu son caractère d'évidence et que la situation actuelle se présente, aussi bien dans les sociétés structurées par la pensée dialectique que dans celles structurées par la pensée rationaliste, comme un immense pari entre forces antagonistes, pari dont l'avenir de l'humanisme et de la culture constitue entre autres l'enjeu.

[86]

Épistémologie et philosophie politique.
Pour une théorie de la liberté.

Chapitre V

RÉFLEXIONS SUR « *Histoire et conscience de classe* »

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'histoire de la pensée du XX^e siècle, Georg Lukács occupe une place prépondérante ; avec *L'Ame et les formes*, il a été l'initiateur de la philosophie existentialiste ; avec ce même livre et *La Théorie du roman*, il a élaboré les premières analyses structuralistes réellement opératoires de la création culturelle et surtout, avec [Histoire et conscience de classe](#), il a entamé un tournant décisif dans l'histoire de la philosophie en général et de la théorie marxiste en particulier.

Si importants toutefois que soient des deux premiers ouvrages, c'est surtout de l'œuvre marxiste de Lukács, et notamment du rôle joué par [Histoire et conscience de classe](#) au moment de sa parution et de l'actualité qu'il peut avoir pour nous aujourd'hui encore, que je voudrais vous entretenir. Pour ce faire, il faut réactualiser — ne serait-ce que schématiquement — la situation de la pensée marxiste en 1923 — date de la parution du livre.

Depuis la mort de Marx et d'Engels, et déjà peut-être dans les derniers écrits d'Engels, une rupture assez profonde avec la pensée dialectique se dessinait. Sans doute le marxisme ne constituait-il pas un bloc unitaire et les différences étaient-elles notables entre les pensées

de Lénine, Plekhanov, Bernstein, Kautsky et Rosa Luxemburg. Néanmoins, si nous laissons de côté cette dernière, et si nous comparons l'œuvre des théoriciens marxistes les plus connus avant 1923 — y compris même l'*Anti-Dühring* et la *Dialectique de la nature* d'Engels — avec les écrits [87] de Marx, une différence assez notable nous frappe aujourd'hui alors qu'elle n'était pratiquement pas saisissable, en dehors même de toute orthodoxie, avant 1923. Cette différence est devenue visible en partie grâce au livre de Lukács.

Si les analyses marxistes sont justes et si — comme elles nous l'enseignent — la vie intellectuelle est étroitement liée à la vie économique, sociale et politique des hommes, il va de soi que cette affirmation vaut aussi pour l'histoire de la pensée marxiste elle-même, qui ne saurait échapper à l'influence de la réalité sociale au sein de laquelle elle se développe. Le matérialisme dialectique et historique est né au cours des années 1845-1850, à un moment où l'Europe était encore secouée par les dernières vagues de la révolution bourgeoise et où se manifestaient déjà les premières expressions des mouvements spécifiques de la classe ouvrière. En revanche, avec la fin de la révolution de 48, la prise du pouvoir par Napoléon III — Napoléon le Petit, comme l'appelait Victor Hugo — la société capitaliste libérale va se constituer et se stabiliser, favorisant, sur le plan philosophique et théorique, le développement et l'essor des philosophies idéalistes, néo-kantiennes et positivistes. L'ancienne bourgeoisie révolutionnaire — ou à tout le moins progressiste — devient la classe dominante, une classe de plus en plus conservatrice, plus ou moins menacée par les nouvelles forces oppositionnelles, alors qu'à la place du mouvement ouvrier et révolutionnaire préconisé par Marx et Engels commence à se développer un mouvement syndical et une social-démocratie, encore marxistes en paroles mais en réalité de plus en plus intégrés à la société existante. Il va de soi que cette intégration du mouvement socialiste à l'ordre capitaliste occidental ne pouvait pas rester sans conséquence pour la structure de pensée de ce mouvement, même s'il continuait à se réclamer de l'œuvre théorique et politique de Marx.

Aussi entre 1890 et 1923 — à l'exception de Rosa Luxemburg et, en très grande mesure, de Trotsky —, presque tous les théoriciens importants du marxisme prennent-ils une orientation positiviste parallèle à celle de la science universitaire. Il suffit, pour s'en rendre compte, de constater le peu d'importance accordée dans les études

philosophiques à la relation entre Marx [88] et Hegel, que le premier avait cependant explicitement affirmée. Pour Kautsky qui, à l'époque, passait presque unanimement pour le principal théoricien marxiste, la pensée de Marx se rapproche en tout premier lieu de celle de Darwin ; pour Plekhanov, elle se rapproche de Spinoza, de Dietzgen et des matérialistes mécanistes du XVIII^e siècle ; pour Max Adler, Vorländer, Bernstein et les austro-marxistes, il faut la rattacher à la philosophie néo-kantienne ; Lénine lui-même écrit, avec *Matérialisme et empiriocriticisme*, un des ouvrages les plus mécanistes et les plus antidialectiques qui soient. Et cette tradition antidialectique se poursuivra avec le stalinisme et le structuralisme althussérien d'aujourd'hui.

Seul, entre Marx et Lukács, Antonio Labriola accordera, en Italie, une importance réelle à la tradition hégélienne, sans pour autant développer un marxisme vraiment dialectique. Si on tient compte de tout cela, on ne s'étonne plus de constater que les écrits qui ont formé plusieurs générations de militants sociaux-démocrates et, par la suite, de militants communistes n'aient pas été ceux de Marx mais, avant le stalinisme, l'*Anti-Dühring* d'Engels — auquel on adjoindra plus tard la *Dialectique de la nature* du même auteur — et *Matérialisme et empiriocriticisme* de Lénine.

Cette orientation de l'histoire théorique que nous venons d'esquisser correspondait à des réalités sociales : stabilisation de l'ordre social du capitalisme libéral entre 1852 et 1914 — à peine interrompue par l'épisode de la Commune de Paris, politiquement et moralement important par ses répercussions dans la conscience révolutionnaire mais, en soi, historiquement et socialement, assez limité — et, plus tard, à partir de 1928 environ, stabilisation du régime stalinien en U.R.S.S.

Or c'est entre ces deux périodes que se situent, après la crise de 1905 en Russie, les grandes secousses révolutionnaires mondiales (1917 et 1923-1927 : Russie, Allemagne et Chine), et c'est très probablement à cette époque d'ébranlements révolutionnaires qu'est liée la renaissance de la pensée dialectique. Elle a lieu à des dates assez rapprochées en trois points différents de l'Europe, se limitant toutefois dans les trois cas au niveau philosophique, sans se répercuter ni sur le plan sociologique ni, [89]surtout, sur le plan politique et organisationnel : c'est la découverte en 1914-1915 de la pensée hégélienne par Lénine, qui trouva son expression dans le texte publié ultérieurement sous le

titre *Cahiers sur la dialectique* ; c'est, en 1923, la parution d'[*Histoire et conscience de classe*](#) de Lukács, et ce sera par la suite l'œuvre d'Antonio Gramsci.

Caractérisé en premier lieu par l'affirmation de la séparation radicale entre jugements de fait et jugements de valeur, entre la réalité extérieure soumise à des lois « objectives » et la praxis humaine qui peut tout au plus juger moralement cette réalité ou la modifier par une action technique fondée sur la connaissance et l'utilisation des lois objectives, le positivisme correspond à des situations où les structures sociales sont si solides que leur existence paraît échapper à l'action des hommes qui les constituent et les subissent. Sans doute Marx avait-il longuement dénoncé, dans [*Le Capital*](#), l'illusion du fétichisme de la marchandise qui fait apparaître les lois économiques, et même les lois historiques, comme indépendantes de la volonté des hommes et analogues aux lois naturelles. Cette mise en garde n'avait cependant pas suffi pour empêcher les marxistes ultérieurs de succomber à la même illusion, dans la mesure où ils vivaient à l'intérieur d'une société relativement stable et en apparence peu perméable à l'action transformatrice des classes sociales.

Du côté bolchevique, une situation qui était, avant 1917, différente par certains côtés favorisait néanmoins une idéologie apparentée — laquelle a trouvé son expression la plus claire dans l'ouvrage de Lénine [*Que Faire ?*](#) L'État tsariste était loin d'être aussi stable que les sociétés occidentales mais jusqu'en 1905, aux yeux des bolcheviks tout au moins, le prolétariat n'était pas spontanément et naturellement oppositionnel ; les tendances spontanées de sa conscience apparaissaient plutôt trade-unionistes que révolutionnaires et, par conséquent, il ne pouvait pas prendre la direction de l'action historique de transformation. À partir de là, ce rôle devait être attribué au parti, organisation de révolutionnaires professionnels, jouant le rôle de technicien collectif de la révolution, et dont l'action devait introduire la conscience socialiste dans le prolétariat. On [90] aboutissait ainsi à une conception tout aussi positiviste et objectivante de la société, qui me paraît expliquer entre autres pourquoi, malgré les différences politiques considérables entre les bolcheviks révolutionnaires et la social-démocratie réformiste, un certain nombre d'ouvrages théoriques (*Le Capital financier* d'Hilferding, les livres de Kautsky, etc.) étaient

acceptés par les uns et par les autres et intégrés à l'idéologie des deux courants.

La première rupture de cette situation se produit en 1905 en Russie, avec la création du soviet de Petrograd, action révolutionnaire relativement spontanée du prolétariat qui met fin à une longue période de stabilité et de tendances intégratives. L'expression politique de cet événement correspond d'ailleurs à la situation idéologique : les bolcheviks, qui avaient préconisé une révolution dirigée par une organisation de révolutionnaires professionnels et avaient créé cette organisation en se séparant des mencheviks, se trouvent avoir une influence relativement faible sur le soviet de Petrograd alors que Trotsky, qui ne disposait d'aucune organisation propre mais avait, avec Parvus, développé la théorie de la révolution permanente et du prolétariat révolutionnaire, entrera définitivement dans l'Histoire en devenant le président de ce soviet. La première réaction de Lénine sera de réorienter sa politique : lui qui avait défendu de manière rigide la création d'une organisation disciplinée de révolutionnaires professionnels et voulu la rupture avec les mencheviks, va maintenant préconiser un retour à l'unité et, implicitement, accorder une influence beaucoup plus grande à la base prolétarienne. Mais, bientôt, la révolution de 1905 apparaîtra comme un épisode, et les bolcheviks — y compris Lénine reprendront leur politique antérieure.

Ce n'est qu'en 1915, et surtout en 1917 avec l'approche de la révolution, que Lénine reviendra à des positions plus dialectiques, d'abord sur le plan philosophique avec les Cahiers sur la dialectique et par la suite, sur le plan politique, avec *L'État et la révolution* et l'intégration du groupe trotskyste dans le parti bolchevique, où un certain nombre de ses membres occuperont des places de tout premier plan. Le retour au mécanisme et au [91] positivisme stalinien commencera vers 1922, mais s'affirmera surtout après la mort de Lénine.

En Europe cependant, où les *Cahiers sur la dialectique* restent inconnus (et où l'œuvre de Gramsci ne sera connue que beaucoup plus tard), la parution du livre de Georg Lukács en 1923 sera la première expression de la renaissance de la pensée dialectique.

L'ouvrage a fait école, mais il a aussi, immédiatement, provoqué une réaction hostile des orthodoxes, et cette prise de position a amené

Lukács a empêché toute réédition jusqu'en 1968 et à ne plus écrire que quelques rares notes de deux à six pages jusqu'à la veille de la prise du pouvoir par Hitler. Ajoutons aussi qu'il a maintes fois déclaré que son livre était erroné et qu'il n'était plus d'accord avec les thèses qui y étaient développées.

En fait, si nous essayons de rendre compte à la fois de l'effet de l'ouvrage au moment de sa parution, et du rôle qu'il a joué par la suite, il me semble qu'il faut distinguer trois groupes d'idées différentes : les unes s'expliquant en grande partie par l'époque de sa rédaction, et sur lesquelles tout le monde serait aujourd'hui d'accord pour affirmer qu'elles ne correspondaient pas à la réalité ; les secondes résultant du besoin d'intégrer les éléments nouveaux qu'il apportait dans un système fait encore de beaucoup d'éléments non renouvelés ; enfin les troisièmes constituant les nouvelles analyses théoriques qui allaient jouer un rôle capital dans le développement ultérieur de la pensée marxiste et des sciences humaines en général.

De ces trois groupes, je ne m'arrêterai que brièvement aux deux premiers, pour m'occuper plus longuement du troisième qui me paraît de loin le plus intéressant.

Écrits entre 1919 et 1922, en pleine crise révolutionnaire des sociétés européennes, après la victoire de la révolution russe, la victoire provisoire — et la défaite qui suivit — des révolutions hongroise et finlandaise, et l'écrasement du spartakisme allemand, ces articles reflètent encore l'espoir révolutionnaire qui ne voyait dans ces défaites qu'un recul provisoire sur l'arrière-plan de la crise fondamentale et décisive du capitalisme mondial. Ainsi Lukács est-il persuadé qu'il écrit son livre à la veille de la [92] révolution mondiale, de la destruction du capitalisme et de l'instauration d'une société sans classes — une des idées centrales de l'ouvrage étant que, les conditions économiques et sociales de la révolution se trouvant réalisées, sa victoire est avant tout un problème de prise de conscience du prolétariat.

Depuis, l'Histoire a jugé, et il ne saurait y avoir désaccord entre partisans et adversaires de Lukács sur le caractère erroné et illusoire de cette estimation.

Le deuxième groupe d'idées concerne les problèmes d'organisation du mouvement et des partis révolutionnaires. Dans le premier quart du siècle, pratiquement depuis la mort d'Engels, deux positions opposées, fondées sur deux analyses différentes de la nature de la société capitaliste, s'affrontaient. L'une, représentée surtout par Rosa Luxemburg et par Trotsky, fidèle à l'hypothèse du prolétariat révolutionnaire, partait de l'idée dialectique de l'identité du sujet et de l'objet, de l'orientation spontanée du prolétariat vers une conscience authentique et non intégrée, et exigeait un parti démocratique dont la base prolétarienne — en dépit d'une conscience révolutionnaire moins développée que celle des cadres dirigeants — devait être le noyau fondamental : c'est elle qui devait contrôler l'appareil du parti, constitué de révolutionnaires professionnels plus cultivés et expérimentés, mais qui risquaient toujours de s'orienter vers la bureaucratisation, la substitution de leurs propres intérêts à ceux de la classe ouvrière et, dans le monde occidental, de glisser vers l'intégration à la société capitaliste. L'autre groupe de théoriciens marxistes ou néo-marxistes, partant de l'expérience historique des dernières décennies, constatait que la conscience du prolétariat ne s'orientait pas spontanément vers la mise en question de la société capitaliste mais vers une intégration à celle-ci de nature démocratique et trade-unioniste. Ces théoriciens se divisaient à leur tour en deux courants : l'un, révisionniste, abandonnait l'idée même de révolution, ne trouvant plus aucune base sociale à celle-ci ; l'autre, incarné surtout par le parti bolchevique, exigeait la création d'un parti discipliné de révolutionnaires professionnels qui devait, non pas aider le prolétariat à comprendre ce qui était déjà pour lui une tendance virtuelle de sa conscience et de son [93] action, mais, au contraire, introduire la conscience révolutionnaire dans le prolétariat et contrôler ce dernier en permanence pour éviter tout retour de ses tendances spontanées.

Or l'expérience des années 1917-1923 — la défaite des spartakistes et des révolutions européennes — avait montré le caractère erroné des positions de Rosa Luxemburg et augmenté le prestige des bolcheviks victorieux en Russie (même si, en fait, les positions de Trotsky et de Lénine s'étaient beaucoup rapprochées au cours de la révolution). De plus, les années 1919-1923 avaient à nouveau montré la stabilité relative, la force de résistance du capitalisme occidental ; bientôt

d'ailleurs, l'évolution historique allait entraîner l'élimination de Trotsky comme elle avait amené déjà celle de Rosa Luxemburg.

Dans ses positions fondamentales, Lukács — comme beaucoup de révolutionnaires de l'époque — admettait l'idée du prolétariat révolutionnaire. Tout au plus était-il peut-être plus conscient que la plupart des autres théoriciens que cela le conduisait très près des positions de Rosa Luxemburg. Mais, comme pour Lénine en 1916, et plus tard pour Gramsci, ce retour à la dialectique sur le plan de la philosophie et de l'analyse sociologique fondamentale ne pouvait — étant donné la réalité sociale et politique, et la perspective révolutionnaire de ces penseurs — conduire à la mise en question de l'expérience des dernières années ni, surtout, au développement d'une critique radicale de la structure du parti bolchevique — qui était le seul à avoir organisé et dirigé une révolution victorieuse — et à la mise en lumière des dangers qu'il recérait tant pour la démocratie que pour la révolution. On voit le dilemme devant lequel se trouvaient placés — consciemment ou inconsciemment — les trois théoriciens révolutionnaires qui avaient retrouvé la dialectique.

Comment concilier l'exigence d'une force sociale spontanément révolutionnaire interne à la société existante (philosophiquement ; l'idée de l'identité partielle du sujet et de l'objet), avec l'acceptation — dont ils n'envisageaient même pas qu'ils puissent la mettre en question — du parti bolchevique centralisé et hiérarchisé comme forme d'organisation efficace par excellence du mouvement révolutionnaire ? En fait, le problème était [94] insoluble : il n'y avait pas de position intermédiaire qui fût viable, pratiquement, entre le Lénine de Que faire ? et les positions de Rosa Luxemburg. On comprend pourquoi ni Lukács, ni Gramsci, ni même Lénine n'ont pu trouver de réponse à un problème que la situation historique empêchait de résoudre, et pourquoi — les deux premiers en théorie, le troisième en pratique au cours des dernières années de sa vie — ils n'ont pu que préconiser le programme irréalisable d'une démocratisation interne des partis communistes.

Ici aussi, au moment où je parle, l'Histoire a clarifié le problème. Encore faudrait-il ajouter que le caractère plus démocratique du Parti communiste italien, la résistance plus forte des intellectuels polonais à la restalinisation, sont peut-être dus en partie à la tradition de Gramsci et de Rosa Luxemburg. Quoi qu'il en soit, sur ce point également, les idées que Lukács développe dans [*Histoire et conscience de classe*](#) me

paraissent difficilement défendables, à condition, toutefois, de rappeler que, parmi ceux qui les critiquent, les uns, marxistes institutionnels, le font à cause du programme de démocratisation du parti, et les autres, hérétiques, à cause des illusions ayant trait aux possibilités d'une pareille démocratisation.

Cela dit, j'en arrive au noyau fondamental du livre de Lukács, grâce auquel il restera définitivement un des grands moments de l'histoire de la pensée marxiste en particulier et de la pensée philosophique européenne en général.

La première analyse — qui implique d'ailleurs les autres et qui constituait déjà, en tant que telle, un retour à la pensée dialectique — considère d'emblée l'idée du sujet collectif et l'idée que les classes sociales sont les seuls sujets historiques comme les fondements essentiels et spécifiques du marxisme. J'ajouterai aussi que Lukács, après avoir analysé dans deux livres pré-marxistes toute une série de structures possibles de la pensée fondées sur l'idée de conscience individuelle, et tout en poussant dans ses analyses l'idée de conscience transindividuelle et particulièrement de conscience de classe jusqu'à ses dernières limites, s'emploie beaucoup plus à montrer son statut historique et à critiquer les insuffisances et les distorsions fondamentales de la pensée individuelle — statut contemplatif et réification — [95] qu'à décrire explicitement les relations de la conscience de classe avec la conscience individuelle. Un certain nombre d'analyses critiques, notamment celles de l'école de Francfort, ayant depuis soulevé le problème, je voudrais m'y arrêter quelques instants.

Différents courants de la philosophie de la bourgeoisie ascendante — rationalisme, empirisme, philosophie des Lumières — et aussi de la philosophie universitaire ultérieure — positivisme, néo-kantisme, existentialisme sartrien — ont toujours regardé le statut individuel du sujet de la pensée et de l'action comme une évidence qui ne faisait pas problème. Tout au plus les philosophies qui admettaient le rôle partiellement ou entièrement actif et créateur du sujet par rapport à la connaissance et au monde extérieur (néo-kantisme, phénoménologie husserlienne) ont-elles été obligées, devant l'impossibilité d'attribuer ce statut à la conscience empirique des individus, de recourir à ce monstre philosophique et scientifique qu'est l'ego transcendantal. En fait, l'hypothèse du statut individuel du sujet entre en conflit avec

n'importe quelle expérience quotidienne. Il suffit d'imaginer trois déménageurs transportant un piano pour voir l'impossibilité absolue de comprendre quoi que ce soit à l'événement si l'on suppose que l'un d'entre eux a le statut de sujet, ce qui implique qu'on assimile les deux autres au piano en tant qu'objets de la pensée et de l'action du premier. J'ajouterai qu'une telle perspective rompt nécessairement le lien entre la conscience de l'individu considéré comme sujet et le déplacement du piano qui n'est pas son fait, et donne à la pensée un statut contemplatif par rapport à ce déplacement. Il est évident que la seule manière de comprendre les faits et de rétablir le lien entre la conscience et la praxis est d'admettre que les trois déménageurs constituent ensemble le sujet d'un comportement dont le piano est l'objet et son déplacement le résultat. Or cet exemple, banal en apparence, est valable pour tout le comportement conscient des hommes dans la vie sociale et, implicitement, pour la majeure partie de leur conscience. L'hypothèse du sujet individuel est une idéologie déformante, élaborée elle-même par un sujet collectif.

Cela dit, il est évident que chaque comportement examiné en tant que secteur particulier de la réalité a un sujet collectif [96] spécifique et différent de celui de la plupart des autres comportements ; cela veut dire que tout individu s'intègre, dans le temps d'une seule journée, à un nombre considérable de sujets transindividuels de composition différente.

Cette variabilité n'est cependant pas totale. Certains sujets collectifs ont un statut plus ou moins durable : les ouvriers d'une même entreprise de déménagement agissent souvent ensemble, ou tout au moins dans des combinaisons dont le nombre se trouve limité ; ils constituent un sujet transindividuel qui s'étend à un nombre plus ou moins élevé de comportements. À un niveau plus global, il y a des sujets transindividuels (famille, groupe professionnel, classe sociale) qui ont un statut réellement durable par rapport à une époque historique. Et, parmi eux, les classes sociales ont une importance particulière et un statut privilégié dans la mesure où elles sont le seul sujet transindividuel dont la conscience et le comportement sont orientés vers l'organisation de l'ensemble des relations interhumaines et des relations entre les hommes et la nature, soit pour les conserver telles quelles, soit pour les transformer de manière plus ou moins radicale ; c'est dire qu'elles sont le sujet par excellence de l'action historique et, sur le plan de la

conscience, le sujet de la création d'univers conceptuels et imaginaires, c'est-à-dire des créations philosophiques et littéraires.

Par rapport à ce sujet collectif, quelle existence et quel statut peut avoir cependant la réalité biologique et psychologique de l'individu ? Ce dernier existe incontestablement tout d'abord sur le plan de ce que Freud a appelé la libido, c'est-à-dire de tout un ensemble de désirs et d'aspirations qui entrent en conflit avec les exigences de la vie sociale et qui, transformés par ce conflit, se modifient ou sont refoulés et demeurent inconscients. L'individu cependant existe aussi sur un autre plan, celui de la vie consciente, où il apparaît comme *un mélange particulier et spécifique* de sujets collectifs. Ici il me semble que Freud a eu tort de considérer le Surmoi — les normes intériorisées — comme une structure cohérente et significative alors qu'il s'agit, à mes yeux, d'un mélange provenant de l'intériorisation de normes rattachées aux structures les plus variées (famille, école, profession, classe, etc.).

[97]

Comment, dans ces conditions, étudier le comportement empirique de l'individu ? Il me semble que ce comportement constitue toujours un mélange de structures à signification libidinale et de structures à signification sociale rigoureusement différentes, difficiles à séparer sauf dans les cas extrêmes de prépondérance absolue de l'une ou de l'autre chez l'aliéné et le créateur de génie. Quant aux structures logiques et sociales elles-mêmes, leur mélange, impossible à séparer chez l'homme moyen sur le plan individuel, est en revanche accessible à l'étude sociologique de l'ensemble du groupe où les différences individuelles s'annulent mutuellement.

On voit dans quelle mesure, et comment une histoire sociologique peut être positive en mettant en relation les processus historiques, aux différents niveaux économique, social, politique et culturel, avec les sujets historiques ; les classes sociales. Le statut du sujet transindividuel étant radicalement différent de celui du sujet individuel, cette mise en relation du comportement historique avec les classes sociales entraîne cependant un bouleversement radical à la fois de perspective et de méthodologie scientifique.

La première de ces différences réside dans l'identité partielle — Lukács parlait encore d'identité totale — du sujet et de l'objet de la pensée et de l'action. En effet si, à titre d'exemple, nous supposons que

les écrits de Marx expriment la perspective du prolétariat et se rattachent à la conscience virtuelle de celui-ci, alors à travers [Le Capital](#) le prolétariat pense non seulement la société capitaliste dans son ensemble, mais se pense lui-même en tant que partie de cette société. Et la même chose vaut aussi, bien entendu, pour le jansénisme en tant qu'expression théologique de la noblesse de robe, pour le cartésianisme en tant que philosophie rattachée au tiers état français, etc.

La relation entre le sujet *individuel* et le monde ambiant était nécessairement, sur le plan de la connaissance, statique et contemplative ; elle ne pouvait passer à l'action que par un hiatus, une rupture radicale, et conférait nécessairement à cette dernière un caractère soit technique, soit moral. Les jugements de fait constitutifs de la pensée théorique se présentaient comme n'ayant aucun lien nécessaire avec les jugements de valeur qui [98] structuraient les impératifs hypothétiques ou catégoriques de l'action technique ou morale. La dualité sujet-objet se prolongeait dans la dualité pensée-action, jugements de fait-jugements de valeur, et dans d'innombrables autres dualités : éléments-totalité, synchronie-diachronie, statique-dynamique, politique-morale, fin-moyens, et ainsi de suite. Comme je l'ai déjà dit, la seule tentative de dépasser cette dualité en accordant une fonction constituante au sujet ne pouvait se situer, dans le cadre des philosophies individualistes, que dans le ciel abstrait et spéculatif du transcendantal.

Il suffit cependant de passer du sujet individuel au sujet collectif pour se trouver d'emblée dans un monisme radical qui refuse toute alternative absolue. En revenant à la première d'entre elles, l'alternative sujet-objet— que la pensée dialectique remplace par l'identité partielle de l'un et de l'autre —, la perspective du sujet transindividuel supprime toute nécessité de recourir au concept de transcendantal dans la mesure où les sujets empiriques transindividuels, les groupes humains, sont constitutifs de l'ensemble et ont *réellement* et *empiriquement* construit les routes, les maisons, les villes, les relations sociales, les institutions et les normes, les catégories mentales, etc. De même, la dualité science-conscience perd son caractère radical dans la mesure où l'étude de l'objet est en même temps autoconnaissance transformatrice du sujet ; c'est d'ailleurs la raison fondamentale du titre du livre. [Histoire et conscience de classe](#), dont Lukács a montré qu'elles sont, en partie tout au moins, identiques.

Quelques mots encore sur deux des dualités les plus importantes qui régissent la pensée positiviste : celle du déterminisme, dimension de la science positiviste, et de la liberté, dimension vécue de l'action, et notamment de l'action morale. Ici encore, les penseurs dialectiques, refusant tout dualisme, ne sauraient voir qu'une structuration historique dans la mesure où ils considèrent que l'action des hommes est à la fois extérieurement et intérieurement (c'est-à-dire mentalement et psychiquement) limitée par les conditions sociales existantes et les catégories mentales qui en résultent, mais aussi que cette limitation laisse aux membres des différentes classes sociales un champ de liberté [99] à l'intérieur duquel leur comportement modifie les structures sociales et, par cela même, augmente ou diminue leur liberté. Comme l'écrivait Marx (thèse III sur Feuerbach). De même, la dualité conscience-action, qui se rencontre souvent au niveau individuel où — étant donné la complexité du mélange qu'est toute personnalité — il est facile d'imaginer une contradiction même assez radicale entre les convictions et le comportement d'un individu, n'est en revanche pas concevable dès qu'il s'agit d'un groupe social dont la conscience collective est toujours fonctionnelle par rapport à son comportement effectif. Sur le plan de la création culturelle, cette constatation a une importance particulière dans la mesure où, par exemple, il serait très difficile d'établir un lien *nécessaire* entre la vie de Racine et la structure de son œuvre (peu de chose eût suffi pour qu'il soit éduqué par les jésuites et, de ce fait, écrive des pièces entièrement différentes), alors qu'il est beaucoup plus aisé de mettre en lumière un lien *nécessaire* entre cette œuvre, la théologie janséniste, les structures mentales de la noblesse de robe au XVII^e siècle et la situation sociale, politique et économique de cette classe.

Je pourrais poursuivre encore dans cette direction, mais cela dépasserait le cadre de cette conférence. Je voudrais seulement souligner que si aucune des alternatives qui régissent la pensée individualiste et positiviste n'a de valeur absolue, chacune a en revanche un intérêt opératoire dans la recherche, à condition précisément de rester conscient de son caractère relatif et spécifique. Qu'est-ce que cela signifie ? Que la relation entre le sujet et l'objet, la détermination et la liberté, la théorie et la praxis, la science et la conscience, n'a pas un caractère permanent, universel et statique mais varie avec les situations historiques particulières ; qu'elle doit être mise

chaque fois en lumière et qu'elle constitue une des dimensions essentielles de ce que le jeune Lukács appelait les formes psychiques, qu'il appellera par la suite le principe de totalité et que nous nommons aujourd'hui la structure significative.

Une des thèses fondamentales aussi bien de la psychanalyse sur le plan du sujet individuel que de la pensée dialectique sur le plan social et historique réside précisément dans l'assomption [100] que tous les faits humains — qui résultent du comportement d'un sujet respectivement individuel ou transindividuel dont l'action est orientée vers la transformation du monde ambiant de manière à y créer un équilibre plus conforme à ses aspirations — ont, comme tels, un caractère de structures fonctionnelles, c'est-à-dire de structures significatives. Leur étude suppose donc, d'une part, une analyse interne, compréhensive, qui a pour fonction de mettre en lumière la structuration immanente et, à partir de là, la signification éventuelle des divers éléments engagés dans telle ou telle relation, et, d'autre part, une analyse externe, explicative, portant sur l'insertion de la structure en tant qu'élément fonctionnel dans une autre structure englobante. En ce sens — et malgré tout ce qui les sépare — les pensées de Hegel, de Marx, de Freud, de Lukács sont des structuralismes génétiques centrés sur l'idée qu'il faut étudier tout fait humain en tant que comportement — individuel ou collectif — cherchant à établir un meilleur équilibre entre le sujet et le monde ambiant : cela veut dire qu'il faut prendre au sérieux l'affirmation qu'aucun fait humain n'est absurde, que ce qui paraît dépourvu de sens est soit un fait partiel mal découpé par le chercheur dans l'ensemble de la réalité, soit un mélange de significations différentes reliées à des sujets différents ; la compréhension suppose alors soit l'insertion dans un tout plus vaste et dans un avenir temporel, soit la séparation des différents éléments constitutifs du mélange, soit, si besoin est, l'une et l'autre. J'ajouterai que, si tout comportement est significatif et fonctionnel dans la mesure où il tend vers un équilibre, cela ne signifie pas, bien entendu, qu'il pourra réaliser effectivement cet équilibre car, en dehors des obstacles extérieurs qu'il pourrait rencontrer, le monde ambiant change grâce aux comportements des différents sujets collectifs et avec lui la situation, de sorte que ce qui était fonctionnel et significatif à un moment donné ne l'est plus et fait place à une fonctionnalité différente. Cette transformation — qui est, bien entendu, un processus progressif et où

le passage de la structuration et de la fonctionnalité antérieure à la structuration et à la fonctionnalité ultérieure a néanmoins un caractère brusque — implique une [101] synthèse de continuité et de discontinuité que Hegel appelait le passage de la quantité à la qualité.

Dans cette perspective, une autre dualité importante et même fondamentale pour la pensée individualiste, celle entre les moyens et la fin — dont les prédominances constituent respectivement le moralisme et le machiavélisme — disparaît pour faire place à une structure globale où fins et moyens agissent réciproquement les uns sur les autres sans qu'il y ait aucune primauté de principe.

Dernier point important : dans la mesure où tout comportement humain est considéré comme un processus, il ne saurait plus se définir par la réalité effective, en dehors de la virtualité qu'il tend à réaliser. Au concept de conscience réelle s'ajoute celui de Bezogenes Bewusstsein que nous avons traduit par « maximum de conscience possible », fondé sur le concept de conscience virtuelle agissant sur la réalité et délimitant le champ de variations possibles de celle-ci. C'est la distinction que Marx avait faite entre la classe en soi et la classe pour soi, sans laquelle il est impossible de comprendre quoi que ce soit à la vie historique et sociale.

L'importance du livre de Lukács qui, après une éclipse d'un demi-siècle, a réintroduit tous ces concepts dialectiques dans la pensée marxiste, rétablissant ainsi sa perspective dialectique, a sans doute été considérable. Mais ni vous ni moi ne sommes de purs historiens et il va de soi que ce qui nous intéresse aujourd'hui en tout premier lieu, c'est la fertilité de ces concepts pour la compréhension positive et scientifique des problèmes de notre époque et des sociétés dans lesquelles nous vivons. Tâche d'autant plus difficile que — comme je l'ai déjà dit — il ne saurait être question de reprendre les analyses sociales et politiques de Lukács qui sont évidemment erronées et que, vue aujourd'hui, l'importance historique du livre se situe avant tout sur le plan philosophique, méthodologique et dans ses analyses concrètes de la réification et de certains secteurs de l'histoire de la philosophie.

Pouvons-nous cependant à l'heure actuelle utiliser ce livre pour aller plus loin que ne l'a fait et que ne pouvait le faire [102] Lukács lui-même ? Peut-on, à partir des méthodes dialectiques, établir une analyse sociale et politique de notre époque ? Je pense — en partie tout au

moins — que la réponse doit être positive. Parmi les grands pans de l'analyse marxienne que Lukács avait conservés et que nous devons, me semble-t-il, abandonner, se situent avant tout la théorie du prolétariat révolutionnaire et aussi l'idée d'une démocratisation interne et révolutionnaire des partis communistes nés précisément des tendances réformistes et intégratives de la classe ouvrière. La question peut être formulée d'une manière assez simple : au moralisme des théoriciens sociaux-démocrates, au réformisme non révolutionnaire des politiciens syndicaux et socialistes occidentaux, à la technicité révolutionnaire du parti bolchevique jusqu'en 1917 et même jusqu'en 1923, Lukács opposait l'exigence dialectique d'une force révolutionnaire *interne*, faisant partie de l'objet même qu'il fallait transformer, à savoir de la société capitaliste, l'exigence d'une classe sociale à tendance spontanément et naturellement révolutionnaire.

J'ai dit déjà que Lukács, Rosa Luxemburg, Trotsky voyaient cette force dans le prolétariat et que c'est probablement dans l'inexactitude de cette analyse que se trouve la raison pour laquelle ils ont été politiquement éliminés par les Bernstein et les Staline, les réformistes et les communistes institutionnels dont, à l'époque, les analyses étaient beaucoup plus proches de la réalité.

Sommes-nous cependant aujourd'hui encore devant le même dilemme ? N'y a-t-il pour un socialiste d'autre choix qu'entre la politique de Trotsky et de Rosa Luxemburg ou celle de Staline et des réformistes, tout au moins dans les sociétés industrielles avancées ? Je ne le crois pas. Depuis plusieurs années déjà, trois idées étroitement reliées à l'intérieur d'une analyse politique globale se développent et prennent une place croissante dans la pensée socialiste mondiale : celle d'autogestion, celle de couches moyennes salariées ou de nouvelle classe ouvrière, et celle de réformisme révolutionnaire.

Il est en effet impossible, pour une pensée marxiste sérieuse, de travailler encore uniquement avec le concept de société capitaliste tel qu'il a été élaboré par Marx. Il ne s'agit pas ici [103] d'une critique de la pensée de ce dernier, mais d'un essai de la continuer. Quels que soient les points sur lesquels on pense qu'il faudrait apporter des modifications aux analyses marxiennes. *Le Capital* reste le fondement de toute analyse sérieuse de la société capitaliste libérale. Seulement, Marx est mort en 1883 et, depuis, l'histoire de la société capitaliste a continué en apportant des changements importants, qu'il faut, bien

entendu, intégrer à l'analyse. Déjà, au début du XX^e siècle et jusqu'à la fin de la Première Guerre mondiale, les principaux théoriciens du mouvement ouvrier, et notamment Hilferding, Lénine et Rosa Luxemburg, ont été obligés d'introduire, en tant que théorie de l'impérialisme, l'analyse des transformations que le développement du capital financier, des monopoles et des trusts a apportées à la structure traditionnelle du capitalisme libéral.

Or il fait de moins en moins de doute pour la plupart des économistes et des sociologues que, depuis, le développement des interventions étatiques et la création de mécanismes de régulation qui s'y rattachent ont créé dans l'histoire du capitalisme une troisième phase, qu'on désigne coutumièrement sous les noms de société technocratique, capitalisme d'organisation, société de consommation.

Ici je crois devoir soulever, un problème de terminologie qui n'est pas sans importance. Il me paraît en effet inopportun de conserver le terme d'impérialisme à la deuxième phase de l'histoire du capitalisme analysée par Lénine et Rosa Luxemburg, qui se situe environ entre 1912 et 1945-1950 ; et cela non pas parce que ce terme serait inadéquat, mais, au contraire, parce que les caractéristiques qu'il désigne en tout premier lieu et qui permettraient de distinguer cette phase du capitalisme libéral antérieur, loin de disparaître et de s'affaiblir avec le passage au capitalisme d'organisation et à la société technocratique, se sont au contraire renforcées, cette dernière phase étant pour le moins tout aussi impérialiste, sinon plus, que la phase précédente.

Dans ces conditions, et dans la mesure où nous avons besoin de trois termes désignant les caractéristiques spécifiques de chacune de ces phases, je suggérerais volontiers qu'on garde le terme capitalisme impérialiste pour l'ensemble de la période qui [104] a commencé au début du siècle, et qu'on distingue, à l'intérieur de celle-ci, deux phases différentes : celle du capitalisme en crise (1912-1950) et celle du capitalisme d'organisation (depuis 1950). Le premier de ces termes me paraît en effet justifié par la désorganisation du marché libéral qu'a entraînée le développement des monopoles et des trusts avant qu'il ne soit remplacé par des mécanismes d'intervention étatique et de régulation, et qui a engendré une série de crises économiques, sociales et politiques très rapprochées, à peine interrompues par de brèves périodes d'équilibre labile et instable. Cette période historique est en effet caractérisée par la Première Guerre mondiale, la crise sociale et

économique de l'immédiat après-guerre (jusqu'en 1923), l'extraordinaire crise économique des années 1929-1933, la prise de pouvoir hitlérienne et la Seconde Guerre mondiale.

En revenant maintenant à notre première question, celle de l'existence de forces de transformation internes aux sociétés capitalistes occidentales contemporaines qui pourraient agir dans le sens de la réalisation d'une société socialiste, il faut nous arrêter quelque peu aux transformations sociales qui ont caractérisé le passage du capitalisme en crise au capitalisme d'organisation.

La plus importante, dans la perspective qui nous intéresse, réside dans le fait que, tout en ayant considérablement diminué les dangers de crise économique et en ayant assuré depuis vingt ans un lent accroissement du niveau de vie de presque tous les groupes sociaux participant à la production, y compris la classe ouvrière, le développement du capitalisme d'organisation a profondément modifié la structure sociale des sociétés occidentales avant tout sur deux points importants : l'élévation de la qualification moyenne des producteurs et le remplacement progressif des anciennes couches moyennes, composées en grande partie de notables indépendants, par des couches moyennes d'une nature différente, ayant des revenus équivalents et parfois plus élevés mais aussi un statut de spécialistes dépendants et de salariés. On aboutit ainsi à un développement considérable des techniciens spécialistes, désignés par les uns comme nouvelles couches moyennes salariées, par d'autres comme nouvelle classe ouvrière, et à la concentration de tous les [105] pouvoirs de décision dans les mains d'un groupe de plus en plus restreint de technocrates contrôlant non seulement la production proprement dite mais aussi tous les autres domaines de la vie sociale ²⁶.

Or, dans la mesure où les tendances d'avenir s'orienteront probablement vers l'augmentation du poids relatif des spécialistes salariés dans l'ensemble de la vie sociale, et vers la diminution — au

²⁶ Nous désignons par le mot « technocrates » les groupes de plus en plus restreints qui concentrent dans leurs mains les décisions essentielles dans tous les domaines de la vie économique, sociale et politique. Il y a donc non seulement des technocrates de la production industrielle, mais aussi de l'organisation, de l'éducation, de la culture, de la politique, etc.

moins relative et peut-être même absolue — du poids des ouvriers non qualifiés, une analyse marxiste des tendances de la société contemporaine devrait se préoccuper en premier lieu de l'orientation probable de cette couche de techniciens et aussi de celle des universités où ils sont formés et qui prendront probablement de plus en plus de place dans la vie de la société. Sur ce point, plusieurs idées importantes ont été développées par les théoriciens du réformisme révolutionnaire au cours de ces dernières années :

a) cette couche de spécialistes salariés dont le niveau de vie augmentera sans doute progressivement et que sa qualification rend beaucoup moins vulnérable que ne l'étaient les anciens travailleurs à la chaîne, acceptera probablement de plus en plus difficilement son statut de simple exécutant auquel tendront à la limiter les défenseurs de l'ordre existant. La loi de l'utilité marginale jouant pour une fois, et faisant que plus le niveau de vie est déjà élevé, plus son augmentation perd de son importance, le moins qu'on puisse dire est qu'une action socialiste orientée vers la transformation de l'ordre existant a toutes les chances de trouver dans ce milieu un terrain de plus en plus favorable.

Il faut cependant souligner que dans la mesure où l'action transformatrice de la société n'est plus fondée en premier lieu sur une classe ouvrière non qualifiée mais sur les techniciens et les cadres salariés, elle changera profondément de nature.

[106]

Le manque de qualification de la majorité des ouvriers dans la période précédente les rendait en effet, d'une part, extrêmement vulnérables dans la mesure où ils étaient faciles à remplacer, et, d'autre part, difficilement accessibles à une analyse globale de la société dans la mesure même où le manque de qualification et la répétition indéfinie d'un seul et même geste dans leur travail quotidien rétrécissaient considérablement leur horizon intellectuel. On comprend pourquoi les grandes organisations bureaucratiques (syndicats et partis) constituaient pour cette époque la seule possibilité de défendre leurs intérêts à l'intérieur de la société capitaliste. Inversement, la qualification des techniciens et des spécialistes les rend indispensables à l'appareil de production, difficiles à remplacer et beaucoup plus accessibles — tout au moins virtuellement sinon réellement — à l'analyse de leur statut dans l'ensemble de la société. C'est dire que dans la mesure où ils seront amenés à jouer un rôle social et politique, la problématique déjà mentionnée de la dialectique entre la spontanéité et l'organisation hiérarchisée et disciplinée se trouvera très probablement renversée en faveur de la première.

b) Par ailleurs, toutes les analyses qui avaient amené Marx à décrire la nature et la stratégie de la transformation socialiste à travers la révolution prolétarienne — et qui, dans l'évolution historique réelle, se sont révélées extrêmement problématiques

ne s'appliquent certainement pas à une action socialiste fondée en tout premier lieu sur les techniciens spécialistes en tant que force motrice principale de la transformation sociale.

Comme on le sait, Marx avait développé l'idée d'une paupérisation progressive de la classe ouvrière qui amènerait celle-ci nécessairement en conflit avec la société existante. Cette paupérisation — qui ne s'est même pas confirmée pour les classes ouvrières traditionnelles dans les sociétés occidentales — peut difficilement être envisagée comme probable pour les techniciens dans l'évolution future d'une société technocratique.

En outre, une des idées fondamentales de Marx était celle que le prolétariat, en tant que prolétariat ne pouvant en aucun cas augmenter son pouvoir économique et social à l'intérieur de la société capitaliste, sera, dans l'histoire de l'humanité, la première [107] classe dont

l'action libératrice devait avoir un caractère universellement humain s'orientant vers sa propre suppression en tant que groupe particulier et surtout, faisant précéder par la révolution et la prise du pouvoir politique les grandes transformations de l'économie et de la société. Toute cette analyse, cela va presque de soi, ne joue pas pour les nouvelles couches sociales dont je viens de parler. Leur problème — qui deviendra de plus en plus important — sera celui de leur influence insuffisante à l'intérieur de l'entreprise et de leur réduction à un rôle de simple exécutant. Sur le plan économique, il s'agira de gens qui auront de plus en plus à perdre et dont l'action s'orientera non seulement vers la conservation des avantages acquis mais encore vers leur augmentation et vers une prise de pouvoir croissante à l'intérieur de la production et de la vie sociale globale. Il naît ainsi la perspective d'une transformation dont le modèle, très différent à la fois du schéma de la révolution prolétarienne politique préalable aux transformations économiques et du réformisme partiel et limité des social-démocraties occidentales qui essayaient seulement d'aménager la société capitaliste existante, se rapproche au contraire considérablement de celui du développement de la bourgeoisie à l'intérieur de la société féodale, dans laquelle la prise de pouvoir économique et l'augmentation considérable du poids social de la classe montante ont *précédé* la prise de pouvoir politique, laquelle d'ailleurs a eu, suivant les pays, un caractère d'abord révolutionnaire (Angleterre, France), mais aussi par la suite évolutionniste et réformiste (Allemagne, Italie). C'est très précisément ce qu'on appelle aujourd'hui l'analyse réformiste révolutionnaire qui relie étroitement aux idées que je viens de développer celle, non moins importante, d'autogestion ouvrière.

On peut sans doute trouver à l'idée d'autogestion toute une série d'ancêtres historiques depuis Proudhon jusqu'aux anarchistes de la révolution espagnole ; comme on a jadis essayé de trouver des ancêtres au communisme révolutionnaire et à la pensée marxiste dans le communisme primitif, dans la république de Platon, dans le communisme des sectes hérétiques du Moyen Age, etc. C'est là sans doute un intéressant sujet d'étude de l'histoire des idées. Pour le sociologue et le penseur politique [108] contemporains, il est cependant évident qu'à partir du développement de la pensée des socialistes yougoslaves, l'autogestion comme programme socialiste a changé radicalement et de fonction et de nature. Développée en premier lieu

par les Yougoslaves, moins à partir d'un besoin interne de leur propre société encore trop arriérée pour permettre une réduction considérable des pouvoirs centraux si on veut réellement assurer l'investissement, que du besoin politique de créer une structure économique et sociale différente de la société soviétique et des démocraties populaires, et qui permette au pays d'assurer son autonomie par rapport à celles-ci, l'autogestion — partiellement et encore insuffisamment réalisée en Yougoslavie — s'est avérée correspondre de manière assez rigoureuse aux tendances virtuelles et au programme probable des couches de techniciens spécialisés dans les pays économiquement avancés en voie d'accomplir leur seconde révolution industrielle.

Dans la mesure en effet où l'évolution de ces sociétés s'orientera vers une augmentation du poids relatif des techniciens spécialistes dans l'ensemble de la production par rapport aux ouvriers non qualifiés, il y a de très grandes chances pour que les premiers orientent leur action vers l'exigence d'une influence croissante à l'intérieur de la programmation et de la prise des décisions importantes dans l'entreprise, et cela veut dire, à la limite, vers l'autogestion des entreprises par les producteurs. Ajoutons qu'un pareil programme, extrêmement difficile à réaliser effectivement dans un pays relativement peu développé et à niveau de vie relativement bas, comme c'était le cas en Yougoslavie, à cause de l'existence d'une classe ouvrière dont les besoins matériels sont aigus et urgents à satisfaire et dont des parties non négligeables ont très souvent un niveau intellectuel relativement bas, ayant quitté depuis peu de temps la campagne, sera en revanche beaucoup plus facile à réaliser lorsqu'il s'agit de faire admettre des décisions responsables et une programmation à longue durée à des spécialistes ayant un niveau intellectuel réellement ou virtuellement élevé et dont le standard de vie est tel que tout au moins les besoins les plus urgents de l'existence sont satisfaits et ne présentent plus de problèmes.

[109]

Finalement, l'autogestion est la démocratie économique des producteurs, et il me semble qu'elle sera tout aussi inévitable, une fois que ces producteurs auront atteint un certain niveau de développement de leur conscience et un certain niveau économique, que l'a été, l'orientation vers la démocratie politique une fois assurée dans les pays industriels avancés, le développement économique, social et

intellectuel de la bourgeoisie. J'ajouterai cependant que en dehors de la nécessité — irréalisable dans le cadre d'une conférence comme celle-ci — d'étoffer cette perspective générale tout à fait schématique par des analyses concrètes de tout ce qu'Althusser a appelé les facteurs de « surdétermination », c'est-à-dire, dans ce cas, les caractères spécifiques des structures économiques, sociales et politiques, et des rapports de classe dans les différents pays industriels avancés, trois problèmes généraux se posent, que je dois me contenter de mentionner brièvement mais dont je ne saurais assez souligner l'importance, à savoir :

1. Quelle sera la résistance des dirigeants actuels et des forces conservatrices à la perspective de transformation réformatrice révolutionnaire de l'ensemble de la société et à l'orientation vers une démocratie économique et vers l'autogestion ? ou, en d'autres termes, quelle sera la nature des conflits qu'il faudra affronter pour assurer le développement humain et efficace des sociétés occidentales ? Sur ce point, les voies effectives seront certainement beaucoup plus variées que ne l'était le schéma de la révolution politique prolétarienne. Il suffit de mentionner la multiplicité des voies par lesquelles la bourgeoisie est arrivée au pouvoir dans les différents pays de l'Europe occidentale et aussi aux États-Unis (révolutionnaire en Angleterre et en France, réformatrice en Allemagne, à travers un mouvement d'unification et d'indépendance nationale en Italie, par la création directe d'une société bourgeoise et l'extermination des anciens habitants aux États-Unis). Comme, cependant, il est probable que la voie non révolutionnaire de l'accession au pouvoir des bourgeoisies allemande et italienne n'a été possible qu'à cause de la victoire préalable des révolutions anglaise et française, il n'y a ni garantie ni même probabilité que la première transformation [110] dans le sens de l'autogestion se fasse par voie pacifique sans conflits plus ou moins aigus.

Cela pose le problème particulièrement important des formes d'organisation que devra prendre le mouvement socialiste pour assurer le triomphe de l'autogestion sur les forces réactionnaires qui s'y opposeront. De toute évidence, ces formes d'organisation ne seront ni celles qui correspondraient aux grands corps bureaucratiques et hiérarchisés dirigeant l'action des ouvriers de l'industrie mécanisée, ni celles qui correspondent au mouvement de libération et de

transformation sociale des pays sous-développés. C'est dans les pays occidentaux eux-mêmes que le mouvement devra inventer et créer des formes d'organisation propres, exactement comme, en 1905, les ouvriers de Petrograd ont inventé les soviets que n'avait prévus aucun des principaux théoriciens socialistes de l'époque. Pour l'instant, la renaissance et la réactualisation des théoriciens de l'époque précédente (Rosa Luxemburg, Trotsky, Lénine) et les références aux grands dirigeants des mouvements révolutionnaires du Tiers-Monde (Mao, Castro, Guevara) prouvent avant tout — quelle que soit l'admiration qu'on éprouve pour leur génie, pour leur action et pour leur pensée — la carence de solutions propres adaptées aux pays industriels avancés.

2. Il est évident que la problématique de l'autogestion et du mouvement réformiste révolutionnaire, particulièrement adaptée aux pays d'Europe occidentale, ne se développe pas dans un espace vide, et qu'il faudra analyser théoriquement et résoudre pratiquement le problème des relations entre le mouvement socialiste de ces pays et les mouvements qui prendront, par la force des choses, des formes tout à fait différentes dans les pays du Tiers-Monde. Je voudrais simplement souligner que c'est là un problème extrêmement complexe, auquel on a répondu jusqu'ici surtout par des professions de foi et des solutions verbales qui permettent d'éviter la prise de conscience des difficultés.

3. Enfin, problème particulièrement menaçant et dont il faut prendre conscience, étant donné les tendances actuelles de l'évolution de la technique et des forces productives, il se peut que la démocratie des producteurs — qui s'identifiait dans la [111] pensée socialiste avec la démocratie économique réelle de l'ensemble de la société — devienne à son tour la domination d'un groupe de privilégiés (les producteurs dans leur ensemble) sur une partie de plus en plus importante de la société, celle que l'évolution technique et l'automatisation auront précisément éliminée de la production.

Tout ce qu'on peut dire, sur ce point, c'est que dans la mesure où il est très probable que les producteurs auront besoin, pour imposer des réformes de structures et une réelle démocratie économique autogestionnaire, de l'appui de l'ensemble de la population — exactement comme la bourgeoisie a dû s'appuyer, en Angleterre et en

France, sur les classes populaires dans sa lutte contre la féodalité et plus tard contre la monarchie — ce sera une des tâches les plus importantes des théoriciens et des militants socialistes de faire tout ce qui est en leur pouvoir pour que cette alliance constitue une disposition durable pénétrant suffisamment dans les consciences pour éviter, ou tout au moins affaiblir, l'apparition des conflits ultérieurs ; en bref, de tout faire pour que, dans des sociétés suffisamment riches pour se le permettre, l'alliance historique de 1793 n'aboutisse plus cette fois à la répression qui a suivi les mouvements de juin 1848 et la Commune de Paris.

On voit à quel point le livre de Lukács garde, dans toute sa partie méthodologique, philosophique et sociologique, son actualité pour les efforts de compréhension des sociétés dans lesquelles nous vivons et du monde contemporain. C'est là, me semble-t-il, le plus grand hommage qu'on puisse apporter à un écrit qui restera — malgré ses erreurs incontestables, et probablement inévitables à l'époque où il était rédigé — une des étapes les plus marquantes dans l'histoire de la pensée sociologique, philosophique, méthodologique et politique du XX^e siècle.

[112]

Épistémologie et philosophie politique.
Pour une théorie de la liberté.

Chapitre VI

IDÉOLOGIE ET MARXISME

[Retour à la table des matières](#)

Personne d'entre vous n'attend de cet exposé une revue de tous les éléments idéologiques qui, au cours de l'histoire, ont pénétré la pensée marxiste. Il faudrait pour cela un cours de trois ou de quatre années et des recherches qui, malheureusement, sont encore à faire et dont je serais d'ailleurs le dernier à nier l'importance. D'autant plus que, grâce à l'existence d'États qui se réclament du marxisme, le nombre d'attitudes idéologiques, de développements en apparence théoriques mais correspondant en réalité aux intérêts politiques immédiats des gouvernements, ou de groupes qui dans ces États détiennent le pouvoir, est tellement grand que l'intervention dépasserait de loin le sujet d'une seule conférence. Pour ne citer que quelques exemples évoqués hier par Abdel-Malek, la théorie de la lutte classe contre classe, la théorie du social-fascisme, selon laquelle à une certaine époque — plus précisément celle qui a précédé la prise de pouvoir hitlérienne — le fascisme aurait été moins dangereux pour la démocratie et pour la révolution que la social-démocratie, toute une série de théories en apparence radicales mais qui correspondaient en réalité à un immobilisme destiné à éviter un certain conflit en Europe. J'ajouterai le cas célèbre de la conférence de Earl Browder, laquelle, publiée en

brochure et traduite ensuite dans presque toutes les langues, nous expliquait (c'était le moment de l'alliance entre l'U.R.S.S., les U.S.A. et l'Angleterre contre l'Allemagne hitlérienne) que le colonialisme n'avait rien de contraire aux principes de la pensée [113] marxiste et que le socialisme ne s'opposait en rien à ce que les grandes puissances maintiennent leurs colonies, brochure qui a été désavouée bien entendu peu de temps après et traitée comme une erreur personnelle de Browder lorsque son contenu ne correspondait plus aux intérêts du gouvernement de l'U.R.S.S.

Mais ce n'est pas de ce genre de problèmes que je voudrais vous entretenir aujourd'hui.

Une autre possibilité, plus intéressante peut-être pour une recherche sociologique, serait de se demander quels sont les fondements sociaux de l'existence de deux réalités sociologiques qui me paraissent assez apparentées, et des deux attitudes idéologiques qui leur correspondaient, à savoir : la social-démocratie d'avant 1914, notamment en Allemagne, et les partis communistes occidentaux à partir de 1927, qui avaient tous deux en fait une fonction d'intégration qu'on pourrait même à peine qualifier de réformiste dans la société capitaliste occidentale, et qui contribuaient à renforcer cette société, tout en développant en paroles une idéologie révolutionnaire et radicale, idéologie qui correspondait d'ailleurs subjectivement à la conviction honnête de la plupart des dirigeants et des membres de ces partis. Ce serait là aussi un chapitre important dans une étude sociologique des sociétés occidentales (Allemagne, France, Italie, etc.). Mais ce n'est pas sur ce plan non plus que j'ai l'intention de situer mon exposé d'aujourd'hui.

De quoi vais-je donc vous parler ? Je vais essayer de m'intéresser simplement — en tant qu'homme de science qui, dans son travail concret, tente de s'inspirer de la méthode marxiste et qui, à partir de là, a été conduit à lire un certain nombre d'ouvrages théoriques s'inspirant de cette méthode — à un phénomène auquel je me suis heurté au cours de ces travaux et de ces lectures. Le fait est qu'à côté des éléments positifs scientifiquement importants pour la recherche, on trouve dans l'œuvre de Marx et dans celles de ceux qui s'en sont inspirés, un certain nombre d'éléments idéologiques qui ont peu d'intérêt pour la recherche et qui de plus me paraissent contestables dans leur prétention à la vérité, dans leur prétention de constituer une théorie scientifique de la réalité,

et dont la présence s'avère, me semble-t-il, étroitement liée aux philosophies dominantes tant [114] dans l'Université que dans la société occidentale dans son ensemble. Il s'agit donc d'éléments idéologiques intervenant dans la pensée proprement théorique, qui ont eu bien entendu, étant donné le lien étroit qui existe entre toute pensée marxiste et l'action sociale et politique, certaines répercussions sur cette dernière, mais qui se situent en tant que tels sur le plan de la pensée théorique. J'ajouterai aussi qu'on ne peut pas expliquer la présence de ces éléments idéologiques apparentés à la philosophie dominante simplement par l'influence de cette dernière sur les pensées oppositionnelles. Je crois beaucoup plus — avec certaines exceptions — qu'il s'agira, lorsqu'on voudra en faire l'étude sociologique, de chercher la racine des éléments communs de la pensée officielle et oppositionnelle dans la réalité sociale et historique de l'époque. Bien entendu, cela ne veut pas dire que dans certains cas l'influence n'existe pas et n'ait pas joué son rôle. Il est par exemple incontestable qu'on peut aujourd'hui parler d'une influence de Lévi-Strauss ou de Foucault sur Althusser, mais, même dans ce cas, l'influence est une donnée qu'il s'agit d'expliquer et non pas un facteur explicatif. Il faut se demander pourquoi, à un certain moment, des penseurs comme Althusser et certains autres, plus jeunes, ont été particulièrement sensibles à l'influence du courant structuraliste et non pas au contraire à des influences dialectiques ou d'un tout autre type. Sur ce plan d'ailleurs, je dois encore, avant d'aborder le sujet de l'exposé, vous prévenir contre une de ses faiblesses. C'est un principe fondamental de toute pensée dialectique et marxiste qu'on ne peut pas faire l'histoire des idées théoriques sur le seul plan théorique, qu'il n'y a pas d'évolution immanente ni de la pensée de l'art ni d'ailleurs des différents autres secteurs de la vie sociale et qu'il faudrait, si je voulais être positif et scientifique, essayer, en vous décrivant l'existence des interventions idéologiques que j'énumérerai tout à l'heure, de rendre compte aussi des facteurs sociaux qui se trouvent à l'origine de ces incursions idéologiques tant dans la pensée universitaire que dans la pensée dominante et dans la pensée marxiste. Mais les recherches sur ce point sont très peu développées, et je n'en sais pas moi-même grand-chose. De sorte que je serai obligé de vous énumérer simplement une série de [115] faits sur lesquels il faudra ultérieurement faire une lumière beaucoup plus sérieuse.

Pour énumérer les différents symptômes les plus importants d'intervention idéologique dans la pensée marxiste, je précise (c'est assez contraire d'ailleurs à mes habitudes d'annoncer des divisions pareilles au début d'un exposé, mais je le fais aujourd'hui à cause précisément du caractère purement symptomatique qu'auront ces développements) que je voudrais diviser cet exposé en cinq parties.

Tout d'abord, avant d'énumérer quatre complexes d'intervention idéologique particulièrement importants dans l'histoire de la pensée marxiste, je voudrais fixer ce qui dans cette méthode me paraît scientifique et opératoire. C'est, entre autres, le fait que la méthode marxiste est à la fois positive et critique, qu'elle implique à la fois la compréhension et l'explication des faits qu'elle étudie, et cela depuis les faits sociaux les plus complexes — économiques, historiques, politiques, etc. — jusqu'aux phénomènes les plus particuliers et en apparence les plus opposés à toute explication causale comme la pensée théorique et la création culturelle.

Ensuite je voudrais vous parler des éléments hégéliens dans la pensée de Marx, éléments dont celui-ci était d'ailleurs conscient et qu'il a mentionnés plus d'une fois — bien qu'on essaie de le contester aujourd'hui. Il va de soi que ces éléments hégéliens n'ont pas une valeur univoque, et ne sont ni entièrement blancs, ni entièrement noirs. Il y a dans cette tradition hégélienne transformée par Marx (« remise sur pied » comme il le dit lui-même), d'une part, un ensemble de données scientifiques fondamentales pour toute étude positive des faits humains et qui me semblent garder intégralement leur valeur aujourd'hui, et, d'autre part, certains éléments à caractère idéologique sur lesquels ont insisté à juste titre les recherches d'Althusser et qu'il importe de distinguer des premières. Le danger serait cependant de conclure, comme le font Althusser et ses disciples, à partir des éléments contestables dans cette tradition hégélienne, au rejet nécessaire de celle-ci dans son ensemble et au retour au positivisme qui me semble encore plus éloigné de toute recherche [116] positive que ne le serait une acceptation globale de l'hégélianisme.

Ensuite, j'essaierai de vous parler de l'existence d'une grande période positiviste qui commence, à peu près, à la mort de Marx, et peut-être même un peu avant, surtout avec les derniers ouvrages de Engels et qui a dominé sur le plan théorique toute la période social-démocrate jusqu'à peu près aux années 1917- 1918, c'est-à-dire, au

fond, jusqu'à la fin de la Première Guerre mondiale. C'est une période dans laquelle ce qui caractérise le plus tout autant la pensée universitaire que la pensée marxiste, est une orientation positiviste fondée sur la séparation radicale des jugements de fait et des jugements de valeur, séparation pour laquelle un grand penseur universitaire, Poincaré, a donné une fois une formulation à la fois brillante et rigoureuse en nous expliquant que « de deux jugements à l'indicatif on ne saurait jamais tirer une conclusion à l'impératif ».

Je voudrais par la suite vous signaler brièvement l'existence d'une période où l'élément dialectique dans ce qu'il a de positif et de valable, mais aussi dans ses autres éléments plus contestables, a été à nouveau mis en avant par toute une série de théoriciens dont les plus importants ont été, je crois, Lukács et Karl Korsch.

Et enfin, pour conclure cet exposé, je vous parlerai d'un phénomène que nous vivons tous : l'énorme essor de la pensée structuraliste non génétique.

I

Pour respecter ce plan je voudrais donc commencer par ce qui dans la pensée de Marx, dans la méthode marxiste, me semble positif, critique et non seulement utilisable mais même indispensable pour tout chercheur dans le domaine des sciences sociales. Il s'agira bien entendu dans tout cela d'éléments hégéliens, mais des éléments hégéliens qui ne s'identifient pas à tout ce que Marx a repris de Hegel. J'ai déjà dit hier que surtout la théorie du prolétariat révolutionnaire et du sujet universel qui finalement — je crois qu'Althusser a raison en cela — est d'origine [117] hégélienne (tout au moins comme théorie du sujet universel), me semble hautement contestable et ne pas devoir résister à une pensée critique.

Mais commençons tout d'abord par les éléments valables et demandons-nous pourquoi précisément la reprise de ces éléments est essentiellement liée à une attitude critique et oppositionnelle et s'est avérée toujours particulièrement difficile à accepter par toute forme de pensée marxiste ou non marxiste liée aux forces conservatrices et à

l'ordre établi. C'est tout d'abord le fait que cette méthode est, par sa nature même critique et génétique, dans la mesure où elle considère tout fait humain comme étant né d'un besoin rationnel à une époque donnée mais condamné à perdre cette rationalité par le fait même de la transformation des conditions sociales qui l'avaient engendré. De sorte qu'elle considère comme un principe fondamental de toute recherche l'exigence de situer les faits qu'elle étudie dans une certaine période, en mettant en lumière tout autant les forces qui les ont amenés à l'existence que les forces qui contribuent à leur disparition. C'est ce que j'ai appelé la méthode structuraliste génétique en indiquant par ce terme même que, lorsque Althusser — bien plus tard — a insisté sur le fait que le marxisme est un structuralisme, il avait sans doute raison mais partiellement seulement car le marxisme est un structuralisme mais un structuralisme historique, c'est-à-dire une pensée qui insiste à la fois sur le caractère de totalité de toute réalité humaine et sur son caractère historique et transitoire.

Cette méthode implique d'abord une première hypothèse importante, celle que tout fait humain est le résultat d'une action humaine, du comportement d'un certain groupe social et implique comme tel, pour pouvoir être compris dans son essence, un caractère significatif par rapport à la situation concrète dans laquelle il s'est produit.

Deuxième thèse fondamentale, celle que les hommes qui créent ces réalités psychiques et matérielles, et par rapport auxquels ces réalités ont un caractère significatif, et que nous appellerons *le sujet de la création et de l'action*, ne sont pas des individus isolés mais des groupes transindividuels, c'est-à-dire [118] que le sujet de toute réalité historique que nous nous proposons d'étudier a un caractère transindividuel. Pour discuter certaines théories contemporaines, disons que ce sujet — puisque les consciences sont toujours des consciences individuelles n'ayant pas une conscience propre étrangère aux consciences individuelles, ne saurait jamais être présent à soi comme pourrait l'être par exemple l'ego cartésien, à supposer — ce que nous ne pensons pas — que cet ego corresponde à quelque chose de réel. Il résulte de cette deuxième thèse que le sujet, qui a créé l'objet étudié et par rapport auquel cet objet est seul compréhensible, ne saurait que très rarement et de manière tout à fait exceptionnelle être donné de manière immédiate au chercheur. Aussi une des premières tâches de la recherche

est-elle de délimiter ce sujet qui lui permettra d'aborder une étude compréhensive et explicative de son objet. Or, je viens de dire que ce sujet n'est jamais un individu, encore faut-il peut-être faire une exception. Freud nous a montré en effet l'existence d'un sujet individuel dans tout un domaine de la réalité humaine, celui qu'il a désigné par le terme de libido. Mais c'est là un domaine qui n'est précisément pas spécifiquement historique et social mais plutôt — au moins dans ses origines — biologique. Encore faut-il préciser. Il ne s'agit pas de dire que la *libido* humaine est analogue et aussi étrangère à la société humaine que la *libido* des animaux. Il va de soi que, chez l'homme, l'apparition de la vie sociale et de la conscience modifie l'ensemble de la structure psychique — et peut-être même physiologique — et en tout cas l'ensemble de son comportement. La libido freudienne réorganise à sa manière le matériel social et, bien entendu, pour ne prendre qu'un exemple, se sert dans la structuration de la sublimation de cette fonction éminemment sociale qu'est le langage. Mais pour la libido, le lexique, les lois de la grammaire et aussi la langue ne sont qu'un matériel extérieur qu'elle déforme, transforme, et à partir duquel elle organise sa propre signification, de sorte que si nous nous proposons d'étudier de manière compréhensive — et explicative d'ailleurs parce que sur le plan de la libido et de la recherche psychanalytique explication et interprétation *ne sauraient être séparées* — un délire, un rêve, un lapsus, nous serons toujours [119] ramenés à un sujet individuel, à ses désirs, à son conflit avec la réalité sociale et historique, et aux efforts de la libido individuelle (c'est-à-dire du comportement lié à ce secteur particulier de l'existence où il n'y a pas de sujet transindividuel) pour tourner les règles de la société de manière à faire passer à travers la sublimation, à travers le symbolisme, des désirs qui auraient été autrement refoulés.

Inversement cependant, dès que nous nous situons à l'intérieur de la vie sociale et historique, sur le plan de la logique et du comportement significatif, le sujet auquel il faut rapporter même les manifestations en apparence les plus individuelles et les plus reliées à la subtilité d'une psyché et d'un comportement individuel, par exemple la création littéraire et artistique, nous n'arriverons pas à donner à nos recherches un niveau opératoire, c'est-à-dire un niveau où l'on puisse rendre compte des 80 ou 90 % des données empiriques qui se présentent au chercheur autrement qu'en essayant de les relier à un sujet

transindividuel et collectif. Ce niveau d'intelligibilité n'existe, tout autant pour la Révolution française, pour une transformation économique, pour une grève, que pour une peinture ou pour un poème, que si nous rapportons cet objet à un sujet collectif. Si l'existence du sujet est le point le plus important sur lequel la pensée de Marx s'oppose à celle de tout le structuralisme contemporain, il faut ajouter inversement que l'existence d'un sujet transindividuel, donc d'un sujet structuré dans son comportement, dans les aspects du psychisme individuel et notamment intellectuel, dans les catégories mentales de tous les individus qui font partie de ce sujet, constitue le point essentiel sur lequel le marxisme se sépare de Sartre et de toute une tradition de sujet individuel, depuis l'ego cogito de Descartes. Mais il faut aussi immédiatement souligner qu'en passant du sujet individuel au sujet collectif, on est forcément amené à abandonner l'idée que la signification serait étroitement liée à l'existence de la conscience et de la transparence. J'ai souvent rappelé que, tout autant dans l'œuvre de Descartes que dans celle de Sartre, il manquait un secteur important de la réalité, le règne biologique, le règne animal. Car c'est dans ce règne précisément qu'apparaît tout un ensemble de comportements qui sont significatifs bien que, selon toute [120] probabilité, ils ne soient aucunement reliés à des faits de conscience. Un chat qui a faim et attrape une souris a un comportement qui est probablement non conscient mais qui peut être traduit en termes de problème et de résolution de ce problème. Or ce chat est tout aussi absent de la philosophie cartésienne où on le réduit à un simple montage mécanique, à une simple machine, que de *L'Être et le Néant* de Sartre qui n'enregistre même pas son existence. De même, lorsque nous passons du sujet individuel au sujet collectif, le principe reste, à un niveau incomparablement plus élevé sans doute, que la rationalité qui relie le comportement, les créations humaines, au sujet collectif ne passe pas intégralement à travers la conscience, ou plus exactement qu'elle passe toujours à travers la conscience mais que cette conscience n'est jamais ni globale ni adéquate à la réalité.

Un autre élément très important consiste dans l'étude de ce groupe sujet lui-même, de sa structuration interne, de ses relations avec les autres groupes et de la manière dont tout cet ensemble de phénomènes s'exprime dans la conscience individuelle de ses membres. Comme le

dit Marx dans une thèse sur Feuerbach dont Althusser écrit qu'elle est dépourvue de sens :

« L'être humain n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, c'est l'ensemble des rapports sociaux. » Or cela signifie simplement que le sujet transindividuel n'existe qu'en tant que structure collective dans les consciences individuelles, mais que les processus qui apparaissent dans chaque conscience individuelle (pensée, affectivité, comportement, etc.) ne sauraient être compris qu'à partir d'une conscience transindividuelle et du comportement du groupe. Cette pensée, cette affectivité, ce comportement du sujet transindividuel se présentent toujours sous la forme d'une structure significative qui, il ne faut pas l'oublier, ne nous est jamais donnée empiriquement et de manière immédiate. Elle ne nous est pas donnée de cette manière même dans un texte théorique dont la signification est *en apparence* évidente et claire mais qui peut toujours avoir objectivement une signification différente. Encore moins nous est-elle donnée dans un texte littéraire, une pièce de Racine ou de Genet par exemple, ou dans un ensemble d'événements [121] sociaux et politiques. C'est une des tâches les plus importantes que de dégager l'ensemble de faits qui constituent une telle structure et de mettre en relation les liens les plus importants qui en réunissent les éléments.

Si vous voulez des exemples d'une pareille problématique, prenons quelques événements contemporains. Un conflit éclate brusquement au Proche-Orient. Première question à se poser : pourquoi à ce moment, et pourquoi à l'intérieur de cette situation englobante concrète ? En posant le problème de cette manière, nous découvrirons par la suite qu'il faudra faire appel à d'autres événements qui se situent très loin dans le monde, par exemple à la guerre du Vietnam. Un autre problème dont on a discuté hier : l'élimination de Trotsky et de ses amis quelques années après la Révolution russe. J'ai eu l'occasion d'aborder l'explication de ce phénomène en faisant un compte rendu du livre du père Chambre sur le marxisme en Russie soviétique, qui a posé la question seulement à l'intérieur de la Russie et des événements de l'histoire russe ; c'est pourquoi il n'a jamais trouvé d'explication raisonnable et sociologiquement valable à l'élimination du groupe trotskyste pas plus qu'à l'élimination ultérieure du groupe boukharinien ; c'est pourquoi il est arrivé finalement à la conclusion que tout cela était dû aux décisions des instances dirigeantes (bureau politique, comité central) qui peuvent,

dans cette perspective, apparaître comme ayant le pouvoir de réaliser tout ce qu'elles veulent, indépendamment du contexte social et politique. Mais peut-être l'ensemble de ces phénomènes devient-il autrement intelligible si, au lieu de se limiter aux événements de Russie, on tient compte aussi de la défaite du mouvement révolutionnaire allemand en 1923, qui a réduit les grands espoirs de révolution européenne auxquels était liée la politique de Trotsky et de ses amis, défaite qui s'est, bien entendu, répercutée en Russie avec deux ou trois années de retard, c'est-à-dire vers les années 26-27. De même, si on veut comprendre par la suite l'élimination des éléments « droitiers » qu'on groupe d'habitude autour du nom de Boukharine, il faut là aussi tenir compte des événements extérieurs à la Russie, de la prise de pouvoir par Tchang Kai-Chek en Chine, de la rupture avec les communistes, des événements occidentaux, etc.

[122]

Si, me rapprochant des événements contemporains, je prends un autre changement spectaculaire dans la politique d'un État occidental, je vais me rapporter à ce que vous lisez dans tous les journaux en ce moment, les relations entre l'Allemagne fédérale et la R.D.A. Pendant très longtemps en Allemagne de l'Ouest, les dirigeants expliquaient sur tous les tons qu'il était impossible d'avoir des relations avec les dirigeants de l'Allemagne de l'Est, d'abord parce que ceux-ci étaient dépourvus de toute légitimité, ensuite parce qu'ils représentaient des principes inacceptables, un pouvoir non démocratique, etc. Or voilà que brusquement, presque sans aucune préparation, on passe à l'idée d'un dialogue, on propose aux dirigeants communistes de l'Est de parler à la radio à l'Ouest, à condition bien entendu de réciprocité, etc. L'historien doit se demander tout de même comment s'explique un pareil changement, il doit se demander ce qui s'est passé et comment il se fait que c'est précisément à une époque donnée, à un certain moment, que se situe ce changement d'attitude. On pourra, bien entendu, l'expliquer par l'apparition de tel ou tel personnage dans la politique de l'Allemagne fédérale, ou bien par la compréhension brusque de certains phénomènes par les dirigeants politiques de ce pays, et ainsi de suite. Structuraliste, il me semble que ces phénomènes s'expliquent de manière beaucoup plus simple si nous les relient aux grands changements dans la politique internationale qui les englobe et dont ils sont les conséquences. Tout le monde sait que la première attitude que

je viens de décrire s'est développée en une période de guerre froide dans laquelle les États-Unis s'opposaient à l'Union soviétique et où l'Allemagne fédérale choisissait en politique étrangère l'alliance américaine en prenant elle aussi une attitude résolument hostile au bloc de l'Est. Mais la guerre froide a fait son temps et depuis plusieurs années ce qui domine la politique internationale c'est précisément l'arrêt de cette guerre et le rapprochement américano-russe, empêché encore par toute une série d'événements périphériques, mais qui constitue quand même la réalité fondamentale de l'époque actuelle. Or il serait difficile d'imaginer qu'à une époque où les Américains et les Russes se rapprochent et se mettent d'accord sur leurs politiques internationales, les dirigeants [123] de l'Allemagne fédérale puissent encore refuser toute conversation, toute prise de contact, avec leurs homologues de l'Allemagne orientale ; d'autant plus qu'ils ne pourraient plus se réclamer pour cette politique de l'appui des États-Unis, eux-mêmes orientés vers le rapprochement et vers l'élimination de la guerre froide.

Ce sont des principes méthodologiques analogues — bien qu'adaptés chaque fois au domaine particulier qu'on se propose d'étudier — que nous appliquons lorsque nous abordons l'étude d'un texte de Racine ou d'un texte de Genet. Là aussi il s'agit de se demander pourquoi, malgré et à l'encontre de toutes les règles de vraisemblance qui régnaient à l'époque, à tel endroit précis de telle pièce de Racine — en l'occurrence *Andromaque* — le texte dit par deux fois qu'un mort a parlé. De même pourquoi, en dépit de toute vraisemblance, nous apprenons dans *Britannicus* que Néron n'a pas pu pénétrer dans le temple des Vestales, etc.

Ce type d'étude des faits humains suppose d'emblée deux idées importantes. Premièrement, l'existence d'un sujet collectif qui agit en permanence et qui, à travers cette action, essaie de résoudre le nombre considérable de problèmes que lui pose la vie quotidienne, ou plus exactement qu'elle pose à chacun des individus qui en font partie.

Deuxièmement, l'élaboration, à travers ce comportement, par des centaines et des milliers de comportements individuels, d'essais, d'erreurs, de corrections orientées vers la cohérence, d'un ensemble de catégories mentales structurées constituant une unité à l'aide desquelles le groupe s'oriente non seulement dans son comportement pratique mais qui constituent le fondement psychique sur la base duquel les grands génies de l'art et de la littérature, les grands penseurs philosophiques peuvent élaborer leur œuvre. Ajoutons aussi que ces catégories mentales, quoique orientées vers un équilibre qui pourrait apparaître pouvoir constituer un état durable, n'auront en réalité qu'un caractère historique passager et relativement précaire. Car, étroitement liées à un contexte social et économique et au comportement d'un sujet collectif qui à l'intérieur de ce contexte essaie de résoudre l'ensemble de ses problèmes, elles ont un caractère rationnel par rapport à cette [124] situation donnée et seulement par rapport à celle-ci. Il ne faut cependant jamais oublier que la situation elle-même n'a pas de caractère durable, qu'elle est amenée à changer plus ou moins vite, soit sous l'influence de facteurs endogènes, du caractère dynamique de l'équilibre établi, soit par l'influence de facteurs extérieurs qui interviennent et bouleversent les structures et les tendances existantes. Dans un cas et dans l'autre, il résulte une situation nouvelle à l'intérieur de laquelle les différents groupes constituant des sujets collectifs essaient de résoudre leurs problèmes et créent ainsi une rationalité nouvelle nécessitant un nouveau type de catégories mentales et de structures psychiques. Or, il va de soi que dans chaque conscience individuelle ces nouvelles structures psychiques ne sauraient se développer, s'installer à côté des anciennes ; il n'y a qu'un psychisme des individus et, à partir de là, les structures nouvelles en train d'apparaître ne sauraient se développer qu'à l'intérieur et à la place de structures anciennes. Tout fait humain se présente ainsi avec deux faces complémentaires : il est à la fois processus de déstructuration des structures anciennes qui sont en train de perdre ou qui ont déjà perdu leur rationalité, et processus de genèse, de structuration de catégories mentales qui s'élaborent pour permettre aux gens de s'adapter à la nouvelle situation, catégories elles-mêmes provisoires puisque le changement continuera et aboutira par la suite à l'élaboration de nouvelles catégories.

Il résulte de tout cela qu'une étude positive d'un ensemble de faits humains suppose non seulement la mise en lumière de leur structure et de tendances à l'équilibre, mais aussi la mise en lumière des processus de déstructuration. De sorte qu'à la supériorité déjà mentionnée en sciences humaines du concept de sujet collectif, qui permet de rendre compte des structures existantes de phénomènes étudiés, s'ajoute un deuxième élément tout aussi important, le fait que c'est seulement par rapport au sujet collectif qu'on peut comprendre le processus de transformation comme processus immanent d'autorégulation sociale. Tout essai de concevoir le sujet comme sujet individuel doit avoir pour conséquence de placer en face de ce sujet la réalité sociale et historique comme donnée statique, le lien du sujet [125] individuel avec cette réalité ne pouvant être qu'un lien moral (approbation ou désapprobation) ou un lien technique (étude de propriétés de fait, de lois scientifiques, et utilisation de ces lois dans le cadre d'une intervention technique). Si, au contraire, 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. C'est là un des éléments les plus importants de la supériorité d'une sociologie dialectique sur la sociologie positiviste.

Ce type d'étude des faits humains suppose d'emblée deux idées importantes. Premièrement, l'existence d'un sujet collectif qui agit en permanence et qui, à travers cette action, essaie de résoudre le nombre considérable de problèmes que lui pose la vie quotidienne, ou plus exactement qu'elle pose à chacun des individus qui en font partie. Deuxièmement, l'élaboration, à travers ce comportement, par des centaines et des milliers de comportements individuels, d'essais, d'erreurs, de corrections orientées vers la cohérence, d'un ensemble de catégories mentales structurées constituant une unité à l'aide desquelles le groupe s'oriente non seulement dans son comportement pratique mais qui constituent le fondement psychique sur la base duquel les grands génies de l'art et de la littérature, les grands penseurs philosophiques peuvent élaborer leur œuvre. Ajoutons aussi que ces catégories mentales, quoique orientées vers un équilibre qui pourrait apparaître pouvoir constituer un état durable, n'auront en réalité qu'un caractère historique passager et relativement précaire. Car, étroitement liées à un contexte social et économique et au comportement d'un sujet

collectif qui à l'intérieur de ce contexte essaie de résoudre l'ensemble de ses problèmes, elles ont un caractère rationnel par rapport à cette [124] situation donnée et seulement par rapport à celle-ci. Il ne faut cependant jamais oublier que la situation elle-même n'a pas de caractère durable, qu'elle est amenée à changer plus ou moins vite, soit sous l'influence de facteurs endogènes, du caractère dynamique de l'équilibre établi, soit par l'influence de facteurs extérieurs qui interviennent et bouleversent les structures et les tendances existantes. Dans un cas et dans l'autre, il résulte une situation nouvelle à l'intérieur de laquelle les différents groupes constituant des sujets collectifs essaient de résoudre leurs problèmes et créent ainsi une rationalité nouvelle nécessitant un nouveau type de catégories mentales et de structures psychiques. Or, il va de soi que dans chaque conscience individuelle ces nouvelles structures psychiques ne sauraient se développer, s'installer à côté des anciennes ; il n'y a qu'un psychisme des individus et, à partir de là, les structures nouvelles en train d'apparaître ne sauraient se développer qu'à l'intérieur et à la place de structures anciennes. Tout fait humain se présente ainsi avec deux faces complémentaires : il est à la fois processus de déstructuration des structures anciennes qui sont en train de perdre ou qui ont déjà perdu leur rationalité, et processus de genèse, de structuration de catégories mentales qui s'élaborent pour permettre aux gens de s'adapter à la nouvelle situation, catégories elles-mêmes provisoires puisque le changement continuera et aboutira par la suite à l'élaboration de nouvelles catégories.

Il résulte de tout cela qu'une étude positive d'un ensemble de faits humains suppose non seulement la mise en lumière de leur structure et de tendances à l'équilibre, mais aussi la mise en lumière des processus de déstructuration. De sorte qu'à la supériorité déjà mentionnée en sciences humaines du concept de sujet collectif, qui permet de rendre compte des structures existantes de phénomènes étudiés, s'ajoute un deuxième élément tout aussi important, le fait que c'est seulement par rapport au sujet collectif qu'on peut comprendre le processus de transformation comme processus immanent d'autorégulation sociale. Tout essai de concevoir le sujet comme sujet individuel doit avoir pour conséquence de placer en face de ce sujet la réalité sociale et historique comme donnée statique, le lien du sujet [125] individuel avec cette réalité ne pouvant être qu'un lien moral (approbation ou

désapprobation) ou un lien technique (étude de propriétés de fait, de lois scientifiques, et utilisation de ces lois dans le cadre d'une intervention technique). Si, au contraire, 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. C'est là un des éléments les plus importants de la supériorité d'une sociologie dialectique sur la sociologie positiviste.

Un autre principe d'origine hégélienne de la pensée dialectique est l'idée de l'identité, partielle dirais-je, du sujet et de l'objet de la connaissance et de l'action. À titre d'exemple, si j'écrivais aujourd'hui un livre sur la Révolution française, ou si quelqu'un écrit ce livre, il va de soi que les catégories mentales que j'emploierais à l'intérieur de ma recherche ont été elles-mêmes constituées et élaborées par le comportement des hommes qui ont fait la Révolution française, de sorte que, d'une manière ou d'une autre, jusqu'à un certain point c'est la Révolution française qui se penserait elle-même. Et si je prends l'exemple de la pensée de Marx, je viens déjà de dire que je ne crois pas que cette pensée correspondait — comme l'avait cru Marx lui-même — à celle du prolétariat révolutionnaire, mais si nous admettons provisoirement cette thèse — puisqu'il s'agit ici seulement de clarifier un problème méthodologique — alors la théorie marxienne n'est pas seulement la théorie prolétarienne de la société mais une théorie prolétarienne du prolétariat lui-même et de son rôle à l'intérieur de cette société. Et cela vaut bien entendu tout autant pour la praxis, de sorte que — comme l'a dit Marx dans un texte souvent cité du *Capital* — les hommes changent la société et le monde social, mais ce faisant ils se changent eux-mêmes, et d'ailleurs, jusqu'à un certain point, on pourrait aussi dire l'inverse.

Vous voyez à quel point l'étude dialectique implique l'étude de tout fait humain en tant que processus, en tant que devenir et par cela même une attitude critique envers l'objet étudié. J'ajouterai enfin que la nécessité d'insérer le fait étudié à l'intérieur du processus social global dont fait partie notre [126] propre pensée implique aussi l'exigence de la même attitude critique et relativement distante et opératoire envers notre pensée elle-même, puisqu'il s'agit de la concevoir elle aussi comme ayant un caractère transitoire et justifiée seulement par rapport à un état social donné, et à un certain niveau de la connaissance

scientifique. De plus il va de soi que l'affirmation de l'identité entre le théorique et le pratique, les constatations et les valorisations, implique l'affirmation que ces valorisations interviennent aussi dans notre propre pensée, dans les instruments avec lesquels s'effectue la recherche et, qui plus est, qu'à un certain moment il est inévitable qu'il y ait des valorisations impossibles à déceler pour nous et que ne pourra déceler qu'un critique ayant d'autres valorisations, ou bien arrivant ultérieurement, lorsque la science aura fait des progrès plus ou moins importants. Il va de soi que, dans cette perspective, on ne peut plus accepter l'affirmation de Poincaré selon laquelle de deux prémisses à l'indicatif on ne saurait obtenir une conclusion à l'impératif, non pas que du point de vue logique cette affirmation ne soit rigoureusement exacte, mais le problème se situe au niveau du fait car il se peut — et c'est mon opinion — qu'en matière de sciences humaines il n'y ait pas de prémisses qui soient réellement — si on tient compte de tout ce qu'elles impliquent souvent sans le dire — à l'indicatif. En sciences humaines toute pensée se situe à l'intérieur de la réalité globale et est comme telle profondément structurée par des valorisations. Alors qu'au contraire il peut y avoir une pensée objective dans les sciences naturelles, non pas que la pensée chimique ou physique serait étrangère aux valorisations mais parce que les valeurs qui la structurent ont un caractère universel. Il se peut que pour des êtres vivant sur une autre planète et organisés différemment, les relations qui correspondent à celles qui ont une fonction explicative dans nos sciences physiques et naturelles soient différentes. Pour les hommes, le problème ne se pose plus aujourd'hui, on fait la même physique à Washington et à Moscou, à Paris ou en Tchécoslovaquie — ou tout au moins on voudrait faire la même physique. Il y a sans doute encore des différences d'écoles, il peut y avoir des différences de développement de la recherche — mais il n'y a certainement pas [127] de différence fondamentale d'orientation et des valeurs au nom desquelles on travaille. La situation en revanche est différente en sciences humaines, où les oppositions sociales sont encore particulièrement fortes et où la connaissance est déjà comme telle dans certains cas un instrument d'intervention dans la vie sociale (alors qu'en sciences naturelles cette intervention a un caractère technique, fondé sur les connaissances, mais non pas constitué par les connaissances elles-mêmes). La prise de conscience peut en effet être nuisible pour certains groupes déterminés, de sorte que les valorisations particulières empêchent en sciences humaines toute élaboration

théorique ayant un caractère d'objectivité analogue à celui des sciences physiques ou naturelles.

Ajoutons d'ailleurs que cette intervention des valeurs dans la recherche théorique ne se situe pas seulement au moment des constructions théoriques achevées, mais beaucoup plus tôt. à l'étape la plus importante et la plus décisive de la recherche, celle que nous appelons le découpage de l'objet. Des penseurs comme Max Weber, qui a été dans la pensée universitaire un des premiers à s'en rendre compte, ont pu croire d'ailleurs que, les valeurs intervenant seulement dans le découpage de l'objet, il était possible de faire de cet objet une fois délimité une recherche plus ou moins objective. Bien entendu c'est là une illusion car un découpage, valable ou non valable, décide d'avance des résultats de l'étude, et cela d'autant plus que celle-ci est par la suite menée de manière plus rigoureuse. Deux erreurs peuvent encore s'annuler par hasard, mais une erreur initiale qui n'est plus corrigée tout au long du travail se répercute inévitablement sur les résultats. C'est ainsi que toute étude sur la dictature, qui n'est pas un objet d'étude valable pour une recherche sociologique, définissant par exemple la dictature par la force du pouvoir étatique et le refus d'autoriser l'expression et l'activité de l'opposition, aboutira à assimiler dans la recherche les objets les plus disparates, par exemple les formations étatiques qui se relient aux noms de César, de Staline, de Hitler, de Napoléon, de Kémal ou de certains régimes d'Amérique latine. Il va de soi qu'une pareille recherche, ne pouvant rendre compte que d'un nombre infime [128] de caractéristiques communes à toutes ces dictatures, ne saurait jamais dégager ce qui en chacune d'elles constitue une structure significative spécifique, transitoire et reliée au contexte économique-social dans lequel elle est née. En revanche si, à la place de la dictature, on part d'autres concepts plus opératoires (je n'ai jamais fait cette recherche mais j'imagine que des concepts comme dictature post-révolutionnaire, dictature progressiste dans des pays sous-développés, dictature fasciste dans des pays plus ou moins industriellement développés, etc., pourraient constituer de pareils concepts), cela nous permettrait des études non pas individuelles mais portant sur des groupes d'un certain nombre de phénomènes qui caractérisent précisément la réalité sociale. Il y a ici un problème de stratégie scientifique qui fait de la structure significative le seul niveau où une recherche sociologique peut devenir réellement opératoire.

Je mentionnerai aussi l'exemple de Durkheim qui croyait à la possibilité d'un découpage conventionnel de l'objet et de recherches purement objectives, indépendantes de tout jugement de valeur. Il a même donné un exemple de ce que pourrait être pareille recherche en proposant de définir indépendamment de tout jugement de valeur le crime comme action condamnée d'une manière ou d'une autre, judiciairement ou seulement sur le plan moral, par un groupe social, et ne s'est même pas aperçu qu'en adoptant cette définition il avait déjà préjugé des conclusions de toute recherche de ce genre car il venait d'affirmer qu'il y a un caractère commun essentiel et suffisamment important pour être intégré à la définition, entre des phénomènes aussi différents que, disons, la condamnation de Jésus et n'importe quel hold-up.

Or, tout cela formulé, je voudrais maintenant faire une première réserve envers une des idées principales d'Althusser, selon lequel la pensée théorique — ou ce qu'il appelle la pratique théorique — peut avoir un caractère objectif et être rigoureusement séparée de la praxis et de la pensée qui correspond à celle-ci, à savoir ce qu'il appelle la pensée idéologique. Cette thèse, je viens de le dire, me paraît non seulement contraire à la pensée de Marx mais encore hautement contestable sur le plan même de la vérité actuelle et de la [129] recherche positive. Sans doute Althusser a-t-il raison lorsqu'il constate que *Le Capital* de Marx est une étude théorique et ne fait pas partie de l'activité économique elle-même, mais il se réfère ici à une définition trop limitée de la réalité, qui n'est pas seulement l'économique, mais l'économique, le social, le politique, le culturel, c'est-à-dire l'ensemble de l'activité des hommes dans la société et, dans cette perspective, bien entendu, non seulement *Le Capital* mais encore le propre travail d'Althusser, son étude de Marx, est étroitement lié à la réalité sociale globale, d'autant plus qu'il est facile de voir à quel point, dans le cas particulier, elle fait partie d'un courant idéologique étroitement lié aux transformations de la société française, tout au moins depuis la fin de la guerre d'Algérie. Ainsi toute pensée sans exception est un élément constitutif du réel qui englobe aussi la réalité non pensée en laissant subsister entre celle-ci et la pensée une relation plus ou moins médiatisée que le chercheur ne saurait à aucun prix ignorer.

Dans cette perspective je voudrais aborder aussi une autre critique, injustifiée me semble-t-il, formulée, d'une part, par Althusser et,

d'autre part, par ses élèves. Je serais évidemment d'accord avec Althusser lorsqu'il rappelle qu'une histoire scientifique ne saurait être l'histoire factuelle. Il suffit cependant de corriger ce découpage et de le rendre opératoire pour que tout un ensemble de significations devienne non seulement visible mais pour qu'on puisse rendre compte au niveau de la justification, au niveau du pourquoi de toute une série d'éléments, de significations, qu'on laissait de côté, par exemple le mort qui parle dans *Andromaque*, l'entrée de Junie aux Vestales, l'impossibilité pour Néron d'entrer dans le temple des Vestales dans *Britannicus*, textes qui étaient d'habitude laissés de côté ou bien qu'on se contentait de critiquer. À ce moment-là, les significations de ces textes deviennent compréhensibles au niveau de la justification non pas par rapport à une idée abstraite ou à Dieu sait quelle signification cachée mais tout simplement par rapport aux autres éléments du texte.

Par ailleurs, un autre élément sur lequel il faut insister est celui du statut de la structure elle-même. Les structuralistes non génétiques pensent qu'il faut l'étudier indépendamment de tout [130] devenir et de toute histoire. Nous sommes d'accord — je viens de le dire — avec le fait qu'il faut commencer par cette étude à condition de la dépasser plus ou moins vite au cours de la recherche. J'ajouterai cependant que toute recherche positive et opératoire doit, dans la perspective marxiste, être à la fois interprétative et explicative, et cela signifie qu'elle doit se situer à deux niveaux différents et complémentaires. Tout d'abord, au niveau de la mise en lumière des relations essentielles, de la structure tout court, de l'objet étudié dont on ne saurait étudier la genèse qu'ultérieurement car il faut d'abord savoir de quoi on étudie la genèse avant d'étudier celle-ci. Mais, deuxièmement, au niveau d'une structure globale compréhensive dont la première ne constitue qu'un élément, structure dont le devenir permet de rendre compte de la genèse de la première. Pour prendre l'exemple d'une seule de mes recherches, il faut d'abord étudier aussi loin que possible la structure des *Pensées* de Pascal ou du théâtre de Racine pour l'insérer ensuite dans la structure qui les englobe du jansénisme extrémiste. Il faut, si on veut étudier celui-ci, surtout si on veut étudier sa genèse, l'insérer dans la structure globale du jansénisme dans son ensemble, laquelle doit être elle-même insérée dans la structure des relations de classes de la France dans la première moitié du XVII^e siècle et ainsi de suite. Bien entendu, il y a là une série infinie, mais chaque recherche particulière portant sur un objet

donné peut en principe se contenter de deux structures, celle de l'objet étudié et la structure la plus importante dans sa perspective qui va être par rapport à la première immédiatement englobante. Cela dit, il va de soi qu'on ne saurait étudier génétiquement que la première de ces structures, celle qui constitue l'objet d'étude et que, par rapport à cette recherche, la structure englobante prend provisoirement un aspect non génétique. Seulement, si nous poussons à l'extrême cette affirmation, nous arrivons évidemment à la structure qui englobe toutes les autres, à la structure de l'histoire globale qui elle ne saurait être étudiée de la même manière car il serait impossible de l'insérer dans une autre structure plus importante qui l'englobe. Cela veut dire que la structure de l'histoire dans son ensemble n'est pas un concept génétique et ne saurait être étudiée que sur le mode statique ; [131] seulement lorsque nous disons « ne saurait être étudiée », il s'agit bien évidemment d'une pure extrapolation théorique car, en fait, nous n'avons jamais affaire à la structure de l'histoire totale. Celle-ci ne saurait être un donné de connaissance théorique mais simplement un concept méthodologique limité sur le plan théorique et sur le plan pratique, un pari, un espoir humain dont la réalisation sur tel ou tel mode dépend non seulement de notre pratique à nous mais de la pratique de tous les hommes sur terre au cours des siècles. Je ne veux pas m'étendre ici sur l'importance du concept de pari et de l'espoir à l'intérieur de la pensée marxiste, Abdel-Malek en a déjà parlé, moi-même j'ai écrit un ouvrage entier sur Pascal dans lequel j'y suis revenu maintes fois; il suffit de souligner le fait que si on n'accepte pas de concevoir l'ensemble du devenir historique sur le mode du pari on ne saurait jamais éviter le reproche de dualité que les adversaires ont toujours fait à la pensée marxiste. Mon interprétation peut d'ailleurs se réclamer de Marx lui-même qui, un jour, a suggéré à son ami Engels, lequel essayait de placer des critiques du Capital dans la presse bourgeoise pour le faire connaître et qui lui disait être à court d'idées puisqu'il était d'accord avec l'ouvrage, de lui reprocher précisément la dualité entre les jugements de fait et les jugements de valeur. Chose curieuse, un marxologue plus ou moins connu a tiré de ce fait la conclusion que Marx était lui-même conscient de l'existence d'une contradiction inhérente à sa théorie. C'est bien entendu absurde. Cela prouve simplement que Marx voyait très bien ce que le point de vue positiviste aurait pu reprocher à sa pensée et qu'il croyait ce reproche dépourvu de fondement.

2

Je vous ai énuméré dans cette première partie toute une série d'idées d'origine hégélienne qui se retrouvent dans le marxisme et qui me paraissent avoir une valeur opératoire fondamentale pour les recherches scientifiques contemporaines. Ce sont les idées que tout fait humain a un caractère de structure significative et doit être étudié à la fois sur le plan de la [132] compréhension et de l'explication, c'est ce qu'on appelait le panlogisme hégélien et qu'il vaudrait mieux appeler l'idée de pansignifiante ; c'est aussi l'idée que tout fait humain a un caractère historique et transitoire et qu'il faut l'étudier dans une perspective génétique et critique ; c'est l'idée d'identité du sujet et de l'objet, et, enfin, l'idée du passage de la quantité et de la qualité et qui n'est rien d'autre que ce que je vous ai présenté sous la forme de la double face de tout processus humain, face de déstructuration des structures passées et face de structuration d'une autre structure en devenir. Il va de soi que ce passage ne se fait pas de manière brusque mais de manière graduelle, lente et qu'elle se présente tout d'abord comme déformation, distorsion de structures existantes jusqu'à un certain moment où alors, de manière brusque, un changement, en soi peut-être moins important que d'autres changements antérieurs, fait éclater la structure passée et crée une situation qui ne saurait être décrite qu'en termes de structures nouvelles, non encore entièrement réalisées, ayant encore un caractère virtuel et tendanciel, phénomène qui se retrouve en permanence d'une manière répétée à l'intérieur du devenir pour tout passage d'une structure à une autre, que Hegel a qualifié (et les marxistes ont repris ensuite cette qualification) de passage de la quantité à la qualité.

Enfin peut-être faut-il insister ici sur une des bêtes noires d'Althusser, l'idée hégélienne qu'on ne peut comprendre un phénomène humain sans tenir compte de ce qu'il est devenu par la suite, sans tenir compte de ce qui est par rapport au phénomène étudié son avenir (et qui bien entendu, pour nous qui nous situons beaucoup plus tard, peut être un passé). Sur ce point encore je crois que l'idée hégélienne a été reprise par Marx et qu'elle constitue un des éléments importants de la recherche scientifique. Si mettre en lumière une

structure, c'est mettre en lumière des points d'équilibre, il ne faut pas oublier que, dans la réalité, ces structures n'existent qu'à l'état de tendances et que ces points d'équilibre peuvent très souvent — je ne dis pas toujours mais très souvent — être devenus réalités ou avoir approché de la réalité au cours du devenir ultérieur. De plus, la mise en lumière de ce point d'équilibre, qui constitue la [133] structure et qui est un chapitre particulièrement difficile de la recherche, est bien entendu considérablement aidée par l'évolution ultérieure qui a éventuellement, dans une certaine mesure, mis en lumière elle-même les relations que cherche à dégager à un instant temporellement plus ancien le chercheur. Sur ce point je crois que les théories d'Althusser se heurtent à un fait particulièrement ennuyeux : c'est que, selon lui, c'est à partir de [L'Idéologie allemande](#) que se situe le passage des écrits hégéliens de jeunesse à l'élaboration de la théorie scientifique marxienne et c'est dans l'*Introduction à la Critique de l'Economie politique* que cette théorie apparaît entièrement développée. Or malheureusement c'est précisément dans ce texte — le premier texte réellement et définitivement marxiste selon Althusser — que se trouve l'affirmation la plus catégorique selon laquelle ce n'est pas l'anatomie du singe qui est la clé de l'anatomie de l'homme, mais inversement l'anatomie de l'homme qui permet de comprendre celle du singe. Bien entendu, là aussi Althusser nous dira que c'est simplement un ancien élément hégélien qui survit encore dans un texte de nature essentiellement différente. Mais il va de soi que cette explication n'est pas suffisante, Marx n'est pas un enfant, il sait ce qu'il écrit, et si nous admettons la possibilité de traiter les textes de cette manière, il sera bien entendu très facile de faire dire à n'importe quel penseur de l'histoire de la philosophie le contraire de ce qu'il a dit.

Voilà donc toute une série d'éléments hégéliens que nous retrouvons dans la pensée de Marx, éléments hégéliens valables encore aujourd'hui et dont nous nous servons dans nos propres recherches. Il faut cependant souligner que ces éléments, Marx ne les a pas pris tels quels et introduits simplement dans ses propres ouvrages. Comme il l'a dit un jour, il les a « remis sur pied ». Je sais bien que cette « remise sur pied » est la bête noire d'Althusser, mais enfin elle a une signification précise et il n'est peut-être pas sans intérêt de le rappeler ici. Chez Hegel toutes les données empiriques n'étaient que des manifestations du devenir du véritable sujet de l'histoire qui était l'Esprit absolu. Marx déjà a

remarqué à juste titre dans la Critique hégélienne du Droit que dans cette perspective la recherche devenait, par sa nature même et pour des raisons méthodologiques, conservatrice. [134] Car l'Esprit absolu, sujet du devenir, n'était pas accessible de manière immédiate au chercheur. Celui-ci ne pouvait le connaître qu'à travers ses manifestations empiriques qu'étaient l'État, la famille, la société, l'économie, etc. Or, dans la mesure même où toutes ces données réelles n'étaient pensées que comme manifestations, comme prédicats d'un sujet caché et impossible à atteindre autrement que par la médiation de ces manifestations, il était impossible de dégager de manière positive empirique les tendances qui structuraient le sujet. Il était donc impossible de dégager des prognoses, de voir des tendances de transformation au niveau de la recherche scientifique. La science devenait essentiellement et par nature conservatrice. En renversant l'analyse hégélienne, en la remettant sur pied, c'est-à-dire en admettant que le prédicat hégélien, les hommes organisés en famille, en société, en État, constituent le sujet réel de l'histoire et que c'est au cours de leur *praxis* que s'élabore comme partie de la réalité — mais comme partie seulement — la vie idéologique, les idées et la science, Marx est revenu à une perspective dans laquelle le sujet est immédiatement accessible et dans laquelle on peut dégager au niveau de la recherche scientifique et empirique les tendances d'avenir. Il y a donc non seulement un passage de la spéculation métaphysique à la recherche empirique, historique et sociologique concrète, mais encore, grâce à ce passage, un changement de nature de la conceptualisation de la recherche et un passage d'une position par nature conservatrice à une position critique orientée vers l'action et l'avenir.

Cela dit, je serais d'accord avec Althusser pour constater qu'en dehors de ces éléments idéologiques valables Marx a aussi repris chez Hegel une autre idée plus contestable et dont l'expérience des dernières décennies a montré de manière assez définitive le caractère erroné. C'est l'idée du sujet universel de l'histoire qui, selon Hegel, était l'Idée absolue, et selon Marx le prolétariat. J'ai déjà dit à quel point l'analyse de l'évolution de la société capitaliste vers une paupérisation croissante de la classe ouvrière et vers une polarisation en deux classes opposées, une infime minorité d'exploiteurs et une masse énorme d'exploités, s'est avérée contestable, ainsi que le pronostic qui s'y rattache de l'orientation révolutionnaire de la conscience du [135] prolétariat et de

sa pratique. Ici je serai d'accord avec Althusser pour admettre que l'idée du sujet universel — prolétariat ou tout autre qu'on voudrait lui substituer — nous apparaît aujourd'hui hautement contestable et que sur ce point l'héritage hégélien avait un caractère idéologique. Mais précisément il me semble que c'est un paralogisme, une attitude fort peu scientifique que de sauter de la constatation de ce fait à la conclusion du caractère idéologique de l'ensemble des positions hégéliennes que Marx a reprises chez Hegel. La science est précisément l'effort de distinguer et de ne pas confondre les parties avec le tout, la théorie idéologique du sujet universel avec l'ensemble de la méthode dialectique. Il me semble important par ailleurs de souligner que dans l'œuvre de Marx il n'y a pas seulement une méthode dialectique que Marx a valablement reprise à Hegel et un ensemble d'analyses erronées qu'il faut modifier. Si dans *Le Capital* tout le secteur qui concerne la paupérisation du prolétariat et l'analyse des perspectives révolutionnaires que présente l'évolution future de cette classe s'est révélé discutable et même faux, deux autres analyses importantes restent entièrement valables, ce sont celle de la réification et celle du statut de la réalité économique et de son fonctionnement. Commençons par la théorie de la réification. Là aussi Althusser a raison en voyant l'origine de cette théorie dans le concept hégélien d'aliénation et dans les fort nombreux passages qu'on trouve dans l'œuvre du jeune Marx. Il est vrai aussi que l'aliénation chez Hegel était un concept métaphysique, l'extériorisation de l'Esprit dans la nature et sa récupération à la fin de l'histoire. Chez Marx l'aliénation ne se confond cependant plus avec l'extériorisation, de sorte que déjà le jeune Marx a une position sinon scientifique du moins orientée dans cette direction. L'aliénation pour Marx n'est pas toute extériorisation mais seulement les formes d'extériorisation qui entraînent une pathologie du développement de la personnalité et du statut de l'homme. Mais bien entendu ce concept de déformation implique déjà comme telle l'idée d'une norme naturelle ou idéale de développement ; l'idée d'une réconciliation finale entre l'homme et la nature et, bien entendu, ce concept d'aliénation a pu ultérieurement dans la littérature marxiste — et peut-être [136] déjà dans une certaine mesure dans l'œuvre du jeune Marx — devenir une sorte de « tarte à la crème » qui permettait à chaque théoricien d'appeler aliénation toutes les formes de manifestations sociales qui ne lui plaisaient pas en leur opposant une sorte d'idéal nébuleux et peu apte à constituer le fondement d'une

analyse opératoire. Il y a donc là aussi un élément hégélien contestable, mais le statut de cet élément est différent de celui de la théorie du prolétariat révolutionnaire, car si le statut de l'aliénation dans l'œuvre du jeune Marx est très loin d'avoir un caractère scientifique, l'idée revient — et Althusser l'a remarqué avec raison — dans l'œuvre de maturité sous la forme d'un autre concept, beaucoup plus précis et plus rigoureux qui a, non seulement gardé son caractère opératoire, mais nous apparaît encore plus important pour la compréhension des sociétés de la fin du XIX^e siècle et même de la société contemporaine qu'il ne l'était à l'époque où l'élaborait Marx ; je veux parler du concept de réification. Or là aussi Althusser commet la même erreur que pour ce qui concerne le prolétariat révolutionnaire. De même qu'il était passé de la nécessité d'abandonner la théorie du sujet universel à l'idée qu'il faut refuser tous les éléments hégéliens dans la pensée de maturité de Marx, de même, constatant le caractère non scientifique et non opératoire du concept d'aliénation, il l'étend à la théorie qui en est dérivée et que Marx a intégrée à sa pensée mûre, à sa pensée de l'époque du *Capital*, à la théorie de la réification. Althusser ne parle de la réification que dans une note de son ouvrage *Pour Marx* que je me permets de vous citer intégralement :

« Toute la théorie, en vogue, de la « réification » repose sur la projection de la théorie de l'aliénation des textes de jeunesse, et particulièrement des *Manuscrits de 44*, sur la théorie du « fétichisme » du *Capital*. Dans les *Manuscrits de 44*, l'objectivation de l'essence humaine est affirmée comme le préalable indispensable à la réappropriation de l'essence humaine par l'homme. Pendant tout le processus de l'objectivation, l'homme n'existe que sous la forme d'une objectivité dans laquelle il rencontre sa propre essence sous l'apparence d'une essence étrangère, non [137] humaine. Cette « objectivation » n'est pas dite « réification » bien qu'elle soit dite inhumaine. L'inhumanité n'est pas représentée par le modèle par excellence de la « chose » : mais tantôt par le modèle de l'animalité (ou même de la préanimalité : cet homme qui n'a même plus avec la nature les simples rapports animaux), tantôt par le modèle de la toute-puissance et de la fascination, de la transcendance (Dieu, l'État) et de l'argent, qui, lui, est « chose ». Dans *Le Capital*, le seul rapport social qui se présente sous la forme d'une chose (ce morceau de métal) est l'argent. Mais la conception de l'argent comme chose (c'est-à-dire la confusion de la valeur avec la valeur d'usage dans l'argent) ne correspond pas à la réalité de cette « chose » : ce n'est pas à la brutalité d'une simple « chose » que se heurte l'homme qui se trouve en rapport direct avec l'argent : mais à un pouvoir

(ou à son défaut) sur les choses et les hommes. Une idéologie de la réification qui voit partout des « choses » dans les rapports humains confond sous la catégorie de « chose » (qui est la catégorie la plus étrangère à Marx) tous les rapports sociaux pensés sur le modèle d'une idéologie de la monnaie-chose ²⁷. »

Il y a dans cette note deux parties différentes que je me permettrai d'analyser séparément. Tout d'abord je serai d'accord avec Althusser sur le fait que beaucoup de marxistes postmarxiens ont confondu la vague théorie de l'aliénation des écrits de jeunesse avec la théorie de la réification ou du fétichisme de la marchandise telle qu'elle se trouve élaborée dans *Le Capital*. Ce qui me paraît cependant un comble de paralogisme est la fin de la note où Althusser reproche aux théoriciens de la réification précisément ceci : une théorie de la réification, nous dit-il, qui voit partout des « choses » dans les rapports humains confond sous la catégorie de « chose » tous les rapports sociaux pensés sur le modèle d'une idéologie de la monnaie-chose. De qui s'agit-il ici ? Des membres de la société capitaliste ? dans ce cas-là [138] ils ne font pas la théorie de la réification, ils pensent voir les choses telles qu'elles sont ; et précisément cette illusion nécessaire, liée à un ordre social existant, et qui ne pourrait être éliminée que par la suppression de cet ordre, Althusser la confond avec la théorie qui la met en lumière et qui essaie de montrer la nécessité de la critiquer et de la combattre. Je ne crois pas que le paralogisme pourrait être plus flagrant.

Un autre point sur lequel je ne crois pas être entièrement d'accord avec Althusser concerne le statut de la science économique. Pour Althusser — et c'est une caractéristique de toutes les interprétations mécanistes du marxisme — le fait économique existe dans tous les ordres sociaux, dans tous les modes de production. Marx a cependant intitulé son ouvrage *Critique de l'Economie politique* et plus d'une fois il nous indique que ce caractère critique porte précisément sur le fait que les économistes confondaient des relations sociales particulières avec le statut universel de l'homme. Il ne s'agit bien entendu pas dans tout cela d'affirmer que des phénomènes comme la circulation globale des biens, mise en lumière pour la première fois par Quesnay, éliminée par la suite par les théoriciens individualistes de l'économie classique,

²⁷ *Pour Marx*, coll. Théorie n° 1. Maspéro. Paris. 1965.

et reprise dans une forme modifiée par Marx dans le tome II du Capital, serait particulière à la société capitaliste ; pas plus d'ailleurs que le processus de production ou l'existence d'un ensemble de rapports de production liés à ce processus. Mais tout cela n'a pas un caractère spécifiquement économique, ce sont des phénomènes techniques, sociaux, que peuvent et doivent étudier les sciences comme la technologie ou la sociologie. L'objet de l'économie en tant que science résidait précisément dans un mécanisme particulier à l'intérieur de la vie sociale, celui du marché, qui assurait à celui-ci une régulation opaque, peu comprise par les hommes et s'imposant à travers leur volonté, sinon indépendamment de celle-ci. Il s'agissait précisément du phénomène de réification qui faisait que les hommes prenaient leurs propres relations sociales, le résultat de leurs propres actions comme propriétés objectives des choses, du marché ou de l'évolution historique, sans voir les liens qui existaient entre leur comportement et cette réalité. Or ce qui caractérise les deux [139] interprétations de la pensée marxiste sur ces points — une interprétation conservatrice mécaniste et une interprétation dialectique — est le fait que la première affirme l'existence de l'économie dans toutes les sociétés — il suffit de citer sur ce point des penseurs aussi importants que non seulement Staline mais encore l'économiste Lange dans son *Traité d'Économie politique* — alors que pour la seconde l'économie, la réification, et le caractère reflet de la conscience qu'elle entraîne ne caractérisent qu'une certaine structure sociale et n'ont qu'un caractère transitoire comme cette structure même.

3

La seconde période d'intervention idéologique dans la pensée marxiste a un caractère non seulement différent mais même opposé à la première. Au fond, elle commence déjà au cours des dernières années de la vie de Marx et se développera surtout entre la mort de Marx et disons les années 1922-1923. C'est l'époque qu'on pourrait caractériser par le terme du positivisme et dont la première manifestation importante — je ne dis pas la première manifestation mais la première manifestation importante — a été sans doute, encore du vivant de Marx,

Anti-Dühring de Engels. Cette époque est caractérisée par la disparition des éléments positifs et opératoires de pensée dialectique que Marx avait repris de Hegel tout en les modifiant et en leur accordant un statut scientifique, et par l'acceptation — explicite ou implicite — de la thèse fondamentale du positivisme, celle de la rupture radicale entre les jugements de fait et les jugements de valeur. J'ai déjà mentionné tout à l'heure le fait que Marx dans une lettre avait suggéré à Engels de présenter cette constatation comme objection d'un adversaire à la méthode du *Capital*. Chose curieuse, il s'est trouvé un marxologue, Maximilien Rubel, pour y voir la preuve que Marx reconnaissait lui-même la contradiction dans son œuvre alors que, de toute évidence et pour tout homme sensé, cela signifie simplement que Marx connaissait cette objection et qu'il la trouvait non fondée puisqu'il n'a [140] pas essayé de l'éliminer. Revenons cependant au problème lui-même. L'acceptation des thèses positivistes caractérise pendant cette époque à la fois la pensée marxiste et la pensée universitaire. À la base de ce phénomène il y a, nous semble-t-il, une origine commune dans la structure sociale et économique de la société bourgeoise occidentale ; cette origine, nous pouvons la trouver d'emblée : elle réside dans le fait que, contrairement aux analyses et prévisions marxistes, le prolétariat a été intégré à la société et a abandonné son rôle spontanément révolutionnaire. Dans ces conditions il s'est produit, ce qui s'est d'ailleurs produit maintes fois au cours de l'histoire de la pensée dialectique dans le monde occidental, l'absence d'un groupe oppositionnel sur lequel on pouvait fonder les analyses théoriques critiques ; la difficulté de dire : cette pensée correspond à tel ou tel groupe qui est en train de transformer la société, favorisait l'orientation soit positiviste soit respectivement idéaliste et morale. Cela s'était déjà produit à la mort de Hegel avec le mouvement néo-hégélien, a été interrompu par la grande crise des années qui ont précédé ou suivi immédiatement la révolution de 48 et qui ont réactualisé l'élément dialectique, lequel est resté puissant dans toute la pensée de l'individu Marx ; mais le retour au positivisme s'est produit à nouveau bien entendu jusqu'à la Révolution russe dans l'ensemble de la société occidentale et d'ailleurs aussi en Russie ; positivisme qui — je tiens à le souligner — peut se présenter sous plusieurs formes complémentaires : il se présente en théorie avec la prétention d'une science objective dépourvue de jugements de valeur, mais il se présente aussi, ce qui n'est que la face complémentaire de cette attitude, comme

position moraliste ou moralisante envers la réalité sociale ou inversement sous l'aspect de ce qu'on a appelé un jour les « ingénieurs de l'âme, les ingénieurs de la société », sous l'aspect qui est développé d'ailleurs actuellement à nouveau par certains théoriciens d'une application technique, à des fins soit conservatoires, soit révolutionnaires, des constatations objectives que peut dégager la science de la société. C'est d'ailleurs ce qui explique qu'en fait, après la mort de Marx, la majorité des cadres des partis socialistes européens et des gens qui se réclamaient du [141] marxisme avaient formé leur pensée non pas à partir de l'œuvre de Marx, je ne parle pas seulement du *Capital*, mais même pas à partir de brochures facilement compréhensibles comme le *Manifeste* ou bien *Le 18 brumaire* ou les *Anciens Discours sur l'économie, Travail salarié et Capital* ou bien *Salaire, Prix et Profit*, mais à partir de cet ouvrage très peu dialectique et qui au fond introduisait, malgré de remarquables analyses sociologiques, une position positiviste dans la pensée marxiste, qui était *Anti-Dühring*.

C'est à cette période — qui sera comme je le dirai bientôt interrompue dans une certaine mesure entre 1917 et disons 1924 par la renaissance d'une pensée dialectique mais qui a néanmoins, même pendant cette période, constitué la toile de fond de la pensée marxiste et qui se renforcera bien entendu à partir de 1925 pendant le stalinisme — c'est, dis-je, à l'intérieur de cette période que se développent les deux types d'idéologie positiviste, le type occidental avec Bernstein — mais aussi, il faut le dire, quoique d'une manière plus complexe, avec Kautsky — et le type oriental, disons le type russe, avec avant tout la pensée de Lénine.

Pour l'une et pour l'autre de ces deux formes de pensée, l'idée fondamentale sera celle que, le prolétariat n'étant pas spontanément révolutionnaire, l'idéologie révolutionnaire marxiste ne saurait être introduite dans le prolétariat que de l'extérieur.

Sur ce point trois attitudes sont possibles et elles pourraient être le mieux caractérisées par les noms de Bernstein, Kautsky et Lénine en soulignant cependant qu'à la fin Kautsky en fait rejoint Bernstein.

Pour ce dernier, les conclusions de cette constatation sont simples : puisque le prolétariat ne s'oriente plus spontanément vers une prise de

conscience révolutionnaire, la révolution n'est plus possible et il ne reste en Occident qu'à faire une politique de réformisme démocratique.

À l'autre extrême dans [Que faire ?](#) Lénine nous explique que la tendance spontanée du prolétariat n'allant que jusqu'à l'économisme, la conscience révolutionnaire doit être introduite dans le prolétariat par le groupe des révolutionnaires professionnels, c'est-à-dire d'intellectuels ou d'ouvriers devenus intellectuels au [142] cours de leur évolution, intellectuels ou théoriciens et praticiens professionnels organisés par la suite en parti. Ce n'est donc plus le parti qui exprime la conscience du prolétariat mais inversement le parti qui introduit dans la conscience prolétarienne des éléments qui ne pouvaient s'y développer spontanément.

Entre les deux se situe Kautsky qui nous expliquera lui aussi que la conscience socialiste doit être introduite dans le prolétariat par les intellectuels et les théoriciens et qui, au moment où il écrit cela, se présente encore comme un théoricien de la marche révolutionnaire vers le socialisme mais en fait est devenu le théoricien officiel d'un parti qui a depuis longtemps abandonné cette orientation. De sorte qu'à la fin de sa vie il arrivera lui-même à la constatation qu'au fond il n'y avait pas de différence fondamentale entre lui et Bernstein. Ce n'est qu'au niveau de surface que j'ai donc pu distinguer trois positions sur ce point ; en fait, il n'y en a que deux.

C'est d'ailleurs à cette situation que correspond un fait assez curieux auquel je me suis heurté au moment où j'ai essayé de faire une série de leçons, sur la philosophie marxiste après la mort de Marx. À mon grand étonnement, il n'y avait en dernière instance personne qui ait réellement essayé de relier la philosophie marxiste à la dialectique hégélienne. Il y avait à l'époque — je prends les plus importants — des théoriciens qui, comme Kautsky, voyaient la philosophie comme correspondant à la pensée de Darwin, d'autres qui comme Plekhanov voyaient surtout les liens du marxisme avec le matérialisme du XVIII^e. Spinoza, Feuerbach et Ditzgein, les austro-marxistes et Bernstein enfin qui se reliaient avant tout au néo-kantisme. Si l'on cherche les orientations hégéliennes, il faut déjà regarder vers l'Italie, où on trouve des figures comme Labriola, mais même chez eux — sauf la conscience et l'affirmation du lien Hegel-Marx — il serait difficile de trouver réellement une philosophie dialectique aussi développée et aussi précise qu'elle se trouvait dans la pensée du jeune Marx et disons dans les [Thèses sur](#)

Feuerbach, ou même, implicitement ou clairement formulée, mais tout de même à la base des ouvrages comme *Le Capital* ou comme les écrits historiques sur la Révolution française.

Ce n'est bien entendu pas là un accident. La relation avec [143] Hegel supposait précisément l'idée d'une sociologie dialectique telle que nous l'avons vue se développer autour des néohégéliens, continuer dans l'œuvre de Marx en tant qu'individu, mais disparaître de la pensée générale marxiste qui prendra la même orientation idéologique positiviste que la pensée universitaire et, à partir de là, se rattachera de plus en plus, sur le plan immédiat des ouvrages marxistes dont elle se réclame, à *Anti-Dühring* et, sur le plan des attitudes philosophiques générales, aux philosophies qui lui permettent de séparer radicalement les jugements de fait des jugements de valeur.

Pendant toute cette période, il existe cependant quelques penseurs marxistes, dont le plus important est sans doute Rosa Luxemburg, qui continuent à rester sur des positions dialectiques, reliant cependant, comme Marx lui-même, leurs positions à l'idée d'un prolétariat essentiellement et spontanément révolutionnaire. C'est à partir de là que se développera tout l'ensemble des analyses de Rosa Luxemburg et son opposition à Lénine sur toute une série de points de détail, Rosa Luxemburg pensant toujours que le prolétariat n'a pas à chercher des alliés et qu'en dernière instance il aura à lutter contre toutes les formes d'idéologie ne correspondant pas au socialisme, c'est-à-dire contre l'ensemble de tous les autres groupes sociaux. Lénine au contraire — partant de l'idée qu'il faut réunir tous les mécontents dans une organisation qui soit une sorte de cristallisation révolutionnaire — pense qu'il faut rassembler autour du prolétariat toutes les autres classes et tous les autres groupes sociaux qui pourraient l'aider dans l'action politique, ce qui finalement a eu réellement lieu en 1917 en Russie. C'est ainsi que Rosa Luxemburg est contre la distribution des terres aux paysans, en vertu de l'idée que la petite propriété est contraire au socialisme, alors que Lénine au contraire sait qu'on ne peut pas faire la révolution sans l'alliance paysanne et qu'on ne peut avoir cette alliance sans promettre aux paysans la distribution des terres, quitte à revenir ultérieurement vers la propriété collective sous sa forme coopérative.

De même, Rosa Luxemburg sera contre l'idée d'indépendance nationale, partant de la thèse juste qu'une société socialiste est une société internationale dans laquelle les différents peuples [144] vivent

en union pacifique ; Lénine au contraire pense qu'il s'agit à tout prix d'avoir les mouvements d'indépendance nationale comme alliés de la révolution et qu'il faut donc leur promettre le droit à l'autodétermination jusqu'à la séparation.

Et enfin la grande divergence concerne le problème de la discipline du parti : Rosa Luxemburg pensant que la garantie révolutionnaire réside dans le fait du contrôle de la bureaucratie du parti, qui a toujours des tendances bureaucratiques, par le prolétariat spontanément révolutionnaire ; Lénine et ses continuateurs pensant au contraire que, le prolétariat ayant des tendances réformistes, il s'agit de les faire contrôler et de les empêcher de se développer à partir de la direction des révolutionnaires professionnels, essentiellement du parti.

Ce n'est cependant pas le détail de cette discussion qui nous intéresse mais le fait que c'est à partir des thèses de Rosa Luxemburg — centrées sur l'idée de la révolution prolétarienne — que se sont développées à la fois la seule grande analyse théorique dialectique que l'économie marxiste nous a donnée, *L'Accumulation du Capital* (ou la plus grande à côté de l'ouvrage de Hilferding), et une série d'analyses politiques qui, ne correspondant ni à la réalité occidentale ni à la réalité de la Russie ou de la Pologne, n'ont finalement eu aucune répercussion politique importante sur le mouvement ouvrier. Elles y ont seulement représenté toujours une tendance secondaire, une orientation possible, mais qui n'a jamais pris le dessus.

À cette orientation se rattache cependant, dans une certaine mesure, l'attitude de Trotsky, ce qui explique aussi que celui-ci n'a pu jouer un rôle politique de premier plan que dans la brève période de la révolution de 1917 mais que par la suite il s'est trouvé, exactement comme Rosa Luxemburg d'ailleurs, éliminé et rejeté au second plan.

4

Par la suite, rattaché aussi à ce courant, se trouve un développement important et brillant de pensée théorique et philosophique qui va se situer précisément autour des années [145] 1917-1925, années décisives de ce grand espoir de renouvellement de la pensée dialectique,

mais qui lui aussi, refusant sur le plan scientifique le positivisme qui l'a précédé et qui le suivra, se trouvera néanmoins engagé dans un autre élément idéologique ; celui de l'espoir en la révolution immédiate et en la possibilité pour le prolétariat de créer une société socialiste prolétarienne essentiellement en s'opposant à toutes les autres idéologies, qui n'iraient pas dans la même direction. Le théoricien le plus important de ce groupe, Georg Lukács, sera d'ailleurs très conscient de l'implication de ces positions et développera dans son ouvrage le plus important (*Histoire et conscience de classe*) la thèse que la situation historique du prolétariat est unique par rapport à toutes les classes révolutionnaires qui l'ont précédé, le prolétariat étant la seule classe qui peut faire une révolution non pas en vue de renforcer son poids dans la vie sociale, mais en vue de transformer la société dans le sens d'une orientation démocratique dans laquelle il se supprimerait lui-même et, implicitement, abolirait tous les privilèges.

Laissant de côté l'analyse de détail de cette position, ce que je voudrais souligner c'est qu'il y a à l'époque un grand essor de pensée dialectique dont les noms les plus importants sont ceux de Lukács et de Korsch mais autour desquels se groupent toute une série de penseurs et même d'écrivains, d'artistes, de sorte qu'une étude approfondie de cette époque — pendant laquelle d'ailleurs Trotsky joue un rôle politique important sur la scène internationale, où Lukács et Korsch tendent à devenir en Occident les chefs d'une école philosophique et scientifique extraordinairement développée et rigoureuse — paraît assurer une renaissance de la philosophie dialectique. C'est d'ailleurs à cette époque que se situe aussi le grand écrit de philosophie dialectique de Lénine, connu sous le nom de Cahiers philosophiques, rigoureusement opposé à son ancien ouvrage mécaniste de la période positiviste, Matérialisme et empiriocriticisme. Mais cette période est brève et, à partir environ de 1925-1926, la défaite du mouvement révolutionnaire communiste allemand et la fin des espoirs révolutionnaires qui se rattachaient à la situation allemande amènent un retour au positivisme qui se renforcera par la suite après les défaites du mouvement [146] révolutionnaire chinois de 1927 par l'élimination même sur le plan politique du groupe boukharinien, et dans la naissance du stalinisme.

Pendant cette période, le positivisme prendra les formes que vous connaissez. Il n'est plus seulement une idéologie, il est lié à une organisation rigoureusement dogmatique qui étouffe toute vie

scientifique dans le mouvement ouvrier, au moins dans les partis communistes — il faudrait une très longue analyse sociologique pour voir ses origines, ses fondements, la possibilité de cette évolution, mais aussi un ouvrage considérable pour décrire ses différentes manifestations.

Sur le plan théorique un fait nous paraît caractéristique. Les dirigeants ont choisi deux ou trois livres qui sont devenus les ouvrages classiques, les grands ouvrages dont ils extrayaient toutes les citations en interdisant pratiquement — je dirais même en faisant tout pour empêcher — que les gens se réclamant du marxisme puissent lire et connaître les autres grands ouvrages de cette littérature qui constituait un considérable appareil conceptuel de recherches et d'étude de la réalité. Vous savez tous quels étaient ces grands ouvrages. Il y avait d'abord bien entendu l'[Anti-Dühring](#) auquel s'ajoutaient la [Dialectique de la Nature](#) de Engels, publiée après sa mort, ouvrage mécaniste à un point extrême, et le *Matérialisme et empiriocriticisme* de Lénine. La preuve d'ailleurs que ces choix se faisaient non pas d'après les auteurs mais d'après le contenu mécaniste réside dans le fait qu'il ne s'agissait pas des œuvres philosophiques de Lénine — pratiquement les *Cahiers sur la dialectique* étaient éliminés — mais du seul ouvrage mécaniste qu'il ait écrit. La même chose avec Engels dont on prenait la [Dialectique de la Nature](#) et l'[Anti-Dühring](#) mais déjà beaucoup moins le Feuerbach ; aucun écrit philosophique de Marx ne jouait un rôle important ; on avait tout fait pour négliger les écrits de jeunesse et enfin, si quelque chose s'y ajoutait, c'étaient les textes tout aussi mécanistes de Staline sur *Matérialisme historique et Matérialisme dialectique*.

Si nous essayons, sur le plan théorique, de nous demander quelles étaient les idées fondamentales de cette attitude mécaniste, nous ne pourrions que reprendre la thèse fondamentale de [147] la séparation des jugements de fait et des jugements de valeur, ce qui donnait lieu tout autant à une sorte d'idéalisme moralisant ou technicien qu'à une conception mécaniste. Il est assez caractéristique que c'est dans cette orientation que se développe l'idée d'une science objective marxiste de la société, d'une sociologie marxiste. Elle sera d'ailleurs développée tout autant par des sociaux-démocrates réformistes en Occident que par des théoriciens communistes. On la trouvera chez Boukharine, on la trouvera implicitement chez Staline, on la trouvera bien entendu dans les écrits de Max Adler ; et il est important qu'un seul et même livre ait

pu jouer le rôle sinon de Bible du moins d'ouvrage important autant d'un côté que de l'autre — je pense au *Capital financier* de Hilferding.

5

C'est dans le cadre de la description de cette situation que se situe le dernier phénomène dont je voudrais parler, à savoir l'idéologie althussérienne contemporaine. Effectivement, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, peut-être comme premier signe avant-coureur de la crise dans laquelle allait entrer le stalinisme, s'est développé de nouveau une relativement grande renaissance dialectique en Occident — dont il faudra d'ailleurs un jour analyser les bases sociologiques. Je crois qu'on se trouverait amené à insister sur la crise du capitalisme, sur le développement de la philosophie existentialiste et sur l'actualisation de toute une problématique dans laquelle pouvait s'insérer une nouvelle réflexion dialectique dont l'orientation la plus scientifique a pris la forme du marxisme.

C'est sur le même plan que se situe comme typique une évolution idéologique, celle de Lukács, qui a été je pense le créateur de l'existentialisme occidental — qui a écrit le premier grand livre existentialiste : *L'Âme et les Formes* en 1908-1910 — mais qui par la suite deviendra, à partir de 1917-1923, le grand théoricien, le grand philosophe de cette renaissance d'un marxisme dialectique.

Mais il se trouve que depuis quelques années nous assistons à [148] une nouvelle forme — récente, beaucoup plus moderne — d'interprétation positiviste et mécaniste du marxisme, partie de France mais qui commence déjà à s'étendre au-delà des frontières. Je veux parler, vous vous en doutez bien, du courant althussérien.

Soulignons tout d'abord qu'il ne faut pas voir le développement de la pensée althussérienne comme un phénomène autonome indépendant de l'ensemble de la vie intellectuelle et philosophique française et même parisienne. Il est évident, et je crois que tout le monde se rend compte qu'il s'agit de nouveau — comme dans les cas précédents — d'une formulation marxiste d'un courant qui est beaucoup plus vaste et qui embrasse toute la vie intellectuelle universitaire et para-

universitaire. Althusser constitue l'aile marxiste — je ne dirais peut-être même pas l'aile de gauche mais en tout cas l'aile marxiste — du courant structuraliste non génétique qui part de toute une série de présuppositions fondamentales communes à des penseurs comme Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Barthes et beaucoup d'autres moins connus ou de moindre envergure. Avant cependant d'aborder ce problème, commençons par dire quelques mots sur les positions d'Althusser.

Mais, même pour cela, il faudrait commencer par le relier à la situation générale dans laquelle s'est développé brusquement l'essor du structuralisme non génétique. Qu'est-ce au fond que la pensée d'Althusser ? C'est tout d'abord une critique véhémement et en grande partie justifiée de toute une série d'éléments idéologiques qui se trouvent dans l'œuvre de Marx, et notamment de la théorie qui—je l'ai dit plusieurs fois dans cet exposé — me paraît, à moi aussi, dépassée du prolétariat révolutionnaire, de la paupérisation absolue et aussi, liée à ces éléments, de l'analyse de l'aliénation et de la récupération ultérieure de la condition de l'homme dans la réconciliation avec la nature et avec la société ; je dis donc une critique globale de tout cet ensemble théorique qui se trouve tant dans l'œuvre du jeune Marx que — selon moi — dans l'œuvre du Marx adulte (mais là-dessus je ne suis pas d'accord avec Althusser) comme étant non scientifique. Or, dans tout cela, il me paraît incontestable qu'Althusser a raison. Mais — et c'est ici une objection [149] fondamentale — en développant cette critique, il commet un paralogisme patent lorsque, en montrant à juste titre que toute la théorie du sujet universel héritée par Marx de la pensée d'Hegel (qui se présentait chez ce dernier sous la forme de l'idée absolue et de ses formes historiques successives, chez Marx sous la forme de classe révolutionnaire qui est actuellement incarnée par le prolétariat) je répète que, de cette critique, Althusser conclut qu'en éliminant ces éléments, l'idée d'homme, le concept d'homme, n'a plus aucune place et aucune fonction dans l'ensemble de la pensée de Marx. Sur ce point, bien entendu, il y a un saut et un saut qui ne se justifie en rien. Même s'il n'y a pas de sujet universel, cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de sujet du tout et qui rend seul compréhensibles les différentes transformations successives ou concomitantes qui constituent le devenir historique.

Dans la pensée marxiste — même débarrassée de tous les éléments qui paraissent aujourd'hui de toute évidence idéologiques — l'homme

a la fonction d'être précisément le sujet collectif des transformations. Ce n'est pas parce qu'on a éliminé la théorie de l'aliénation et de la réconciliation finale comme spéculative, que l'analyse beaucoup plus précise de la réification et aussi l'affirmation que l'étude positive et scientifique des transformations historiques, de la genèse et de la disparition des faits, des institutions et des structures humaines peuvent se faire en dehors de toute idée du sujet et que l'homme n'a plus de fonction dans cette recherche.

L'idée fondamentale que toute transformation historique est l'œuvre d'un sujet collectif humain qui seul la rend compréhensible garde — malgré les éléments discutables dont nous avons parlé et malgré leur élimination — toute sa validité, non seulement sur le plan d'une orthodoxie marxienne qui est plus ou moins importante (et en tout cas qui n'a aucune importance scientifique mais tout au plus une importance historique) mais sur le plan même de la recherche scientifique et de la pensée positive.

Il y a, au centre de la pensée d'Althusser, l'idée que ce sont les rapports de production qui créent les structures et assignent les rôles que remplissent les hommes et notamment les individus. [150] Mais il reste un problème central dans l'œuvre de Marx, auquel Marx a apporté des réponses — et c'est important de le souligner — et qu'Althusser et les althussériens évitent évidemment de poser : celui de savoir qui sont les sujets qui ont créé les rapports de production existants, qui les ont lentement élaborés en les substituant aux rapports de production ou aux modes de production antérieurs. Ce n'est d'ailleurs pas là une problématique particulière à la pensée d'Althusser ; elle vaut tout autant pour tous les autres structuralistes non génétiques et si Althusser nous dit que ce sont les modes de production, et les rapports de production qui créent les rôles humains et expliquent le comportement des hommes sans poser le problème complémentaire de savoir qui crée les rapports de production et les modes de production, ce n'est là qu'une variante marxiste de la problématique que nous avons pu rencontrer il y a peu de temps au colloque de Baltimore où un autre structuraliste, Todorov, disait — et j'ai trouvé la même phrase écrite dans un article qu'il vient de publier — que ce ne sont pas les hommes qui créent le langage, mais que c'est le langage qui crée les hommes. Et c'est — avec une légère variante — une affirmation analogue que j'ai trouvée dans l'œuvre d'un autre parmi les structuralistes contemporains les plus importants — je

pense à Greimas. Invité pour discuter à l'un de ses séminaires, j'ai pris un article qu'il venait de publier et dans lequel j'ai rencontré bien entendu une phrase analogue à celle que je viens de citer, à savoir que ce sont les structures qui créent les événements. Que vous disiez structure créant les événements historiques, langage créant les hommes, rapports de production et modes de production décidant des rôles que remplissent les individus humains, c'est bien entendu la même idée philosophique fondamentale sous des formes et des variantes différentes.

Or en réalité, langage, structures, 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, avec une conscience structurée et un comportement tout aussi structuré, produisent les événements historiques. Ce sont les hommes qui créent le langage à l'intérieur d'une praxis rigoureusement structurée, et ce sont bien entendu les hommes [151] qui, à l'intérieur de rapports de production ayant une structure significative précise, agissent, transforment la réalité et transforment ces rapports de production. Les structures sous toutes leurs formes sont un aspect des rapports humains, une propriété de ces rapports, une propriété importante, fondamentale, sans la mise en lumière de laquelle il est impossible de comprendre quoi que ce soit aux faits humains, mais elles ne remplacent pas le sujet, elles sont simplement un des aspects du comportement, de la pensée et de la vie de celui-ci.

En abordant un autre problème, Althusser a parfaitement raison lorsqu'il nous dit qu'on ne peut faire une science de la réalité humaine qu'en dépassant l'empirisme et la constatation des faits donnés pour en dégager des structures. Il appelle aussi — par un terme que je veux bien accepter parce qu'il ne s'agit pas d'ouvrir des querelles de langage — « surdétermination des structures » ce que Lukács appelait jadis « totalité relative ». Seulement, pour Althusser — qui s'oppose à Lukács, à Hegel et à toute la tradition hégélienne — la totalité est quelque chose de gris dans lequel tout se perd, une unité dans laquelle il n'y a plus aucune structure précise. Mais personne, ni Lukács, ni les chercheurs qui se sont inspirés de lui et qui ont essayé de continuer son œuvre — disons quelqu'un comme Köhler ni surtout moi-même — n'avons eu l'idée d'imaginer la structure de cette manière. Chaque fois il s'est agi, dans l'œuvre de Lukács comme dans celle de ses

continueurs, d'analyses très précises de relations, d'éléments, qui permettaient de distinguer de manière aussi rigoureuse que possible le caractère spécifique de chaque structure. De sorte que finalement sur ce point, entre les idées d'Althusser et les travaux lukácsiens, il y a tout au plus une différence de terminologie.

Mais la différence commence après, car, si Althusser a raison de nous dire que l'étude d'aucun fait humain n'est possible si elle n'est pas reliée à la mise en lumière de l'aspect structural, il oublie néanmoins un élément fondamental et essentiel de la pensée marxiste, que Marx a brillamment formulé dans la troisième thèse sur Feuerbach qui nous dit :

« La doctrine matérialiste qui veut que les hommes [152] soient des produits des circonstances et de l'éducation, que, par conséquent, des hommes transformés soient des produits d'autres circonstances et d'une éducation modifiée, oublie que ce sont précisément les hommes qui transforment les circonstances et que l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué. C'est pourquoi elle tend inévitablement à diviser la société en deux parties dont l'une est au-dessus de la société (par exemple chez Robert Owen).

« La coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine ne peut être considérée et comprise rationnellement qu'en tant que pratique révolutionnaire. »

En bref, de ce cercle fondamental dans lequel se trouve engagé tout penseur ou chercheur qui essaie de comprendre des faits humains, cercle sur lequel Piaget a insisté maintes fois — notamment au niveau de la classification des sciences en montrant que si les sciences du complexe se fondent respectivement sur des sciences plus simples, psychologie et sociologie sur la biologie, biologie sur la chimie et la physique, celles-ci sur la mathématique et la logique, la logique et la mathématique se fondant à leur tour sur la psychosociologie de sorte que la classification constitue un cercle analogue à celui que Marx vient de mettre en lumière dans la troisième thèse que nous venons de citer — de ce cercle Althusser ne retient seulement qu'une moitié et tout ce qu'il en dit est parfaitement valable ; mais il laisse de côté l'autre moitié et développe ainsi une théorie partielle et, par cela même, inexacte.

La structure n'est pas quelque chose qui existe en dehors des hommes, de même que la conscience collective n'existe pas en dehors des consciences individuelles. Elle désigne simplement une des propriétés fondamentales du comportement et de la conscience sans laquelle il est impossible de saisir celle-ci à un niveau scientifique opératoire.

Maintenant, pour terminer, je voudrais ajouter que la pensée althusserienne est fondée en tout premier lieu sur un argument qui paraît de poids. Le fait qu'effectivement *Le Capital* de Marx [153] constitue avant tout une analyse statique d'une structure économique et sociale en équilibre. C'est là un fait incontestable, bien que l'on puisse facilement alléguer qu'à l'intérieur de cette description on trouve d'innombrables allusions à la réalité empirique, au devenir, à la genèse.

Mais bien entendu Althusser peut, à juste titre, nous dire que ceux-ci sont des éléments accidentels que Marx ajoute pour illustrer le fonctionnement de la structure, mais que, finalement, le schéma est celui d'une structure statique. Là aussi, il faut répondre que, du point de vue méthodologique, on ne saurait jamais commencer autrement que par la description d'une structure en équilibre. Si nous regardons l'ensemble des travaux lukácsiens ou ceux de l'école lukácsienne — contre lesquels en grande mesure se sont développées les thèses althussériennes — nous constaterons aussi qu'ils commencent le plus souvent par la description d'une structure en état d'équilibre. À titre d'exemple simplement, je me permets de mentionner que mon étude génétique se situe à l'opposé même de l'analyse althussérienne sur Pascal et Racine. *Le Dieu caché* commence par une description d'une structure psychique (la vision tragique) de la conscience collective à l'état d'équilibre. Le problème méthodologique fondamental est celui de savoir si cette description constitue déjà l'essentiel de l'analyse scientifique ou si elle n'est qu'un premier pas destiné précisément à permettre, par la suite, l'étude d'une genèse et là-dessus je ne crois pas qu'il y ait de contestation possible : Marx, dès le premier tome du *Capital*, aborde dans le dernier chapitre consacré à l'accumulation primitive la genèse de la structure du capitalisme ; il se proposait par ailleurs — s'il en avait eu le temps — de nous décrire la structuration de la genèse de cette société capitaliste, structuration qui d'ailleurs ne devait venir qu'après l'introduction de toute une série d'éléments nouveaux dans la structure en équilibre et qui le rapprochent de la réalité empirique, mais structuration d'une genèse pour laquelle nous avons déjà cette masse considérable de notes que constituent les textes publiés ultérieurement sous le nom des *Théories sur la plus-value*, en France comme *Histoire de la doctrine économique*, et qui ne sont pas d'ailleurs, il faut le souligner, une simple histoire des idées ajoutée à la description d'un objet comme on [154] la trouve dans d'innombrables études universitaires, mais au contraire l'ébauche d'une genèse d'un objet dans la mesure où cette genèse de l'objet comprend en même temps la genèse des théories sur l'objet qui sont partie essentielle, importante, de l'objet lui-même. C'est la célèbre thèse que l'histoire du problème se confond avec le problème de l'histoire, et inversement.

Or, dès que nous passons de la structure en équilibre aux transformations et à la genèse, nous nous trouvons devant le problème

du sujet, sujet qui, comme je l'ai dit, dans les sciences de l'homme, ne saurait être opératoire que s'il est conçu comme sujet collectif, mais néanmoins sujet. Il va de soi cependant que si nous admettons que ce sujet est simplement la manifestation de la structure — manifestation du langage, manifestation des rapports de production, manifestation des structures intellectuelles sans aucune influence sur celles-ci et sur la transformation de celles-ci — la science se situe en dehors des problèmes du devenir et nous aboutissons soit aux positions de Lévi-Strauss et de Barthes qui ne s'intéressent qu'aux structures les plus abstraites et les plus générales dans lesquelles la transformation n'intervient pas, soit aux positions — je le reconnais — beaucoup plus intéressantes mais malgré tout anhistoriques d'Althusser et de Foucault qui décrivent des structures concrètes en nous disant que Marx n'a pas résolu le problème de la transformation. Alors que précisément nous avons, pour ne citer que celui-là, un des textes les plus célèbres du marxisme, *L'Introduction à la Critique de l'Economie politique* qui est précisément une théorie de la transformation.

Il nous reste, pour terminer, à nous demander comment s'explique ce succès extraordinaire des positions althussériennes dans la jeunesse marxiste française d'aujourd'hui, et peut-être bientôt au-delà de nos frontières. Là-dessus je crois qu'il y a un certain nombre d'explications déjà proposées et je voudrais citer comme une des meilleures celle proposée par Furet dans un article de Preuves. Il remarque que, pour la première fois depuis le XVII^e siècle, le structuralisme français rétablit une situation dans laquelle la grande pensée théorique et philosophique s'élabore en France, après une longue période où les idées [155] philosophiques venaient de l'Allemagne ; et il nous dit que cette situation est née d'une double conjoncture : d'abord, le fait que les décisions historiques importantes se sont concentrées entre les deux grandes puissances mondiales, les U.S.A. et l'U.R.S.S., ce qui a éliminé en grande mesure le poids de la responsabilité pour les pays de dimensions moyennes (je dis de dimensions moyennes parce qu'il s'avère que l'équilibre de la terreur et la menace atomique qu'on ne peut pas utiliser font que de petits pays comme Cuba, le Vietnam ou Israël peuvent de nouveau reprendre une initiative en se disant que ce n'est pas à cause d'eux et pour eux qu'on déclenchera la guerre atomique mondiale ; il reste qu'au niveau moyen, la responsabilité politique internationale des pays de dimensions moyennes a

considérablement diminué). De plus, à l'intérieur même de ces pays, le développement de la société technocratique, l'élévation du niveau de vie, la concentration des décisions dans les mains d'une petite couche de gens qui ne demandent plus aux autres qu'une connaissance professionnelle et aucune initiative, a créé ce que les sociologues appellent, entre autres, des sociétés de consommation et qui, bien entendu, sont particulièrement favorables au développement du structuralisme.

Il va de soi que ce développement qui est — pour employer le mot même de l'école — structurel, peut être contrecarré par des situations conjoncturelles pendant lesquelles, grâce à l'impact des relations extérieures internationales ou à certaines formes particulières de transformations de la société traditionnelle en société technocratique, des crises éclatent qui engagent la responsabilité d'abord de la collectivité tout entière, puis, implicitement, tous les individus qui en font partie. Cela a été par exemple le cas pour la France au moment de la guerre d'Algérie et ce n'est certainement pas un hasard si le grand essor du structuralisme — dont les idées étaient déjà tout au moins formulées et développées par le chef de l'école, par Lévi-Strauss — n'est cependant devenu la pensée philosophique dominante que précisément après la fin de la guerre d'Algérie, et à la naissance d'une situation dans laquelle la responsabilité des individus devenait de moins en moins importante aussi bien [156] pour leur propre vie que pour les décisions concernant la collectivité.

Je voudrais terminer cet exposé par une anecdote. J'ai eu l'occasion de parler, précisément, du structuralisme, avec un des plus grands éditeurs américains ; ce dernier m'a expliqué qu'il traduisait bien les ouvrages de différents tenants de cette école, d'abord parce que cela ne lui coûtait rien et lui rapportait malgré tout ; deuxièmement, parce que c'était important pour son standing et pour son prestige intellectuel à l'intérieur de l'édition anglo-saxonne d'avoir ces auteurs, mais qu'il ne pensait nullement que le structuralisme puisse se développer aux États-Unis, et en tout cas y prendre l'importance qu'il prend actuellement dans la vie intellectuelle française. Or lorsque, un peu étonné, je lui en ai demandé les raisons — puisque, il faut l'avouer, je pensais plutôt le contraire — il m'a répondu — et j'ai été obligé d'admettre qu'il avait raison dans une très grande mesure — que tant que les États-Unis seront agités par des problèmes aussi importants que la guerre du Vietnam et

le problème noir, il sera très difficile de voir se développer une idéologie de l'inexistence de l'homme et de l'absence de toute fonction scientifique et historique du concept d'homme.

C'est à l'intérieur de cette conjoncture et de cet essor du structuralisme à partir d'un certain moment historiquement localisé que se pose le problème du succès du courant althussérien. Je n'ai aucun moyen de le prouver, mais vous pouvez me croire : lorsque le livre d'Althusser est paru j'y ai consacré immédiatement plusieurs cours dans mon enseignement de Bruxelles et j'ai dit à mes auditeurs que j'étais convaincu que ce serait un énorme succès, et cela malgré certains aspects que j'appellerai, tout de même, canularesques et dont je me contenterai d'ailleurs de ne mentionner qu'un seul ici : c'est la traduction du mot allemand *Verbindung* par « combinatoire », que vous ne trouverez certainement dans aucun dictionnaire et qui ne serait venue à l'esprit d'aucune personne connaissant l'allemand, mais qui a permis — par un tour de passe-passe — de nous dire : « Vous voyez, Marx c'est au fond du structuralisme et du Lévi-Strauss ».

Cela dit, il est évident que, au moment du grand essor [157] structuraliste, un problème gênant s'est posé pour toute une série de jeunes étudiants et de jeunes intellectuels, qui venaient d'une part d'une position radicale de gauche et d'une philosophie soit marxiste-orthodoxe soit marxiste-existentialiste — donc ou de Sartre ou de Lefebvre ou d'autres positions analogues, et étaient attirés vers la pensée structuraliste et ne se décidaient pas facilement à quitter leurs positions antérieures. Au fond Althusser est venu leur dire : « L'alternative n'existe pas, car être marxiste-orthodoxe, c'est déjà être structuraliste et inversement si on est structuraliste, sérieusement structuraliste en sociologie, on est par cela même marxiste ».

C'est d'ailleurs sur le même plan de canular que se situe le passage de l'ouvrage où nous apprenons qu'il faudrait réduire la place de certains mots dans la thèse marxiste, qui ne sont que des survivances linguistiques et des formes de pensée traditionnelle et nous adapter à la pensée réelle de Marx qui, elle, exige de tout autres mots clés. Après quoi on nous explique que Marx a beaucoup trop parlé de l'homme et que pour sa pensée réelle les mots clés dont il faudrait augmenter le poids et la place sont des mots comme : machine, mécanisme, montage.

Je crois que cet exposé aura suffi à montrer que nous sommes devant une quatrième vague d'éléments idéologiques, dans laquelle une philosophie généralement prédominante pénètre aussi dans la pensée marxiste et y prend une place considérable, mais vague idéologique qui aura aussi pour conséquence de développer une école marxiste particulière. Cela du moins en Europe occidentale car je ne crois pas qu'elle ait beaucoup de chances de se développer dans des sociétés qui, comme celles dont nous parlait Abdel-Malek, ont des problèmes historiques urgents et dans lesquelles les hommes ne peuvent par conséquent accepter une réduction de leur statut à celui de simples consommateurs.

[158]

Épistémologie et philosophie politique.
Pour une théorie de la liberté.

Chapitre VII

LES SCIENCES HUMAINES DOIVENT-ELLES INTÉGRER LA PHILOSOPHIE ?

[Retour à la table des matières](#)

Je voudrais tout d'abord remercier les organisateurs de cette session pour leur persévérance à faciliter le dialogue entre les universitaires et les cadres. Depuis un ou deux ans, en effet, lorsque je parle de sociologie et des problèmes des sociétés industrielles, j'insiste particulièrement sur l'importance que présentent pour l'avenir de ces sociétés les techniciens et les cadres. C'est dire combien je suis heureux d'avoir, pour la première fois, l'occasion d'exposer un sujet qui me semble important devant des praticiens de la technique ou de l'administration.

Le problème posé est précisément celui des relations entre les sciences humaines et la philosophie.

Dans le domaine des sciences physico-chimiques et naturelles, la réflexion philosophique se fonde bien entendu sur les conquêtes de la science et sur le progrès scientifique, mais il est évident que, dans ce domaine, les philosophes ne sont pas ceux qui font la science effective et que les progrès de la recherche physique, chimique, biologique — surtout physique et chimique — ne sont pas directement liés à la culture et à l'esprit philosophiques du chercheur. Quelqu'un qui a un esprit philosophique et une grande culture philosophique peut, lorsqu'il

aborde le domaine de ces sciences, être aidé par la réflexion philosophique comme exercice intellectuel, mais la recherche elle-même a un statut particulier et autonome. En ce sens, le positivisme a, depuis Auguste Comte déjà, développé l'idée [159] selon laquelle une science devient positive au moment même où elle se sépare de la philosophie et obtient un statut expérimental qui lui permet d'étudier les faits et leurs corrélations en dehors de toute problématique philosophique.

J'ai cependant essayé dans un ouvrage déjà ancien ²⁸ — et ce sera le thème de la seconde partie de cet exposé — de montrer que la situation est essentiellement différente dans le domaine des sciences humaines, que toutes les tentatives, si nombreuses et prédominantes aujourd'hui, d'y introduire l'esprit des sciences de la nature, de croire que l'on peut faire de la sociologie, de la psychologie ou de l'histoire sur un mode analogue à la physique et à la chimie, aboutissent à créer un esprit non scientifique et à empêcher la compréhension des faits, ou du moins leur compréhension à un niveau de précision relativement élevé.

Avant d'aborder la réflexion sur ce problème, je voudrais, dans une première partie commencer par répondre à quelques interrogations : qu'est-ce que la philosophie ? qu'est-ce que la science ? et quelles sont les relations entre l'une et l'autre ?

1. QUELLES SONT LES RELATIONS ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA SCIENCE ?

Je me limiterai à proposer, tout au moins pour l'instant, une définition qui me paraît soutenable et très générale : la philosophie se caractérise, selon moi, par le fait qu'elle exprime sur le plan des concepts et de la réflexion conceptuelle, une vision globale du monde. Nous parlons de la philosophie de penseurs tels que Kant, Heidegger ou Karl Marx, parce que chacun nous a donné une image globale de l'homme et de l'univers, exprimée sur le plan du concept. La science, elle, essaie d'étudier les faits tels qu'ils sont donnés, les relations entre

²⁸ Lucien Goldmann. *Sciences humaines et Philosophie*. P.U.F., 1952.

les faits et les lois qui les régissent. Poser le problème des relations entre la science et la philosophie c'est, en dernière instance, poser le problème de savoir si on peut constater un fait isolé, si un fait est une réalité objective, indépendante de [160] l'homme, et surtout si on peut le constater et l'étudier indépendamment de toute réflexion philosophique. Or c'est précisément ce qui me paraît contestable, au niveau de la recherche humaine en tout cas, et même — je dirai tout de suite pourquoi et jusqu'à quel point — lorsqu'il s'agit des faits de la nature.

Mon ami et maître Jean Piaget commençait très souvent ses cours par une anecdote, enfantine peut-être, mais qui pose un problème épistémologique fondamental : Jeannot raconte que son père a un couteau extraordinaire qu'il garde depuis trente ans et il ajoute : ce couteau est en parfait état, presque neuf ; seulement, tous les deux ans, son père en change la lame et, les années intermédiaires, il en change le manche. Qu'est-ce que le couteau du père de Jeannot ? Un fait objectif ? Un simple mot ? Ni l'un ni l'autre. Le couteau du père de Jeannot est un objet construit par l'esprit humain qui lui a permis de s'orienter, avec beaucoup d'autres, dans la praxis, dans l'action. C'est dire d'emblée que ce couteau n'a pas, en tant que couteau, de réalité indépendante du comportement et de l'esprit humain.

Les sciences humaines ne peuvent négliger les groupes humains qui ont produit les faits et élaboré les concepts qui leur servent de supports.

Étudier la réalité, la comprendre, la transformer, autant de tâches qui exigent la construction par les hommes, par les groupes sociaux, d'invariants, à commencer par les objets et en continuant par les principes de conservation des sciences, par les visions du monde et par toutes les constructions qui permettent aux hommes de s'orienter dans le monde ambiant.

Dans les sciences physiques on travaille avec les structures fondées sur des valeurs universelles dans la relation entre l'homme et l'univers, et les objets qu'étudient le chimiste, le physicien sont les mêmes partout dans le monde, au moins à partir de l'époque où on a atteint un certain

niveau de développement de la pensée scientifique. Le savant peut donc, dans la mesure même où il a affaire à une structuration [161] universelle de l'objet, faire abstraction de son caractère humain et comprendre le monde comme réalité objective. Je pense cependant que cette situation change lorsqu'il s'agit de faits historiques et sociaux, dans la mesure où ces faits se transforment au cours de l'Histoire et sont encore construits à l'aide de structures mentales et de valorisations particulières.

Lorsque les sciences humaines positivistes essaient d'élaborer des méthodes aptes à établir une sorte de photographie des données telles qu'elles se présentent aujourd'hui à l'esprit des hommes, elles font abstraction du fait que tout aussi bien les faits qu'elles étudient que les concepts à l'aide desquels elles élaborent leur étude, sont construits par les hommes et ne constituent pas une réalité immuable et permanente, de sorte qu'on ne peut les comprendre dans leur nature et dans leur signification qu'en les insérant dans une totalité de relations dont font partie non seulement l'ensemble du monde extérieur mais aussi les groupes humains qui ont produit et construit ces faits et ces concepts.

Je suis parti de l'exemple du couteau, objet physique et non pas phénomène social. Je vais essayer de passer à quelques exemples de plus en plus proches de la sociologie.

Tout d'abord une petite histoire qui m'est arrivée il y a douze ans, environ. J'étais encore un jeune chercheur et me trouvais à Amsterdam avec ma fiancée lors d'un voyage de recherches. Brusquement, alors que nous passions devant un magasin, ma fiancée s'est écriée : « J'ai envie depuis longtemps d'un manteau de soirée. En voilà un très bon marché (il coûtait une somme relativement modeste). Je vais l'acheter... » Nous sommes donc entrés dans le magasin et avons demandé à une vendeuse le manteau en lamé blanc que nous avions vu en vitrine. La vendeuse nous a sorti toutes sortes de manteaux sauf celui que nous désirions. Nous lui avons répété qu'il s'agissait du manteau qui se trouvait dans la vitrine et sommes sortis pour le lui montrer. Or, en le voyant, elle s'est écriée, à notre grand surprise : « Ce n'est pas un manteau, c'est une robe de chambre ! » Nous sommes remontés au quatrième étage de cet Uniprix avec la vendeuse qui s'amusait beaucoup en racontant à tout le monde : « Ces Français ont pris la robe de chambre pour [162] un manteau de soirée... », jusqu'au moment où j'ai vu le chef de rayon qui m'a demandé ma profession. Ayant répondu

que je faisais de la sociologie, il a remarqué que, pour un sociologue, la situation devait être facilement compréhensible : « Moi je dirige un Uniprix, nous expliqua-t-il. Or, j'ai trouvé un important stock de lamé à un prix intéressant et il faut que je le vende. Si j'offrais des manteaux de soirée, étant donné qu'il y a en Hollande très peu de gens susceptibles d'en acheter — ceux qui le peuvent les achètent chez Dior ou Chanel, à Paris — j'aurais très peu de chance de les vendre même à un prix très bas. Par contre, j'ai toute une clientèle de classe moyenne vivant beaucoup à l'intérieur et à qui l'idée d'avoir une robe de chambre en lamé pour un prix aussi modique paraît une occasion extraordinaire. Voici pourquoi, offrant des robes de chambre, j'aurai vendu, d'ici trois mois, mon stock de lamé. »

Ma fiancée — aujourd'hui ma femme — a néanmoins acheté la robe de chambre, qu'elle a portée pendant trois ou quatre ans comme manteau de soirée.

Et maintenant je pose la question : qu'était l'objet en question ? Un manteau ou une robe de chambre ? C'était une robe de chambre en Hollande, mais c'était un manteau de soirée à Paris. C'est très important.

Si nous allons vers des faits plus généraux, si nous parlons de l'État par exemple, nous pouvons sans doute en donner une définition juridique mais, si nous n'insérons pas l'État dans l'ensemble des relations sociales où il est engagé dans chaque cas particulier et qui lui donnent son sens et sa nature, cet État peut tout aussi bien être un État démocratique, l'État hitlérien ou bien un État dictatorial de type latino-américain. C'est pourquoi une étude scientifique et positive de l'État est impossible si on ne la relie pas aux hommes qui le créent ou qui sont en train de le transformer et lui donnent, par là même, une signification concrète.

De même — je prends des exemples qui nous rapprochent de plus en plus de la sociologie contemporaine — on peut dire, en partie à juste titre : les grands États possédant des armes atomiques sont extrêmement puissants et peuvent imposer leur volonté aux États les plus faibles. Peut-être ! Mais il se trouve [163] que, si l'on observe toutes les relations sociales dans lesquelles ils sont engagés, on constate que l'équilibre de la terreur crée une situation telle que de petits États comme le Vietnam, Cuba et même Israël, peuvent se dire : on ne fera

pas la guerre atomique à cause de nous, et agir avec une certaine liberté par rapport à leurs alliés.

On voit à quel point les faits isolés ne présentent pas leur signification d'une manière immédiatement donnée.

*Le comportement humain ne saurait
avoir le même statut que la machine*

Je vais terminer cette première partie, essentiellement introductive, par un seul exemple d'analyse positiviste, amusant sans doute, mais qui pose de manière suggestive un problème fondamental de méthode. Un théoricien positiviste qui a écrit un livre sur les sciences humaines nous explique que les philosophes font très souvent des tautologies qu'ils présentent comme des analyses réelles et, pour nous donner un exemple d'une pareille tautologie, cite le cas de Mercier de La Rivière, un physiocrate, reçu en audience par l'impératrice Catherine de Russie qui lui demande : « Est-ce que les lois que j'ai fait adopter à Moscou sont bonnes ? » question à laquelle il répond : « Elles sont bonnes si elles sont conformes à l'ordre naturel. » Alors Catherine lui demande : « Sont-elles conformes à l'ordre naturel ? » « Oui, répond Mercier de La Rivière, si elles sont bonnes... »

Et notre philosophe positiviste d'affirmer qu'il s'agit d'un théoricien qui s'imagine avoir dit quelque chose, alors qu'il a fait de la pure tautologie. Or, sachant que les physiocrates avaient un programme précis et préconisaient notamment l'abolition des droits de douane, l'imposition exclusive de la propriété foncière, etc., je suis allé aux sources et ai trouvé l'histoire suivante : Mercier de La Rivière avait été appelé comme conseiller par la grande Catherine à Moscou où devaient être adoptés une série de décrets. Or, pour une raison, exacte ou non, le récit nous dit que Catherine avait entre-temps changé [164] d'avis et l'avait empêché de venir à Moscou, le consignait à Pétersbourg. Ce n'est qu'une fois les décrets adoptés qu'elle lui a accordé une audience au cours de laquelle Mercier de La Rivière a voulu exprimer son mécontentement. L'audience s'est déroulée exactement comme le rapporte le récit et comme on la retrouve dans l'ouvrage du théoricien positiviste. Seulement il va de soi que, si l'on arrache ce récit à son

contexte, il change de sens exactement comme tous les autres exemples donnés. Un fait social, humain, ne peut se comprendre que par l'ensemble des relations où il se trouve engagé, par ses relations avec les groupes humains qui le créent et en même temps — et c'est là une idée fondamentale que je voudrais développer — par les concepts précis à l'aide desquels les hommes le pensent et le comprennent.

En effet, les hommes ont créé non seulement la ville de Paris, l'État, les relations industrielles modernes, etc., mais aussi la sociologie, le droit, les sciences à l'aide desquels nous comprenons les premiers. C'est pourquoi si nous voulons étudier les faits sociaux de manière positive, il faut les étudier dans leur genèse, en tant qu'ils ont été créés par les hommes dans certaines conditions, avec des possibilités de transformations ultérieures et par rapport aux groupes humains, aux hommes qui ont créé aussi les concepts avec lesquels nous les étudions. Cela signifie que les faits humains doivent être situés dans une totalité historique résultant du comportement humain qui n'est pas strictement déterminé et n'a pas le même statut que celui d'une machine ou d'un mécanisme, mais par lequel les hommes ont agi, chaque fois à l'intérieur d'un champ de possibles, de telle et telle manière, et continueront par la suite à agir et à transformer la réalité sociale, le monde et aussi les concepts théoriques.

Il y a là une rupture totale entre le positivisme qui pense que l'on peut étudier les faits arrachés au contexte, isolés, et tout essai d'établir une pensée scientifique réelle qui insère les faits dans leur contexte global en se demandant quelle est leur nature, quelles sont leur signification, leurs origines et leurs tendances.

[165]

2. COMMENT POUVONS-NOUS ABORDER l'étude des phénomènes sociaux ?

Il nous faut maintenant aborder deux ou trois idées importantes qui se dégagent de cette première constatation.

Tout d'abord la nécessité de se demander qui a créé ces concepts et ces faits. Nous passons ainsi du problème des rapports entre la philosophie en général et les sciences, au problème particulier de savoir quelle philosophie, quelle école philosophique peut le mieux rendre compte des faits humains de manière scientifique et positive.

Or, toute une série de travaux que j'ai publiée et bien des travaux d'autres chercheurs dans d'autres domaines nous amènent à la conclusion que ce n'est jamais un individu qui crée ni les objets que les sciences sociales étudient, ni les concepts, ni la pensée, ni la conscience avec lesquels on aborde ces études. En fait, si nous appelons « sujet de l'action » l'homme ou le groupe humain dont le comportement permet de comprendre la rationalité d'un ensemble de faits ou la rationalité d'une pensée, nous constatons chaque fois que cette rationalité n'est pas compréhensible par rapport à l'individu — qui est un mélange complexe, très difficile à étudier, et ne rend jamais compte d'une œuvre culturelle importante ou d'un fait historique — mais que les faits qu'étudient les sciences sociales sont le résultat de l'action de groupes sociaux et, pour la culture, de groupes sociaux plus ou moins privilégiés qui ont été, au moins pour une grande période, les classes sociales. Mais, qu'on accepte ou non cette dernière affirmation, il reste qu'il y a toujours des groupes qui nous permettent de comprendre comment s'est produit tel ou tel phénomène. Étudier un fait social, c'est l'étudier dans un devenir par rapport au groupe qui est à l'origine de sa genèse, qui l'a constitué, qui est en train de le transformer et qui, dans son comportement, se heurtera à un certain nombre de résistances. Cela est très important car si l'on prend l'individu comme sujet — et de très grands penseurs l'ont fait : Descartes dans le Cogito, par exemple Sartre qui n'a jamais abandonné l'idée du sujet individuel, Merleau-Ponty, etc. — cet individu se [166] trouve en face d'une réalité qu'il peut

seulement juger au niveau moral en disant : « Je suis d'accord ou non » ou bien sur laquelle il peut agir avec des moyens techniques, mais qui apparaît par rapport à lui comme donnée statique et tout simplement existante.

Si, au contraire, on se réfère au groupe qui a créé cette réalité, alors elle apparaît comme résultat d'un processus qui est en train de la transformer. L'individu qui se trouve devant la crise du logement, par exemple, peut juger la situation en disant : « C'est triste, c'est mauvais que cette crise existe. » Il peut se demander aussi ce qu'il pourrait faire pour trouver un logement. Mais, si on situe cette crise par rapport aux groupes sociaux dont le comportement est à l'origine de la situation, si on étudie quels sont les groupes sociaux qui déterminent le taux de la construction, etc., on a une situation qui fait partie d'un processus dont le déroulement ultérieur peut l'aggraver ou l'améliorer.

La problématique devient alors concrète et ce n'est que dans cette perspective, avec une problématique de ce type, que nous pouvons arriver à des sciences sociales positives.

Mais les sciences sociales positives impliquent encore d'autres thèses sur lesquelles il convient d'insister.

***Tous les phénomènes sociologiques
ne sont pas voulus et conscients***

Il faut, tout d'abord, se débarrasser de l'idée qui prédomine encore souvent, surtout dans la sociologie de la culture et même dans toute une série d'autres domaines, que la signification n'existe que là où il y a conscience : « Je pense, donc je suis », disait Descartes. Pour Sartre, il y a d'une part le « Pour-Soi », conscience et projet, et d'autre part, en face de celui-ci, « l'En-Soi », simple objet inerte. Or ceci est inexact. Il existe entre la conscience et l'objet inerte des faits qui relèvent d'une signification non consciente. Prenons un exemple au niveau animal : celui du chat qui poursuit une souris. En le faisant, le chat agit de manière significative ; on peut, en effet, traduire son comportement en termes de problème et de solution, mais le [167] chat n'en a probablement pas conscience. De même si nous avons affaire aux groupes humains qui agissent, chaque fois que nous étudions leur

devenir et les transformations qu'ils apportent dans le monde, nous trouvons des significations qui ne sont pas toujours ni voulues ni conscientes, mais qui existent et nous permettent de comprendre le comportement des individus.

Faire de la sociologie, c'est étudier les groupes humains dans leur devenir, dans leurs projets, dans les transformations qu'ils produisent dans le monde et sur eux-mêmes, transformations compréhensibles à partir de leurs aspirations et de leurs intérêts, même si elles ne sont pas toujours conformes à ces derniers.

Je vais donner un autre exemple, tiré de mes propres recherches. Lorsque j'ai abordé mes études sur le jansénisme, je me suis trouvé devant des centaines et des centaines de livres qui parlaient du jansénisme, de la persécution des jansénistes par le pouvoir de l'Eglise et par le pouvoir de l'État, mais je n'ai trouvé que trois explications de cette persécution. Les voici :

1. Les jansénistes étaient méchants et on les a persécutés parce qu'ils étaient méchants ;
2. Ils étaient bons, mais leurs persécuteurs étaient méchants et ils ont été persécutés parce que leurs persécuteurs étaient méchants ;
3. La persécution était un malentendu, il n'y avait aucune raison de les persécuter, mais on s'était mal compris.

Cette troisième explication se voulait, bien entendu, la plus « objective ». Il me semble que de pareilles attitudes n'ont rien à voir avec la science positive. Quand nous nous trouvons devant un phénomène social, il faut toujours se demander quel est le poupe qui l'a créé, en l'occurrence, qui a développé la pensée janséniste, quelle était la situation concrète qui a amené un certain groupe à créer cette structure mentale dont la fonction était de lui permettre de s'orienter dans le monde, de vivre de la manière la plus acceptable dans une certaine situation et pourquoi d'autres groupes n'ont pas accepté cette doctrine et ont persécuté le mouvement.

La catégorie du possible

Si nous abordons l'étude dans cette perspective, nous aboutissons à une catégorie extrêmement importante pour une sociologie positive : la catégorie du possible.

Les sciences humaines positivistes étudient des faits partiels et essaient de les établir d'une manière tout à fait extérieure. On connaît, par exemple, la méthode des questionnaires et des entretiens non directifs. Ils se proposent d'aboutir à une photographie aussi rigoureuse que possible de ce qui est manifeste, mais oublient que ce qui est manifeste, ce que les hommes disent, ce qu'ils répondent à un certain questionnaire, se situe dans un champ de possibles. Or, c'est ce champ qui constitue la seule chose vraiment essentielle si on veut comprendre les faits sociaux. Pour donner un exemple concret, imaginons qu'avec toutes les techniques du Gallup et d'enquêtes d'opinions, quelqu'un ait fait une recherche sur les paysans russes à la veille de la Révolution, au mois de janvier 1917. S'il avait demandé à ces paysans ce qu'ils pensaient de la religion chrétienne et du tsar, il aurait probablement obtenu une très grande majorité d'affirmations selon lesquelles ces derniers étaient chrétiens, croyants et très attachés au tsar, bien qu'estimant qu'il avait de mauvais ministres, etc. S'il leur avait été demandé ce qu'ils pensaient de la propriété de la terre, ces mêmes paysans auraient répondu qu'il était très important qu'on leur en donne et qu'ils voudraient en obtenir beaucoup.

Du point de vue de l'enquête, il y a là trois réponses plus ou moins équivalentes. Du point de vue sociologique, la situation est très différente, et un grand politicien qui a eu des intuitions sociologiques précises et a fondé là-dessus sa politique. Lénine, a pu dire, en substance : les réponses concernant la religion et le tsar ne sont pas essentielles, les paysans peuvent changer d'opinion à plus ou moins long terme sur ces deux points. Les révolutionnaires ne s'aliéneront donc pas nécessairement la paysannerie en luttant contre le tsar. La religion c'est important mais pas essentiel. Au contraire, alors que toute la pensée [169] marxiste de l'époque préconisait la grande propriété collective, les coopératives paysannes, et ne voulait pas de petite propriété, Lénine a provoqué un bouleversement total en constatant qu'il était impossible, pour les paysans de l'époque, dans la situation

où ils vivaient, d'accepter la grande propriété coopérative, d'accepter qu'on ne leur donne pas la terre. Les réponses immédiates des paysans devaient donc être analysées dans leur structure et dans leur profondeur. Il importait de distinguer ce qui était superficiel de ce qui était fondamental. Le groupe se définit par un champ de possibilités, de variations possibles de sa pensée et de son comportement. L'homme n'est pas une machine ; je sais ce que le groupe pense aujourd'hui, mais je ne pourrai m'orienter de manière efficace que si je peux distinguer ce qui, dans cette pensée, peut changer vite de ce qui ne peut changer que difficilement, et enfin de ce qui est fondamental pour l'existence du groupe en tant que tel.

Le comportement des groupes sociaux peut accroître ou diminuer la liberté des générations suivantes

C'est là le problème essentiel en sciences humaines. J'ai un jour demandé à une jeune chercheuse qui faisait des études sur les ouvriers en Yougoslavie et sollicitait mon avis : « Qu'est-ce qui vous intéresse ? Est-ce la conscience réelle des ouvriers en Yougoslavie ou leur conscience possible ? » Elle m'a répondu : « La conscience réelle, bien entendu. » Et je lui ai, évidemment, répliqué à mon tour qu'en étudiant seulement le réel, elle resterait en surface. Autrement dit, le problème n'est pas de savoir si l'on préfère boire du thé le matin au petit déjeuner et pourquoi, mais de savoir si, finalement, ce choix est fondamental ou plus ou moins indifférent. Au fond, pour faire des sciences humaines positives, il faut pouvoir intégrer chaque fait dans l'ensemble du devenir historique, dans les liens qu'il a avec toute une série d'autres phénomènes de l'époque, avec le sujet collectif, les groupes sociaux qui l'ont créé et le transforment et les groupes sociaux qui s'opposent aux premiers. Et il me paraît très important de savoir que ces groupes sociaux ne sont ni [170] complètement libres, ni complètement conscients, ni de simples mécanismes, des machines déterminées par les circonstances.

Je pense, ici, au développement de tout un secteur de la philosophie et de la sociologie, qui voit l'homme comme simple produit des circonstances et à la question qui se pose alors : si l'homme est le

produit des circonstances, qui a produit les circonstances ? Or, ce sont, bien entendu, les hommes de la génération précédente.

Toute une philosophie, au XIX^e siècle, considérant l'homme comme une machine, comme produit des circonstances, était obligée d'imaginer Dieu le Surhomme, le Sage, le Prêtre, le Tyran, pour expliquer comment les choses devenaient meilleures ou pires. Les groupes agissent, dans certaines conditions, non pas d'une manière purement consciente, mais partiellement consciente, avec une liberté réelle, mais limitée par le champ des possibles, et en agissant ils transforment les circonstances et augmentent ou diminuent la liberté des générations qui suivent. Faire des sciences humaines, étudier un phénomène précis, signifie l'insérer dans la totalité du sujet et de l'objet, des groupes sociaux, du sujet collectif et du monde dans lequel ils se trouvent, produit de ce sujet collectif qui est en train de le transformer.

C'est pourquoi, par exemple, tout livre qui nous parle du « scandale » ou de la « dictature » sera d'avance un livre non scientifique dans la mesure où il prendra tous les traits communs des différents scandales ou des différentes dictatures, et donnera ensuite une définition abstraite, incapable de saisir la nature et la signification concrètes de tel ou tel scandale ou de telle ou telle dictature dans l'histoire et dans la réalité. La seule possibilité d'avoir un objet réel d'étude consiste à étudier non seulement un cas individuel, mais les phénomènes sociaux dans leur contexte et à voir ensuite quels sont ceux qui sont apparentés. Cela permettra de voir, par exemple, que Robespierre n'est pas la même chose qu'Hitler.

[171]

*La sociologie devrait nous permettre
de prendre conscience de la nature des sociétés*

Enfin, dernière considération importante pour cette partie de notre exposé : si nous adoptons des perspectives de ce type dans l'étude des faits humains, nous constaterons qu'il est impossible de les étudier de l'extérieur, de manière purement objective. Auguste Comte a soulevé une objection fondamentale contre la psychologie introspective en expliquant que l'on ne peut pas observer sa propre colère parce que l'observation transforme la colère et que la colère empêche l'observation. C'est vrai, mais les psychologues ont pu tourner la difficulté en centrant leurs études sur les animaux ou les autres hommes. En sociologie cela devient impossible, car si, demain, j'écris un livre sur la Révolution française, je l'écrirai avec des concepts qui ont été en partie élaborés par la Révolution française elle-même. La Révolution française interviendra ainsi dans ce livre qui sera écrit sur les hommes qui ont fait la Révolution. Le sociologue se trouve toujours engagé, il y a toujours des jugements de valeur dans son étude. Or, étant donné que nous ne pouvons pas, en sociologie, adopter la solution du psychologue, étudier autre chose que les sociétés humaines, il ne reste qu'à faire une place à la distorsion, à ce que Hegel appelait « l'identité du sujet et de l'objet », au fait qu'étudier les sciences humaines c'est prendre conscience de la nature des sociétés dont nous faisons partie.

Durkheim, par exemple, qui affirmait la possibilité d'une sociologie objective, a essayé de donner un exemple de définition qui, selon lui, ne prenant pas parti, n'était qu'une simple définition conventionnelle. Il a proposé de définir le crime, non pas en tant qu'entité juridique, mais en tant qu'objet d'étude sociologique, comme tout acte quelconque puni ou désapprouvé par la société. Cela se voulait une définition objective qui permettait d'étudier objectivement les faits sans nullement préjuger du résultat de la recherche. Mais, bien entendu, en proposant cette définition, Durkheim avait déjà pris position, car, en l'adoptant, il affirmait l'existence d'une classe de phénomènes ou de comportements qui ont quelque chose [172] d'essentiel en commun puisqu'on peut les classer ensemble. Et dont font partie à la fois le

comportement de Socrate et celui des auteurs d'un hold-up. Une fois qu'on l'a constaté, il est facile de dégager les prises de position, les valeurs de la sociologie de Durkheim, et des exemples analogues pourraient facilement être cités pour la sociologie de Max Weber ou celle de tel ou tel autre sociologue.

Il en résulte que, s'il s'agit de prévoir un comportement immédiat, s'il s'agit de prévoir, par exemple, samedi soir ou dimanche matin, quels seront les résultats des élections de dimanche après-midi, nous pourrons, si nous avons des moyens de constatation et d'enregistrement assez précis, établir des pronostics à peu près exacts, car les données ne changent pas dans un délai aussi court. Mais, dès qu'il s'agit d'aller plus loin dans la compréhension d'un phénomène, il paraît clair que nous ne pouvons faire une sociologie positive et scientifique, autrement qu'en insérant le comportement étudié dans la totalité des phénomènes sociaux où il prend sa source, en le mettant en relation avec les groupes sociaux qui le structurent, en dégagant ce qu'il a de significatif par rapport aux groupes sociaux qui l'ont favorisé ou qui s'y sont opposés, en étudiant le résultat significatif de ce comportement et la conscience des individus qui lui correspondent, et en tenant compte de l'incidence des jugements de valeur et de la praxis du groupe dont nous faisons partie sur notre propre pensée et, à partir de là, sur la recherche que nous sommes en train de faire.

Pouvons-nous insérer le phénomène sociologique dans une réflexion philosophique ?

Or, tout cela s'appelle insérer le phénomène dans une réflexion philosophique qui n'a de sens que si elle part de cette idée centrale que l'homme n'est pas simplement un être qui a créé de manière mécanique les faits que nous sommes en train d'étudier, mais un être relativement libre ; que ce sont les groupes humains qui ont créé ces faits par leur comportement ; et que les relations sociales créent un champ de possibilités à [173] l'intérieur duquel nous intervenons plus ou moins déjà par notre étude.

Avant de terminer cette partie, je conterai encore une anecdote ; dans un congrès de sociologie, trois importants sociologues de trois

grands pays, l'Allemagne, les États-Unis et la France, avaient présenté des rapports sur la portée et l'importance de l'enquête sociologique. Nous étions plusieurs centaines de congressistes dans la salle. On a donné la parole à chacun de ceux qui s'étaient fait inscrire en les invitant cependant à respecter la limite de temps qui avait été fixée à trois minutes et à intervenir sur une parmi les trois ou quatre questions proposées à la discussion. J'ai demandé la parole en précisant que trois minutes me suffiraient pour parler non pas d'une mais de toutes les questions proposées et j'ai posé un problème très simple. En substance, ai-je dit aux orateurs, vous avez parlé de la sociologie contemporaine au nom des sociologues de trois pays différents. Vous avez présenté trois rapports indépendants l'un de l'autre. Tous les trois nous disent longuement à quel point la recherche est liée à la vie de la société, aux forces sociales et même à l'État, mais pas un des trois rapports n'a évoqué le fait que ces relations, disons avec le pouvoir, pourraient à certains moments rendre difficile une recherche critique et dépourvue d'égards autres que scientifiques. Il se peut, en effet, qu'au cours d'une telle recherche vous aboutissiez à des conclusions qui ne conviennent pas aux gens qui vous aident et dont dépend plus ou moins la continuation de votre recherche. Or, si un seul des rapports ne mentionnait pas cette éventualité, on pourrait penser qu'il s'agit d'une erreur, d'une insuffisance ou d'une négligence de son auteur. Si les trois rapports ne la mentionnent pas, c'est un fait social implicite dont vous devez d'éclaircir les causes et la signification.

On voit à quel point l'ensemble de toute cette problématique est lié et forme un tout. Mais je voudrais maintenant aborder, non pas simplement les problèmes de méthode, mais ceux de la problématique de la société moderne telle qu'elle se pose aujourd'hui, étant donné que c'est surtout pour cela que j'ai été heureux d'accepter de collaborer à l'initiative du Centre économique et social de perfectionnement des cadres.

[174]

3. LES SCIENCES HUMAINES FACE AU RÉEL ET AU POSSIBLE

Je viens de dire qu'étudier positivement une réalité sociale, c'est l'étudier dans l'ensemble du devenir de la société comme un processus dans lequel toute une série de groupes s'affrontent, et à l'intérieur duquel ces différents groupes humains acquièrent une certaine liberté, une marge d'action qui constitue l'arrière-plan et le fondement de leur comportement.

Un de mes amis, qui est aussi un des grands philosophes contemporains, Herbert Marcuse, a écrit, récemment, un livre qui doit bientôt paraître en français (il est en cours de traduction) dont le titre peut se traduire par *L'Homme à une seule dimension*. Je mentionne ce titre parce qu'il formule le principal problème que je voudrais évoquer dans cette troisième partie de mon exposé.

Effectivement on a pu dégager de tout ce que je viens de dire que, dans l'histoire et jusqu'aujourd'hui, l'homme se définissait avant tout par deux dimensions : le réel et le possible. L'homme est ce qu'il est, mais il est aussi l'être qui fait l'histoire, qui tend à réaliser ses projets, qui s'engage dans le possible et va au-delà de ce qu'il est aujourd'hui.

Pascal, déjà, avait dit, dans un fragment célèbre, que l'on ne peut pas définir l'homme parce qu'il est infiniment plus grand que ce qu'il est, et la pensée dialectique nous dit qu'on ne peut définir aucun phénomène humain dans la mesure où il est toujours le résultat du comportement d'un sujet qui est caractérisé, d'un part, par le réel, et, d'autre part, par le possible, qui crée le réel à partir du possible antérieur et modifie ce possible en changeant le réel. C'est pourquoi toute étude positive des faits humains devait jusqu'ici se situer dans les deux dimensions du réel et du possible, le réel étant le fondement du possible à un moment donné, le possible devenant, quelque temps après, réalité nouvelle et fondant un possible ultérieur.

Or, le cri d'alarme que lance l'ouvrage de Marcuse est sérieux. Son auteur fait sans doute partie de l'école sociologique de Francfort qui a

de fortes tendances pessimistes et ne voit pas [175] beaucoup d'espoir dans l'avenir, mais cette école compte des noms qui sont parmi les plus grands de la philosophie et de la sociologie contemporaines. Qu'on soit ou non d'accord avec l'ensemble de leurs analyses, elles ont le mérite de souligner le danger d'une réduction presque totale de la dimension humaine du possible à la dimension du réel : les hommes finiraient par être tellement adaptés à la réalité qu'il n'y aurait plus qu'une seule dimension, celle de l'adaptation à l'ordre existant.

De quoi s'agit-il ? Nous vivons dans les sociétés industrielles modernes — je sais bien qu'elles ne constituent qu'un secteur du monde et qu'il y a, par ailleurs, l'immense mer des pays sous-développés dans laquelle nos sociétés industrielles se trouvent implantées comme un îlot plus ou moins important — mais enfin ces sociétés existent, elles ont des problèmes spécifiques et ce sont les nôtres. Or, ces sociétés sont en train de subir des transformations fondamentales. Je ne veux pas insister longuement sur ces transformations, mais seulement mettre l'accent sur une série de données particulièrement importantes.

L'analyse marxiste face aux problèmes des sociétés industrielles

On sait que je suis marxiste, mais, si je me situe par rapport à la pensée classique de Marx, je dirai que dans l'œuvre de ce grand penseur il y a au moins deux blocs dont je parlerai aujourd'hui et qui, par rapport à l'histoire et à l'évolution contemporaines, se sont avérés d'une validité et d'une acuité différentes et même opposées.

Il y a d'abord l'analyse de la prolétarisation des classes moyennes, de la misère croissante du prolétariat et, devant cette misère, de l'avènement sinon nécessaire, tout au moins très probable, d'une situation révolutionnaire. Or, il est évident pour tout penseur qui veut tenir compte de la réalité et ne pas vivre dans le mythe, que si cette analyse était vraie en son temps, l'évolution de la société capitaliste a, déjà au début du XX^e siècle, pris une orientation différente. Dans la période contemporaine, ces phénomènes ont perdu de leur réalité grâce aux mécanismes d'autorégulation et l'évolution s'oriente dans [176] un sens opposé. On peut essayer de soutenir la paupérisation relative des

masses, si l'on veut à tout prix défendre la lettre, mais Marx a parlé de tout autre chose, d'une misère réelle, croissante, du prolétariat, de l'impossibilité de développement des forces productives, etc. Or ces phénomènes, s'ils ont existé quelque temps, notamment pendant la grande crise de 1929-1933, sont aujourd'hui surmontés. La société industrielle moderne est en train d'assurer à ses membres un revenu croissant ; dans certains pays, ce revenu croît plus vite que dans d'autres, mais cette croissance existe dans toutes les sociétés industrielles avancées et favorise l'intégration tant du prolétariat que des différentes couches sociales à la société existante. Par ailleurs, elle est le résultat d'un considérable développement des forces productives.

*La société technocratique restreint
les possibilités de participation et d'épanouissement*

En même temps cependant, et pour obtenir cette intégration, une autre transformation s'est produite et s'accroît progressivement à partir du développement des mécanismes d'autorégulation : la concentration de la production et du capital crée ce que les sociologues appellent — et en le faisant ils diagnostiquent très précisément les différents symptômes du processus — la société technocratique, la société capitaliste d'organisation, la société de consommation, etc. Quel que soit le terme employé, il recouvre le même phénomène : il s'agit d'une société qui tend à être de plus en plus organisée en concentrant les décisions dans les mains d'une couche relativement réduite, et j'appellerai « technocratique » toute cette couche appelée à prendre les décisions dans les domaines les plus différents, politique, économique, technique, enseignement, etc. Lorsqu'il s'agit de prendre les décisions en dernière instance vraiment importantes, la couche qui y participe effectivement devient de plus en plus étroite. C'est la couche technocratique qui peut conserver et même accentuer ce monopole des décisions dans la mesure où, grâce à ses choix, la production se développe progressivement, [177] et où elle parvient à assurer à tous les autres membres de la société un revenu lentement croissant et des possibilités de consommation accrues, en leur enlevant cependant deux choses essentielles pour la vie humaine et le développement de la personnalité : les responsabilités et la participation aux décisions. La

grande majorité des hommes deviennent ainsi, progressivement, de simples exécutants, mieux payés sans doute et ayant un standard de vie plus élevé que leurs parents ou grands-parents, mais n'ayant plus de responsabilités, de décisions essentielles à prendre et ayant de moins en moins la possibilité d'agir à l'intérieur de l'histoire et du devenir.

Qu'on le veuille ou non, un processus de ce genre aboutit à une distorsion de l'homme, à un rétrécissement de son horizon intellectuel et de sa personnalité.

***Un grave danger : l'homme cesse d'être essentiel
dans une société à statut technocratique***

Aussi l'analyse de la distorsion de la personnalité humaine et, partant, de sa réification dans la société capitaliste, devient-elle aujourd'hui beaucoup plus valable qu'elle ne l'était au temps de Marx. Car, lorsque ce dernier élaborait son analyse de la réification, il nous montrait que ce qui avait disparu de la conscience dans le capitalisme libéral était le sujet collectif, la société, la responsabilité des groupes humains en tant que groupes, mais il restait, au moins pour la société libérale et au moins pour une certaine couche, les notables, l'individu avec sa responsabilité individuelle. Or, aujourd'hui, cette couche d'individus relativement autonomes disparaît progressivement. C'est là un phénomène fondamental enregistré, entre autres, par les romanciers. On ne peut plus raconter aujourd'hui l'histoire de Julien Sorel ou d'Emma Bovary au niveau où Stendhal et Flaubert l'avaient fait jadis, parce l'individu n'est plus quelque chose d'essentiel dans l'ensemble de la vie sociale. L'homme disparaît du roman et de la peinture parce que les romanciers et les peintres décrivent les réalités essentielles de leur temps et que l'individu, en tant que tel, ne fait plus partie de ces réalités. [178] Dans une boutade, lors d'une interview, j'ai dit un jour que dans la société de consommation, la consommation de masse s'étend déjà à beaucoup de produits (réfrigérateurs, automobiles, appareils de télévision, etc.), mais que le produit qui risque de devenir le plus important de tous et d'envahir la vie sociale est encore en train d'apparaître : le diplômé analphabète, le spécialiste qui connaît merveilleusement son domaine, ayant un niveau d'instruction assez élevé pour maintenir son statut professionnel mais qui, en tant

qu'exécutant, n'ayant qu'à exécuter et à consommer, ne s'intéresse plus au reste de la vie sociale puisqu'il n'a pas de responsabilités ni de participation aux décisions.

*Le rôle et la place des cadres
dans une société de consommation*

La société moderne tend ainsi à développer des couches relativement réduites de gens qui concentrent entre leurs mains les pouvoirs de décision, et une énorme couche qui prend de plus en plus d'importance parce que la vie sociale ne peut fonctionner que grâce à ses connaissances et à sa qualification, couche sociale qui n'est plus celle des ouvriers à la chaîne mais celle des techniciens, dans le sens le plus vaste, depuis l'ingénieur jusqu'au professeur, constituée par ceux qui, dans tous les domaines, doivent avoir un ensemble de connaissances suffisant pour faire fonctionner la machine sociale, mais qui ne participent plus à la prise des décisions essentielles et qui ne sont plus que des exécutants plus ou moins respectés disposant d'un salaire plus ou moins élevé. C'est cela le phénomène essentiel vers lequel s'orientent les sociétés industrielles.

Parmi les salariés, la couche d'ouvriers non qualifiés est probablement appelée à diminuer pour faire place aux techniciens qui deviendront progressivement le groupe social le plus important de la société moderne. C'est pourquoi, si les techniciens finissent par prendre conscience de leurs possibilités et de leur poids, ils pourront disposer d'un pouvoir énorme, de sorte que le grand dilemme de l'évolution de nos sociétés est celui de savoir si ce groupe social — que mon ami Mallet, pour [179] sauvegarder la tradition marxiste, appelait la « nouvelle classe ouvrière » mais que je préfère appeler « couche de techniciens » en donnant au mot le sens le plus large — s'orientera vers une simple insertion dans la société existante et vers une consommation croissante, ou s'il essaiera d'ouvrir à l'évolution sociale des voies nouvelles autrement favorables au développement de l'homme et à leur propre développement.

*La culture, nécessaire contrepois
d'une société technocratique*

Que l'on me permette d'ouvrir ici une parenthèse pour mentionner que le succès considérable de la philosophie structuraliste, qui nie le sujet historique et tend à éliminer le devenir, correspond à cette évolution vers une société dans laquelle la grande majorité des hommes cesse progressivement d'être des sujets responsables et actifs pour devenir de simples exécutants. Que l'on me permette aussi de dire quelques mots pour souligner un trait qui pourrait être considéré comme positif dans cette évolution. Par rapport aux bureaucrates de la société libérale, les technocrates contemporains représentent un type d'hommes bien plus compétent et plus développé. Le bureaucrate faisait partie d'un appareil de gestion qui fonctionnait grâce au respect scrupuleux des règles et à la routine, ce qui — comme l'a dit Max Weber — permettait aux industriels de prévoir ses réactions, et de calculer la rentabilité de leurs initiatives, même sans connaître personnellement les individus qui prenaient les décisions. La gestion technocratique exige, au contraire de chacun de ses membres, pour être efficace, une compétence bien plus élevée et une bien plus grande liberté de décision. Mais c'est précisément cette concentration du pouvoir de décision qui rend pour tous les autres membres de la société, sinon la compétence professionnelle, tout au moins la culture et la personnalité, de plus en plus superflues et, à cause de cela, plus difficile à maintenir et à développer.

La question importante qui se pose aux sociétés industrielles modernes est donc celle de savoir s'il y a encore une chance quelconque de défendre et de développer le domaine de la [180] liberté, le domaine du possible, à l'intérieur duquel se situent non seulement l'ensemble de la création spirituelle et culturelle, mais aussi l'espoir d'un monde où la solidarité humaine serait autrement réelle et importante, ou bien si nous sommes déjà, au contraire, engagés de manière irréversible dans une évolution qui mène vers l'homme à une seule dimension, le spécialiste analphabète faisant son métier de manière compétente et reléguant la culture réelle à l'arrière-plan. Certains sociologues ont pensé que les loisirs pourraient constituer le levier d'une action permettant de sauver le développement culturel. L'expérience a montré à quel point la structure des loisirs dépend elle-même du reste de la vie

sociale et, notamment, de la vie productive. Aussi, la première réponse importante sur le plan théorique a-t-elle été, me semble-t-il, élaborée par un petit pays dont l'expérience sociale est très complexe, mais présente un extraordinaire intérêt théorique : la Yougoslavie.

L'expérience de la Yougoslavie

Engagés dans une lutte contre la bureaucratie socialiste, les dirigeants yougoslaves sont partis de l'idée que cette lutte ne pouvait avoir de chances de réussite que s'ils parvenaient à développer une institution à caractère antibureaucratique, et c'est à partir de là qu'ils sont arrivés à l'idée d'autogestion, c'est-à-dire de participation de tout le personnel de l'entreprise aux décisions et aux responsabilités. Je ne veux pas dire qu'il n'y a pas beaucoup d'idéologie dans la littérature yougoslave sur le problème, ni que la réalité correspond entièrement au programme et aux désirs. Lorsqu'on regarde les choses de près, on s'aperçoit qu'en Yougoslavie l'autogestion n'embrasse qu'une petite partie des investissements, le reste étant contrôlé, à travers le crédit, par les autorités centrales, et qu'au fond elle ne concerne que la gestion courante. De plus, elle fonctionne différemment d'une usine à l'autre. J'ajoute aussi que la situation des sociétés occidentales est très différente de la situation yougoslave et qu'il ne pourrait en aucun cas s'agir de transposer telle quelle cette expérience. Il reste néanmoins la [181] valeur de l'idée et le fait que le seul programme réellement possible qui ait été formulé jusqu'aujourd'hui par la pensée socialiste pour assurer à nos sociétés une évolution différente de celle que dessinent les théoriciens pessimistes de l'école de Francfort, est celui de la cogestion et de l'autogestion en tant que possibilités d'assurer progressivement aux ouvriers et aux techniciens les moyens de ne pas être simplement des exécutants et, dans le cas des derniers, des exécutants plus ou moins bien payés, connaissant à fond leur domaine, ayant des vacances et un standard de vie élevé, mais de participer aux responsabilités et aux décisions.

*L'homme doit désormais définir
des comportements conformes à ses aspirations*

Or, il me paraît évident que l'évolution de la société dans l'une ou l'autre de ces directions dépend de plus en plus de l'orientation idéologique et intellectuelle de la couche sociale des techniciens. Dans mes conférences ou dans mes articles des dernières années, j'avais esquissé la situation en disant : c'est un problème de prise de conscience, le rôle des penseurs, des sociologues étant de montrer clairement les deux perspectives et d'essayer d'amener les couches de techniciens à une prise de conscience de l'alternative, et aussi des avantages que présente pour eux, pour leurs enfants, pour l'homme en général et pour l'humanité, l'orientation vers une démocratie économique et culturelle qui leur permettra d'intégrer réellement les sciences humaines et la philosophie, en évitant l'autre éventualité, celle d'une société mécanisée dans laquelle il y aura de moins en moins d'hommes libres et responsables.

Un problème reste à envisager : est-ce seulement au nom de la morale et des valeurs humanistes que ce programme peut être formulé ? Marx nous a appris que nous parlons toujours de l'intérieur de la société et qu'il faut nous demander quel est le groupe social qui parle à travers notre œuvre ou notre programme ; qu'il ne s'agit pas de formuler seulement des desiderata, mais de montrer les tendances réelles de l'évolution. [182] Or, depuis peu, je commence à croire que de pareilles tendances pourraient se dessiner et que l'humaniste socialiste d'aujourd'hui parle peut-être non seulement au nom des valeurs du passé, mais aussi au nom des tendances d'avenir. Je crois que, dans certains pays avancés, les premières lueurs — très faibles sans doute mais néanmoins réelles — d'une évolution nouvelle apparaissent, qui indiquent que ce ne sont pas seulement les philosophes et les penseurs qui expliquent aux gens qui les lisent et les écoutent la valeur de la culture et de l'humanisme, mais que certaines couches intégrées à la société technocratique elle-même pourraient commencer à développer spontanément des besoins du même ordre. L'essor de la société d'opulence entraîne en effet avec lui un développement du niveau de scolarisation et d'instruction qui est un phénomène à double tranchant. Car si, d'un côté — comme nous l'avons dit —, on peut devenir diplômé, licencié, professeur ou haut personnage en connaissant simplement son métier et presque rien d'autre, un phénomène différent semble lui aussi se développer : en effet, plus le bien-être augmente,

plus on est sûr que les besoins essentiels et même courants seront satisfaits, plus l'augmentation du revenu perd de son importance et plus il devient essentiel, non pas de gagner un peu plus d'argent, mais d'avoir une situation qui corresponde mieux à ses aspirations, des responsabilités accrues, des possibilités de se cultiver et de se développer. Quelqu'un qui a un revenu relativement bas n'a pas beaucoup de choix : il lui faut essayer de gagner un peu plus pour vivre mieux et entretenir sa famille. Quelqu'un qui a un revenu moyen a déjà un peu plus de liberté. Dans une société opulente, le problème de gagner plus perdra progressivement son urgence, alors que les possibilités de développement humain, de dignité humaine, de participation aux responsabilités, gagneront en importance. Dans cette direction, la possibilité d'une sociologie dialectique pourrait à nouveau se développer.

Conclusion

On comprend maintenant pourquoi j'ai été heureux de participer à ce cycle de conférences organisé par la F.N.S.I.C. Je [183] crois que la couche des techniciens, des ingénieurs et des cadres représente le rouage essentiel de la vie sociale et économique, et aussi de l'espoir d'avenir. Ce groupe est aujourd'hui placé devant deux éventualités de l'évolution, dont l'une serait effrayante pour tous ceux qui sont attachés aux valeurs culturelles de la tradition judéo-chrétienne et socialiste ainsi qu'à l'idée d'humanisme, alors que l'autre représente un espoir pour des milliers de gens comme vous, comme nous (car je suis aussi un technicien de la recherche et de l'enseignement). C'est en ce sens qu'il faudrait peut-être réfléchir et penser que le problème de l'avenir historique dépend dans une grande mesure de ce que seront les nouvelles couches moyennes salariées.

C'est dire que la question que l'on m'a demandé de traiter, celle de savoir si les sciences humaines doivent être philosophiques pour être positives, ne comporte pas de réponse simple par « oui » ou par « non ». Je dirai, encore aujourd'hui, oui, si l'on veut comprendre la réalité. Car il existe une éventualité, un risque d'évolution technocratique telle que l'homme devienne un simple exécutant, que la liberté diminue au point

de disparaître, sauf pour une petite couche d'hommes entre les mains desquels se concentreront les décisions. Dans cette éventualité, il suffira de faire une photographie instantanée de la réalité sociale pour établir une constatation valable dans la mesure où les choses resteront inchangées pendant de longues années. Les sciences humaines pourront dans ce cas être positivistes sans pour cela perdre leur caractère scientifique. Au contraire, si l'homme assure son développement réel et sauvegarde sa liberté, la société deviendra de plus en plus une société d'hommes libres et l'on ne pourra faire des sciences humaines que dans la mesure où elles seront profondément et essentiellement philosophiques ²⁹.

²⁹ Pour un développement des idées formulées dans cette conférence : voir Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*. Paris. Gallimard. 1956, et *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard. 1959.

[184]

Épistémologie et philosophie politique.
Pour une théorie de la liberté.

Chapitre VIII

RÉVOLUTION ET BUREAUCRATIE

[Retour à la table des matières](#)

Je voudrais très brièvement donner quelques indications sur la méthode que j'utiliserai. Je ne vous présenterai ici que des hypothèses. Je suis avant tout un sociologue de la philosophie et de la littérature, mais un sociologue marxiste, et je pense qu'il est très important, même du point de vue de la clarification des programmes et des problèmes actuels d'appliquer les méthodes marxistes au marxisme lui-même. Ces méthodes sont critiques, et ce n'est pas un hasard si les marxistes ont fait jadis de très bons travaux sur Lessing ou sur Proudhon, mais si, quand ils écrivaient sur Marx — je pense à Mehring ou Mayer — ils faisaient des travaux qui sont des modèles d'un point de vue universitaire mais qui, précisément, n'employaient pas la méthode marxiste. Il y avait une certaine résistance à appliquer à soi-même cette pensée critique. Or il ne s'agit pas seulement d'un problème de science, mais aussi de celui d'une méthode scientifique qui a une problématique précise. Marx, vous le savez — et, me semble-t-il, c'est là un des éléments importants de sa pensée — s'est toujours élevé contre le moralisme, contre les programmes moraux, contre l'utopisme pur, contre ceux qui pariaient au nom de certaines valeurs qu'il faut imposer à la société, qu'il faut réaliser ; et cela parce que, selon lui, on ne peut comprendre une idéologie passée ni formuler un programme socialiste que si on le met en relation avec une analyse sociologique précise, si on

montre dans quelle mesure ce programme correspond à une structure sociale et aboutit à une [185] certaine praxis. C'est le principe même de totalité, qui affirme précisément qu'il n'existe pas de théorie qui ne dérive des faits, qui ne soit fondée sur des faits : même des théories fausses sont fondées sur des faits (il faut voir comment), et il n'y a pas de fait qui soit vu en dehors d'une vision du monde explicite, consciente, ou implicite. L'importance de cette méthodologie est aussi d'éviter des concepts vagues avec lesquels on travaille tout le temps et qui ne sont pas opératoires, par exemple celui de « bureaucratie ». Si on parle de bureaucratie en général, on n'a absolument rien précisé au niveau opératoire. La bureaucratie des pays, disons démocratiques, de l'Occident, qui a eu sa fonction, qui a été très efficace, est tout autre chose que la bureaucratie soviétique, et je crois que la bureaucratie du temps de Lénine est autre chose que la bureaucratie de la période stalinienne ou que la technocratie qui s'est développée maintenant en Occident et qui, probablement — je n'ai pas d'informations — se développe aussi dans les pays socialistes. Et il est impossible de savoir où se situent les différences opératoires et nous définissons simplement la bureaucratie, car chacune de ces bureaucraties est un élément de la structure sociale globale, lié à la stratification, à une certaine dynamique, à une certaine superstructure ; et c'est à l'intérieur de cette structure globale, qu'il s'agit précisément de mettre en lumière, que nous pourrions comprendre les différents types de bureaucratie. De même — cela va peut-être vous surprendre — je ne crois pas que le terme de « capitalisme » soit opératoire, sauf chez Marx qui nous en a donné le modèle, mais parce que c'était celui du capitalisme libéral qui était, à l'époque, le seul modèle de structure capitaliste, parfaitement opératoire alors. Mais, dès le début du XX^e siècle, les principaux penseurs socialistes ont senti, même sans le dire, que le terme de capitalisme n'était plus opératoire, et ils ont créé un deuxième, celui d'impérialisme. On ne peut plus travailler avec le concept de capitalisme pur, parce que, après un capitalisme libéral, il y a un impérialisme, et toute l'analyse est différente. Il y a deux formes de capitalisme, qu'on ne peut réduire à une seule structure. Et je dirai que depuis la Seconde Guerre, il devient de plus en plus évident pour les chercheurs sérieux que nous avons un troisième type de [186] capitalisme, pour lequel on emploie toute une série d'expressions : capitalisme d'organisation, société de masse, etc. Il s'agit toujours de capitalisme, sans doute ; mais des changements essentiels sont apparus.

C'est pourquoi je crois que même pour la seconde période nous ne pouvons plus employer le terme « impérialisme », parce qu'impérialisme caractérisait l'aspect militaire, l'aspect de pénétration dans le Tiers-Monde, dans les colonies de l'époque, bref, une orientation agressive extérieure que l'on trouve aussi dans le capitalisme d'aujourd'hui ; l'impérialisme ne différencie donc plus la deuxième période de la troisième. Il faut pour cette deuxième période — impérialiste comme la troisième d'ailleurs — trouver un autre terme, par exemple celui de « capitalisme en état de crise ». En fait, cette période a été caractérisée par les monopoles et les trusts qui ont désorganisé le marché à cause de l'absence de mécanismes régulateurs. La régulation ne se faisait ni par les grands mécanismes qui ont suivi la guerre, ni par le jeu du marché libéral. Le résultat a été une période de société en crise permanente : cela commence par la guerre de 14-18 suivie d'une crise sociale puis, après une très brève période de stabilisation relative entre 24 et 29, de la grande crise de 29-33, l'hitlérisme et la Seconde Guerre mondiale. Les équilibres qui s'établissent sont immédiatement troublés parce qu'il n'y a ni les mécanismes régulateurs spontanés du marché libéral, ni des mécanismes de régulation comme ceux qui existent aujourd'hui. Si on compare cette succession de crises avec la longue période de paix d'avant 1914, troublée seulement par quelques guerres locales ou quelques crises, ou même avec ce qui s'est passé dans les pays industriels avancés en Europe depuis 1945, on se rend compte de la différence. J'ajoute que cette période a sa philosophie propre, qui a sa place dans l'histoire de la philosophie : c'est l'existentialisme.

De même, le terme socialisme n'est pas opératoire. Marx pouvait parler de socialisme, et éventuellement de socialisme-communisme divisé en deux phases, parce qu'il ne s'agissait pas d'une analyse réelle, mais d'un programme, d'un avenir. Aujourd'hui nous avons toute une série de sociétés socialistes de types très différents, nées dans des situations différentes, et c'est [187] une analyse structurelle qui peut permettre de voir quelles sont les différences et les ressemblances entre ces sociétés, et à partir de là à quelle idéologie elles correspondent. Cela n'a pas de sens de dire : « Est-ce que cette société est socialiste ou non ? » Je peux dire que la société yougoslave n'est pas socialiste parce qu'il y a un marché, et je peux dire aussi que la société socialiste yougoslave est parfaitement socialiste parce qu'il n'y a pas de propriété

privée ; ce qui importe c'est de réaliser une structure dans laquelle il y a un marché avec ses conséquences, et où il n'y a pas de propriété privée. C'est ce que nous appelons une analyse structuraliste génétique, qui n'est autre que la méthode employée par Marx. À quel niveau se situe cette analyse ? D'abord sur la relation histoire-actualité, l'importance d'une analyse de ce type c'est qu'en tant qu'analyse historique elle devient essentiellement utilisable même pour les problèmes actuels. J'ai parlé de structuralisme génétique précisément parce que, même pour les structures actuelles, il faut rechercher leur genèse dans l'histoire ; car avec des analyses de ce genre l'idée d'erreur, de trahison, de méchanceté, de défaut individuel est éliminée, non que ces faits n'existent pas, mais les réalités historiques éliminent les erreurs, les méchancetés, les trahisons, qui ne correspondent pas à la tendance, à la vie structurale et fonctionnelle de la soirée. La question est de savoir pourquoi les uns ont réussi, pourquoi les autres ont échoué. D'ailleurs, même dans l'histoire de la culture, il faut éliminer la notion d'influence parce qu'il faut se demander pourquoi telle influence a joué entre mille autres possibles. Grâce à ce type d'analyse, nous avons tout d'abord le point de vue d'où partent les structures nouvelles, mais nous avons surtout une conscience très claire des liens qui existent entre un programme, la manière dont il s'est réalisé et la structure globale. Et si nous analysons notre propre structure, la problématique du programme, la problématique de la pensée apparaît immédiatement sous un autre angle que celui de l'orthodoxie, du dogme et du désir. Elle apparaît comme une problématique réelle, les valeurs doivent être fondées sur les faits, et il s'agit de savoir avec quelles valeurs nous regardons les faits.

Dernier mot introductif avant de passer au sujet. Cette [188] analyse, qui est une analyse historique, se situe à un niveau très précis qui n'est pas celui du fait concret (où se situait en partie l'intervention de Lelio Basso) parce qu'à l'intérieur d'une analyse structurale globale les faits varient, ils sont très souvent dépendants de mille facteurs différents, individuels, historiques, et même sociaux ; les structures s'enchevêtrent et les faits précis, localisés, se comprennent à partir d'une analyse historique de cette structure. [*Le Capital*](#) est une analyse de structure, mais si vous analysez l'histoire de l'Angleterre à partir de cette structure, évidemment vous n'aurez pas l'histoire de l'Angleterre, ou l'histoire de la France, ou même des particularités sociologiquement

importantes du développement. L'analyse structurale se situe donc à un niveau intermédiaire à partir duquel on peut s'orienter vers les faits concrets, historiques, mais elle n'est pas au niveau de ces faits mêmes.

C'est donc dans cette perspective de l'histoire des sociétés européennes que je voudrais essayer de vous présenter quelques hypothèses d'une typologie des grandes périodes de l'histoire de la pensée marxiste, avec les transformations politiques qu'elles ont entraînées, liées évidemment au fonctionnement de la structure sociale globale dans laquelle et la pensée et le programme politique avaient un rôle fonctionnel. L'hypothèse est en fait celle de Marx ; si on regarde l'histoire telle qu'elle s'est révélée, rien de purement absurde ne s'est produit. L'évolution dans l'ensemble a ses raisons fonctionnelles historiques ; elle a été telle parce que les hommes ont trouvé dans cette histoire le meilleur équilibre possible qu'ils pouvaient trouver à ce moment. Alors se pose un problème, et celui d'une des analyses structurales peut-être les plus importantes (que personne n'a faite et que je ne sais pas faire, moi non plus) : comment est né le marxisme ? à quoi a correspondu la pensée de Marx ? Il y a une réponse courante (il y a même une thèse qui a été faite chez moi à ce sujet, par Michel Löwy et qui a essayé de me convaincre) selon laquelle Marx exprimerait la pensée du prolétariat. Que Marx assigne au prolétariat une place révolutionnaire fondamentale, c'est évident ; mais que cette pensée soit, au moment où elle est née en France, en Angleterre, la pensée du prolétariat (parce que pour Marx, et comme j'ai [189] essayé de le montrer dans toutes mes analyses historiques, ce sont toujours les groupes sociaux qui élaborent les grandes catégories), que les catégories du socialisme français en général de cette époque — la grande renaissance du socialisme se situe en France dans la première moitié du XIX^e siècle — aient été élaborées par le prolétariat, je n'en suis pas sûr. Mais en tout cas c'est un problème important. Comment est née la pensée marxiste, à partir d'une pensée qui a été l'aile gauche de la pensée démocratique bourgeoise, des néo-hégéliens en Allemagne et du socialisme démocratique français ? Or ce qui importe, c'est que cette pensée est essentiellement dialectique. C'est-à-dire qu'elle se refusait à séparer les jugements de fait des jugements de valeur, qu'elle refusait d'opposer à une société des valeurs idéales, mais qu'elle demandait quelles étaient les forces internes dynamiques de transformation ; qu'elle concevait le prolétariat à l'intérieur de la

société capitaliste comme la classe révolutionnaire, comme le sujet de la transformation. À partir de là tout moralisme a été éliminé ; et c'est à l'intérieur de cette pensée, qui se concevait comme la pensée du prolétariat, comme la pensée de la réalité, c'est à l'intérieur de cette pensée essentiellement dialectique, non pas idéaliste hégélienne mais partant fondamentalement du concept de totalité, du sujet transformateur, de structuration globale, de relation entre infra- et superstructure, que s'est développée la première pensée marxiste. Ce qui me semble absolument évident c'est que cette pensée était liée à une période révolutionnaire (révolutionnaire bourgeoise de 1848), et que ce qui a caractérisé l'histoire du socialisme c'est que par la suite, dès la mort d'Engels, la société capitaliste libérale se stabilisera avec un phénomène fondamental : l'intégration progressive de la classe ouvrière, d'autant plus évidente aujourd'hui qu'elle se traduit par un fait élémentaire ; dans les sociétés industrielles avancées, en effet, il n'y a jamais eu de révolution prolétarienne, et il n'y a même pas eu de situation très proche d'une réussite de la révolution prolétarienne, ce qui n'est pas un accident. Mais alors une question se pose, et une question pour laquelle Marx nous a donné, je crois, une réponse : quelle était la fonction de ces partis sociaux, du parti social-démocrate d'abord, des partis socialistes qui, en fait, [190] présentaient une idéologie marxiste orthodoxe révolutionnaire, qui se voulaient marxistes orthodoxes, mais qui étaient très différents de la pensée de Marx ? (Je ne voudrais pas m'arrêter à des anecdotes, mais il ne faut pas oublier que l'exécuteur testamentaire de Engels était Bernstein.) La problématique fonctionnelle de la classe ouvrière qui s'oriente vers une intégration est probablement la suivante. Intégrée, elle ne sera pas révolutionnaire, mais ne pouvant pas être chez elle dans la société capitaliste, orientée vers les valeurs qualitatives, des valeurs de communauté, il faut créer à l'intérieur de la société bourgeoise une sorte de société particulière où elle soit chez elle, car elle ne peut pas y être à l'aise comme le petit boutiquier, comme le capitaliste, et elle s'intégrera d'autant plus facilement qu'elle peut s'intégrer sur le plan politique et économique tout en ayant son monde à elle qui, sur le plan idéologique, s'oppose à cette société bourgeoise. D'où cette social-démocratie, allemande notamment, mais il y a les autres, avec son programme à long terme de création d'un autre monde, mais qui, en fait, pousse à une intégration qui en fait le parti réformiste, le parti le plus libéral. Et il se crée bien entendu une bureaucratie toute-puissante,

mais qui doit être libérale et qui est, en fait, libérale ; elle manipule, mais il faut que le parti socialiste soit le foyer de tout ce qui se réclame du marxisme parce que sinon des problèmes se posent. Non seulement on y garde Bernstein, mais on y garde aussi Rosa Luxemburg, on y garde l'aile gauche ; plus encore, on lui confie finalement le secteur où l'on fabrique l'idéologie (en partie tout au moins) : l'école des cadres. Parce que l'idéologie fonctionnait, et précisément une idéologie de gauche qui correspondait à une réalité intégrationniste. La politique pratique qui correspond à cette situation est — je viens de le dire — une politique qui se situe à l'aile la plus démocrate du libéralisme ; c'est une politique réformiste qui obtiendra certains gains sur le plan matériel, sur le plan de la possibilité de vie. Nous connaissons cette politique social-démocrate, il est inutile d'y insister. Il s'ensuit cependant toute une série d'éléments idéologiques assez importants. Pour Marx — Rossana Rossanda nous l'a dit ce matin et je crois qu'elle a mis le doigt sur quelque chose d'essentiel bien que je ne sois pas d'accord [191] avec la manière dont elle le voit aujourd'hui — la révolution prolétarienne était quelque chose d'essentiellement différent du reste. C'était la révolution d'une classe qui doit se supprimer en tant que classe, alors que toutes les révolutions que nous connaissons (et probablement celles qui pourraient se faire aujourd'hui), toute la politique ouvrière de cette époque étaient une politique qui renforçait la position de la classe, dans ce cas précis à l'intérieur de la société capitaliste. Ce concept était un concept théorique dont je ne connais d'ailleurs aucune réalisation dans l'histoire. Certains écrits de Marx sont alors devenus gênants précisément parce que Marx était dialectique ; et au fond, la pensée marxiste suit une évolution parallèle à celle de l'université bourgeoise dans laquelle l'hégélianisme et la dialectique disparaissent. Ce qui naît c'est le positivisme, qui met l'accent sur un livre qui est merveilleux de ce point de vue pour les marxistes, l'*Anti-Dühring* d'Engels ; avec le Manifeste qu'on cite mais qu'on lit beaucoup moins, l'*Anti-Dühring* devient le livre de chevet d'une génération entière de militants ouvriers. Quant aux *Manuscrits* de jeunesse — qui sont accessibles, puisqu'ils sont aux archives du Parti socialiste — certains, qui s'intéressent à l'histoire, comme Mehring, ou même Bernstein, ont essayé d'en publier des morceaux, mais leur choix est caractéristique de leur incompréhension ; c'est une édition de la pure fidélité, et ils ne jouent aucun rôle. Ce n'est pas un hasard si on ne les publie pas : on n'y trouve pas d'intérêt. Les livres

qui jouent un rôle important en fait ce sont l'[Anti-Dühring](#), un peu le [Manifeste](#) et les livres de Lassalle ; mais ce qu'on prend chez Lassalle ce sont quelques idées qui semblent renforcer simplement le marxisme. Le lassallisme, en effet, a une structure très analogue au stalinisme, et il a été, à une époque très précise, une sorte de micro-modèle stalinien, avec la discipline, la collaboration avec l'extrême droite, avec Bismarck, etc.

Or, en même temps, un problème se pose : à quoi correspond, en face, le courant de gauche, avec Rosa Luxemburg, Parvus, Trotsky, et sur quoi se fonde-t-il en Allemagne ? C'est une recherche à faire. Ce qui est sûr, c'est que le seul moment où Rosa Luxemburg a un certain degré de popularité ce n'est pas du tout parce qu'il s'est trouvé une couche sociale qui partage [192] ses idées, mais parce qu'en 1918 — et là c'est conjoncturel elle s'est opposée à la guerre, que tout un ensemble de couches, au moment de la débâcle sont contre la guerre, et que certaines couches plus radicales se groupent autour d'elle ; à ce moment-là Spartakus aura une influence plus grande, parce qu'il est le symbole même de la résistance contre la guerre. Mais, tout au cours de l'histoire, ce sera un courant extrêmement faible.

Que se passe-t-il du côté russe ? Il est absolument évident que Lénine a une position prédominante, et qu'à trois moments de sa vie il a essayé de s'orienter malgré tout vers l'idée du prolétariat révolutionnaire. Ces trois moments ont été les deux moments de la révolution de 1904 à 1907, mettons, et à partir de 1917 ; je crois qu'il a fait un pas en arrière devant la réalité au moment de Brest-Litovsk et de la N.E.P. ; mais il y a aussi à la fin de sa vie une peur et une tentative pour résister à la bureaucratisation. Si je faisais une biographie de Lénine, j'accorderais beaucoup de place à cela ; mais si j'essaie de me situer au niveau structurel, je dirai que, tout de même, pour savoir si le prolétariat est ou non révolutionnaire, il y a un concept fondamental du marxisme, concept avec lequel Lénine a en fait merveilleusement travaillé dans ses analyses : celui de *Zugerechnetes Bewusstsein* que j'ai traduit en français par « maximum de conscience possible », c'est-à-dire ce vers quoi le groupe tend et ce qu'il peut encore atteindre en demeurant ce groupe. Or l'idée fondamentale qui, je crois, régit sauf à certains moments la politique léniniste, c'est qu'il faut un parti très discipliné. Le parti léniniste est un parti de révolutionnaires professionnels alors que pour Rosa Luxemburg qui voit d'ailleurs la

bureaucratie allemande — les bureaucrates ont une tendance à la déviation et le parti doit avoir une relation organique avec la classe ouvrière. Pour Lénine, au contraire, l'évolution spontanée des ouvriers étant intégrative, il faut (et il l'a dit plus nettement dans [*Que Faire ?*](#) mais l'idée se trouve dans toute sa politique) créer un parti parce que, à la différence de l'Occident, la révolution en Russie est possible ; le tsarisme n'est pas un capitalisme moderne bien développé, le pays est en crise, et il faut utiliser cette crise en réunissant toute une série d'alliés, en sachant, par exemple, que les paysans ne peuvent pas, pour [193] l'instant, dépasser l'idée de propriété privée et qu'il faut donc reprendre le programme des S.R.

Dans cette perspective, il faut se demander pourquoi la gauche, qui était certainement plus fidèle à Marx, a échoué. Rosa Luxemburg et même Trotsky étaient beaucoup plus proches de Marx que Bernstein ou que Lénine ; mais peut-être qu'une des principales fidélités au marxisme était de ne pas s'attacher à la lettre au moment où la situation menait ceux qui le faisaient à l'échec. En Russie la révolution était possible avec un certain programme et une certaine orientation ; Lénine en a tiré les conséquences. Bien entendu, Rosa n'était pas contre toutes les alliances, mais ce qui est essentiel c'est qu'au moment de la révolution socialiste, pour elle, il n'y avait plus d'alliances possibles : la société était déjà assez mûre pour la révolution, et face au socialisme, tous les autres seront contre ; d'où l'idée que pour faire une révolution socialiste il n'y a pas de concessions à faire aux paysans, ni aux bourgeoisies nationales, car à ce moment-là ces couches, qui ne sont pas prolétariennes, ne peuvent faire ni concessions ni alliances. D'où la critique luxemburgienne de toute la révolution russe. Pour Lénine, au contraire, la révolution est le moment où l'on utilise l'alliance avec tous les groupes sociaux en crise, et bien entendu le prolétariat peut être rendu le plus efficace, le plus actif à ce moment-là, et il fournira en partie les cadres, mais, dans la mesure où ils deviennent des révolutionnaires professionnels, Lénine sait très bien qu'ils ne sont plus des ouvriers et, en outre, il s'agit d'un parti illégal, il introduit un élément essentiel pour créer un parti révolutionnaire : le dévouement maximal au parti, de manière que l'intérêt personnel des membres n'entre pas en jeu, ce qui sera très important, surtout plus tard, à Paris.

Voilà la situation jusqu'au moment où nous arrivons à la période de l'impérialisme qui commence vers 1910 avec le capitalisme en crise.

Très vite ce sera la Première Guerre mondiale et la Révolution russe. La situation devient révolutionnaire ; quelque chose d'important va alors se produire : la pensée dialectique retrouve son actualité, parce que c'est une pensée liée à une époque révolutionnaire. Cela se produit même sur le plan biographique : Lénine découvre Hegel. Il avait écrit [194] *Matérialisme et empiriocriticisme*, nous avons alors les *Cahiers sur Hegel* qui, quoi qu'il en soit, ont incontestablement une orientation beaucoup plus forte vers la dialectique. Après la révolution russe va naître une école dialectique importante en Europe, dont la figure la plus remarquable est évidemment Lukács, qui était déjà le créateur de l'existentialisme et probablement le penseur le plus important de la bourgeoisie et de l'Université. En 1917, il rejoint la Hongrie et le Parti communiste hongrois et introduit de nouveau la dialectique dans la pensée marxiste. Car c'est au moment des révolutions, des transformations que se développe la pensée dialectique, parce que c'est l'époque où des sujets historiques agissent et se transforment, et que la transformation est dans la réalité même. Le positivisme c'est précisément l'idée que la société est une réalité scientifique. Marx le dit dans la 3^e Thèse sur Feuerbach qui est la critique très précise du positivisme : le positivisme est l'époque où la société est divisée en deux, d'une part, il y a les hommes qui ressemblent aux objets dont on fait la science naturelle, et, d'autre part, il y a les techniciens de la société, de la vie sociale. Les périodes révolutionnaires sont des périodes où des sujets historiques agissent, et sont en train de transformer la société.

C'est à ce moment donc que Lénine commence à comprendre Hegel et que se développe une grande école de philosophes dialecticiens avec Lukács en tête jusqu'en 1926, moment où il y aura la réaction, et où il se taira. Il y a toute une école lukácsienne en Europe avec Karl Korsch par exemple et toute une série de gens, comme le futur stalinien Revai, qui reproche à Lukács de ne pas avoir suffisamment dialectisé sa pensée et d'avoir fait trop de concessions à la discipline du parti. Et c'est à ce moment-là que l'on découvrira l'importance des manuscrits de jeunesse de Marx.

Pour voir à quel point la philosophie est liée à l'histoire, il y a deux moments assez importants et analogues : la défaite de 48, qui arrête le néo-hégélianisme de gauche, et les défaites de 23 en Allemagne qui ont arrêté l'importance de l'analyse et de la philosophie allemandes. Bien

sûr Korsch, Lukács, Mannheim même (qui n'était pas dans le parti mais qui s'y est rattaché) ont [195] vécu encore longtemps ; mais l'importance de la philosophie s'est arrêtée à ce moment-là. En tout cas, la révolution russe va produire une renaissance de la pensée dialectique et un grand espoir en Russie même de voir naître un prolétariat international révolutionnaire sans que Lénine soit jamais allé jusqu'à miser vraiment stratégiquement là-dessus. Mais l'espoir apparaît, il apparaît dans l'idéologie, il apparaît dans la pensée. Une petite parenthèse pour revenir sur ce qui s'est passé en 1905 et qui est très caractéristique : Lénine avait créé le parti bolchevique, le parti révolutionnaire ; nous savons comment il voyait les ouvriers dans *Que Faire ?* ; or voilà que les ouvriers en Russie créent un organe révolutionnaire : le soviét, le soviét de Petrograd ; et ils le créent avec un instinct si fort et si juste que Lénine, qui a un parti, n'y est pas représenté (ou presque), et que Trotsky, qui n'a pas de parti propre mais qui a fait simplement la théorie de la révolution permanente (plus tard il est vrai) en devient président. Et Lénine à ce moment-là, s'il est décidé à « tourner le bateau », c'est qu'il se demande tout de même comment cela a été possible. En 1917, dans l'idéologie, dans la pensée, l'espoir de la révolution prolétarienne internationale devient dominant. Alors que va-t-il se passer en Russie ? Pour le moment, le pouvoir est pris par un groupe organisé qui devient un parti du pouvoir, un parti de l'État, qui n'est pas très important mais qui va prendre l'appareil d'État, et toute l'analyse montre que cela amplifiera un processus de bureaucratisation dans un pays à énorme paysannerie, après une guerre civile où les cadres ont été décimés et en période de crise qui interdit toute fraction organisée. Pour le moment, on en arrive à un État orienté vers le socialisme avec une bureaucratie qui essaie encore de maintenir, à l'intérieur au moins de son propre groupe, la liberté de discussion. Mais des théoriciens socialistes assez importants, mais qui ne sont pas russes, se posent le problème. Et c'est alors que se développe une théorie qui a eu pour conséquence que pendant très longtemps certains textes de Marx n'ont pas été publiés : la théorie du mode de production asiatique (même si elle ne porte pas encore ce nom). Aujourd'hui on pense que c'est le fasciste Wittfogel qui dans son livre : *Le Despotisme oriental*, en est l'initiateur, mais c'est Trotsky en [196] 1905 dans *Bilans et perspectives*, je crois, qui explique très précisément que la Russie est une société asiatique où il y a, d'une part, le pouvoir et, d'autre part, la masse qui ne change pas, et qu'entre les deux il y a un vide. C'est

pourquoi il est facile de prendre le pouvoir. Par la suite, le prolétariat, une fois qu'il aura pris le pouvoir, structurera la société, introduira toutes les couches moyennes. À cela, tout le groupe hongrois en premier lieu répond, avec un esprit profondément révolutionnaire d'ailleurs, que les bolcheviks ont pu garder le pouvoir parce qu'il n'y avait pas de couches sociales intermédiaires, que la paysannerie était relativement passive, et qu'une fois qu'on a le pouvoir dans une société de ce type, on peut le conserver, mais que dans des pays comme la Hongrie, l'Allemagne, la Finlande ou la Bavière, un pouvoir socialiste ne peut se maintenir que s'il a profondément convaincu toute la société. Il y a là des différences de problématiques, et le problème qui se pose est celui de la révolution en Occident ; à partir de là va se développer d'ailleurs toute l'école dont je vous ai parlé.

Mais alors, que se passe-t-il en Europe ? Nous entrons dans une période de crise : il n'est plus si simple de s'intégrer à cette société sans problèmes ; guerre, chômage, toute une série de problèmes apparaissent. Je crois que c'est la base de la scission entre les partis communistes et les partis socialistes, scission qui sera durable et qui doit correspondre à une réalité sociologique. La réalité sociologique a été que, au moins à partir de la défaite allemande, à partir de 23, les groupes les plus radicalisés, mais qui étaient tout de même intégrés à des groupes révolutionnaires, même aussi favorables à la guerre civile que l'était Ruth Fischer par exemple, disaient qu'ils étaient pour la guerre civile, mais, au fond, n'en étaient pas convaincus. Il est très difficile de juger de la situation de l'époque, mais ce qui est sûr c'est que le stalinisme n'est pas seulement un phénomène russe ; il a été aussi un phénomène européen parce qu'il a pu offrir une idéologie extrêmement radicale, un foyer utopique, à des couches qui voulaient agir, et un programme d'action qui était en fait simplement un programme d'action de défense de la Russie et non pas de bouleversement révolutionnaire, à une couche intégrée mais qui n'était plus assez confortablement installée [197] dans la société capitaliste. Il y a une différenciation dans la classe ouvrière européenne (c'est très accentué au moment où il y avait des millions de chômeurs en 29) qui fait que, intégrés les uns et les autres, un des groupes était beaucoup plus radical, cherchait tout de même des modes d'action — non révolutionnaires qui ne mettent pas en question la société entière — et

se trouvait plus positif au moment où il s'incarnait dans l'idéal de la Russie existante.

Ce qui était commun, dans un cas comme dans l'autre, c'était précisément l'absence — au moins à partir de 23-24 — de groupes fondamentalement révolutionnaires. C'est un des éléments qui ont pu permettre au stalinisme de devenir international. On peut expliquer le stalinisme — comme j'essaierai de le faire — par la Russie, mais il faut se demander aussi pourquoi les politiques staliniennes les plus aberrantes jusqu'à la prise du pouvoir par Hitler n'ont pas fondamentalement entamé le parti. Répondre à cette question suppose une analyse sociologique de ce groupe.

Je voudrais maintenant arriver à l'analyse du stalinisme et de la période qui l'a suivi. Après l'arrêt de la période révolutionnaire et de l'école philosophique marxiste qui s'était développée jusqu'en 1923, immédiatement après la prise de pouvoir en Russie, se développe une période caractérisée par une bureaucratie qui essaie de diriger, en tant que techniciens, un pays où sa faiblesse numérique même et l'importance de la couche paysanne vont de plus en plus l'obliger à se diluer, à prendre les caractères d'un État tout-puissant mais progressiste et orienté en avant. Et sur le plan théorique va se développer un deuxième moment marqué par une importante sociologie marxiste avec Boukharine, Préobrajenski, Kriesman ; leurs ouvrages ne présentent pas de positions différentes de celles de l'*Anti-Dühring*, mais ils sont au fond marqués par une position positiviste dans le sens lukácsien du terme, c'est-à-dire qu'ils essaient de faire une science objective.

Jusqu'alors d'ailleurs — et c'est curieux, je le dis en passant — on n'avait fait de la pure sociologie de ce type en apportant quelque chose de neuf que dans un groupe, dans un secteur de la social-démocratie, chez les austro-marxistes qui ont fait paraître [198] deux livres importants : *Le Capital financier* de Hilferding et *La Théorie des nationalités* de Otto Bauer, et quelques autres de moindre importance. Est-ce un hasard ? Je crois qu'à l'époque de la vieille social-démocratie, la social-démocratie autrichienne était peut-être le seul parti social-démocrate qui était, d'une manière beaucoup plus explicite que tous les autres, un soutien du gouvernement, de l'ancien gouvernement austro-hongrois. La situation de la monarchie austro-hongroise était en effet des plus curieuses : les bourgeoisies nationales, le socialisme national, étaient centrifuges et le gouvernement austro-hongrois devait se

maintenir contre ces tendances des différentes nationalités. Au fond, il y avait trois catégories sociales qui étaient pour le maintien de cette monarchie et sur lesquelles l'État pouvait s'appuyer ; ce n'étaient pas des classes, mais des groupes sociaux : d'une part, la bureaucratie que l'État a créée dans la bourgeoisie, à laquelle il a donné des titres de noblesse ; d'autre part, les juifs, qui ne sont pas centrifuges parce qu'il n'y a pas la possibilité d'un État juif en Autriche-Hongrie (ce qui fait que c'était peut-être le seul endroit où il y avait quelques juifs généraux ou ayant de hautes fonctions dans l'État, sans compter le rôle qu'ils jouaient dans la vie intellectuelle) ; et enfin les sociaux-démocrates qui demandent une autonomie culturelle mais sont contre l'éclatement de l'empire. Renner, Bauer, tout ce monde veut maintenir l'unité austro-hongroise. Ce qui fait que cette monarchie, qui doit faire face à tellement de forces centrifuges, à une réaction beaucoup plus positive envers eux, et eux-mêmes entretiennent une relation beaucoup plus positive avec l'État, même s'ils ne le disent pas explicitement. Après les deux ouvrages sociologiques de Bauer et Hilferding, se développe une période de très grande productivité de sociologie positive, non pas dans le sens des enquêtes d'aujourd'hui, mais voulant présenter une analyse théorique objective qui ne soit pas étroitement liée à une perspective. Comme je l'ai dit, il s'agit évidemment de Boukharine, de Kriesman et, même dans la littérature, de toute une série de choses intéressantes. On pourrait faire tout un travail sociologique sur la reprise, pendant cette période, de certains traits généraux de l'État tout-puissant qui, devant la faiblesse numérique du prolétariat, s'appuie sur la [199] paysannerie, et doit s'appuyer sur la paysannerie, et sur la manière dont cela s'est produit. Mais si nous voulons maintenant nous demander comment est né le stalinisme et de quoi il est né, il faut réfléchir sur la situation internationale de l'État soviétique. J'ai dit que pendant toute la période de la révolution, ceux qui ont espéré en la révolution mondiale ont pu croire à sa réalisation possible ; mais il y a eu toute une série de déceptions, en Pologne, en Finlande, en Hongrie, sans parler de celle de Bavière, et surtout après le grand espoir en Allemagne (quand on connaît l'histoire de la littérature, le moment de très grand espoir c'est 1923), où il y a des social-démocraties de gauche, des gouvernements communs en Basse-Saxe et en Thuringe et une situation de très forte alliance à Berlin, à Hambourg, et pendant longtemps on va discuter pendant le Congrès (tout le monde ici, je pense, connaît cette période) s'il fallait ou non déclencher la guerre

civile. Finalement, on ne la déclenchera pas. C'est la période de l'occupation de la Ruhr, on croit que la situation va mûrir encore. Mais en fait bien entendu toute cette problématique vue du côté révolutionnaire est connue aussi de la bourgeoisie. Les Anglais et les Français devaient le savoir aussi. Le fait est que, quelles que soient les raisons que nous donnent les historiens, je suppose que cela a joué ; les troupes françaises sont retirées de la Ruhr, on renfloue l'Allemagne, la crise passe, l'essor capitaliste occidental commence ; et à Moscou il devient très clair pour les militants (Ruth Fischer, qui a vécu cela, me l'a souvent raconté) que le capitalisme s'était provisoirement stabilisé et qu'il n'était plus question de miser sur la révolution mondiale.

La conséquence en sera bien entendu l'élimination des trotskystes ; à l'intérieur de l'appareil se développe un groupe, fondé probablement sociologiquement sur l'importance de la paysannerie, qui peut s'imposer contre les éléments qui avaient une vision révolutionnaire. Mais ce qui va se développer à cette période ce n'est pas encore le stalinisme, même si Staline joue un rôle prépondérant. C'est une période que je pourrais appeler stalino-boukharienne, qui est dans le prolongement de la période antérieure, en ce sens qu'il s'agit encore d'une période dominée par les « ingénieurs sociaux », par une bureaucratie qui [200] essaie de manipuler, de maîtriser la société sans cacher totalement ce qui se passe. C'est un État de structure asiatique qu'on peut dire progressiste, avec en général à sa tête des gens progressistes qui essaient de régler les choses.

Le véritable stalinisme commence plus tard, et il a des traits particuliers. Je crois qu'on peut en donner une définition précise ; je ne sais pas où est la phrase de Boukharine que Trotsky cite tout le temps, mais elle a sûrement existé : « Nous ferons un socialisme à pas de tortue. » En effet, on mise alors sur le paysan moyen — qui sera plus tard le koulak — sur l'alliance avec le Kuomintang et, au fond, c'est une politique de coexistence. Si on schématise cette politique, cela signifie que la bourgeoisie se développe probablement beaucoup plus vite que le socialisme, mais qu'on peut coexister. On garde les perspectives, disons dictatoriales, mais malgré tout avec un légalisme de période de transition. Bien entendu, on pourrait faire toute une sociologie d'un État à majorité paysanne qui prend de plus en plus des caractères de dictature asiatique ; c'est impossible ; mais le véritable saut qualitatif se produit au moment de la rupture de 1929, et il va

changer la nature de la bureaucratie ; car devant l'échec en Chine, devant l'accroissement des tensions en Occident, avec la rupture avec le Comité des Trade-Unions et avec le renforcement du pouvoir de l'État en Russie, se produit le grand tournant que l'on appelle la rupture avec l'opposition de droite. En fait, de quoi s'agit-il ? À partir de cette époque les trotskystes ont toujours affirmé qu'on leur avait volé leur programme. Cette affirmation peut se défendre tant que nous restons sur le plan de la politique intérieure, mais ce qui caractérise fondamentalement le stalinisme (et qui apparaît à partir de maintenant), c'est l'alliance sur laquelle il va miser. Car pour le trotskysme et pour l'opposition, il était évident que la politique intérieure devait être associée à un renforcement de la révolution mondiale, qu'on devait miser sur le prolétariat et sur la révolution internationale. Or ce qui caractérise le stalinisme c'est l'idée que, dans une situation de faiblesse (idée en soi rationnellement défendable), il faut, d'une part, industrialiser à outrance, renforcer la force industrielle et militaire au maximum, faire l'accumulation primitive sur le dos de la [201] paysannerie, mais, en même temps, affaiblir à l'extérieur la bourgeoisie et cela, non pas en suscitant une révolution qui n'a pas de chances de réussir, mais en créant des antagonismes au sein de la bourgeoisie, en rendant presque nul tout danger révolutionnaire de telle manière que les oppositions entre les différents groupes bourgeois puissent s'exprimer librement, fortement, et même en tentant de les renforcer à l'extrême. Et cette politique va changer complètement la structure de la bureaucratie. Il faudra en effet faire et dire exactement le contraire de ce qu'on pense et de ce qu'on fait, se présenter comme révolutionnaire en évitant stratégiquement et tactiquement tout mouvement révolutionnaire qui pourrait effrayer la bourgeoisie. Et cela se renforce encore beaucoup plus par le fait que, pour le moment, on n'a pas un appareil nouveau, entièrement adapté à cette politique, et qu'on est obligé encore pour quelque temps de la faire avec beaucoup des anciens bolcheviks nés de la révolution, venus de la révolution et qui, maintenant, sous la pression des événements font cette politique comme un pis-aller. Et c'est alors que la surveillance et l'orthodoxie deviendront terribles, que le fait même d'analyser cette politique ne sera plus toléré, que se créera le type de bureaucrate stalinien, très différent de celui de la période précédente, le bureaucrate qui, sachant très bien qu'il est antirévolutionnaire, doit parler en révolutionnaire. On est obligé de faire une politique antirévolutionnaire, non par méchanceté ni

par trahison, mais parce que la révolution est dangereuse pour la Russie car elle unit la bourgeoisie.

Je voudrais analyser ce qu'a été l'idéologie dominante de la première période de cette époque qui a créé le stalinisme en Europe. C'était la période de la politique « classe contre classe », du social-fascisme, une politique qui se traduisait d'une manière très précise par un fait : ne pas créer de front antifasciste. Les sociaux-démocrates sont des fascistes aussi dangereux ou plus dangereux que les fascistes, la lutte se fait classe contre classe, c'est-à-dire que les communistes sont le prolétariat, et les autres sont tous des adversaires du prolétariat contre lesquels il faut lutter. On peut faire un front populaire, un front unique avec la base, avec les ouvriers s'ils veulent bien [202] quitter les sociaux-démocrates. Dans la presse de Neumann (je ne sais pas si c'était Neumann lui-même qui signait) on expliquait qu'en cas de grève dans une usine il fallait ajouter aux revendications immédiates, quantitatives, la revendication de l'Allemagne des soviets, pour que les dirigeants n'y viennent pas eux-mêmes. Tout essai de front populaire ou de front commun était évidemment qualifié d'opportunisme, le principal soutien du nazisme étant la social-démocratie. Que cette politique ait été ou non consciente dans l'âme des dirigeants, je ne veux pas faire d'hypothèse là-dessus, ce qui m'intéresse c'est qu'elle a une rationalité objective.

Quand par la suite Hitler arrivera au pouvoir, les dirigeants de cette politique seront immédiatement supprimés, eux qui pensaient réellement qu'Hitler n'était pas dangereux et qu'on pouvait lui résister. Or immédiatement après et très raisonnablement on fera le front populaire contre Hitler. Car le schéma de base était la division de la bourgeoisie, c'est là le problème. Sur un livre de Trotsky il y avait une bande (je ne sais si elle venait de lui-même) : « Staline, le grand organisateur des défaites. » Or, finalement, Staline a réussi sur ce point essentiel de sa politique : diviser la bourgeoisie. La Russie est entrée dans la guerre pendant la première période avec les Allemands, après le pacte germano-soviétique ; et ensuite, quand elle a été attaquée par l'Allemagne, avec l'alliance des démocraties bourgeoises. Pour que cette politique soit possible, *il était essentiel de ne laisser nulle part se développer un mouvement révolutionnaire qui pourrait unir la bourgeoisie*. On a cru qu'on pouvait se battre contre les fascistes en Espagne tant que les démocraties bourgeoises le permettaient ; mais

lorsqu'il y a eu un danger réel que les démocraties puissent se rapprocher de l'Allemagne et des pays fascistes devant le danger révolutionnaire, on n'est pas allé plus loin que le Front populaire.

Le phénomène stalinien, il faut le comprendre au niveau psychologique et au niveau de la structure du parti, pour qu'avec une idéologie qui s'affirmait ultra-gauche et ultra-révolutionnaire on puisse exiger une discipline très stricte et sans discussion des militants.

Le caractère absolument typique de la bureaucratie stalinienne [203] qui va se développer est qu'il s'agit d'une bureaucratie à qui on demande de dire une chose pour faire exactement le contraire, sur le plan étranger ; et que cette politique est faite par des hommes qui sont en partie tout au moins, par leurs traditions, des révolutionnaires, et qui la font à contrecœur en pensant que c'est une période transitoire. Quand un jour Khrouchtchev dira que Staline était un barbare et qu'il a exécuté un nombre incalculable de membres du parti, il faut se dire qu'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. Le prestige du vieux bolchevik, quand cette crise deviendra actuelle, sera bien entendu un élément d'extrême danger, car il se peut qu'il n'accepte pas de suivre cette politique, et qu'il accuse Staline de traiter avec Hitler. Staline s'orientera vers le pacte germano-soviétique (il aurait préféré autre chose, c'est évident, mais il s'agissait d'avoir l'un ou l'autre) et ira si loin qu'il devra affaiblir même les sommets militaires dans la mesure où ils pourraient encore avoir des attaches révolutionnaires. D'où la réduction immédiate du niveau culturel à quelques livres de base : l'œuvre de Staline, bien entendu (épurée, modifiée, chaque fois qu'au cours du temps il avait dit trop de choses qui devenaient intolérables) et [*Dialectique de la nature, Anti-Dühring, Matérialisme et empiriocriticisme*](#) ; d'où la discipline terrible, le contrôle strict et rigoureux de chaque livre (les académiciens russes m'ont raconté à un congrès comment on contrôlait chaque livre en détail), discipline et contrôle qui apparaissent à ce moment comme une nécessité et qui sont le résultat d'une situation très précise de faiblesse qui crée alors un appareil absolument particulier, avec un cynisme extrême, pour lequel il s'agit à tout prix d'empêcher partout tout ce qui peut créer un danger révolutionnaire.

Cela a réussi, d'ailleurs, et un problème se pose : pourquoi ? pourquoi des fractions importantes de la classe ouvrière à l'étranger ont-elles suivi ? Et la réponse est précisément que, à la fois radicalisées, d'une part, par la crise puis par le danger hitlérien, elles n'étaient cependant pas essentiellement révolutionnaires, [204] et cela donnait de nouveau une possibilité d'accord entre la situation concrète des pays occidentaux et la politique stalinienne. Il y a toute une sociologie à faire du type d'appareil politique né du stalinisme.

Mais cette politique, qui est une politique de faiblesse, deviendra complètement irrationnelle au moment où la Russie aura la bombe atomique. Staline ira dans cette voie jusqu'à la fin, il le dira encore, si je ne me trompe, dans son dernier écrit. Mais, en réalité, son analyse ne correspond plus à la situation au moment où la Russie a la bombe atomique, même si son avance technique est très faible. Là, au contraire, devant le danger de la guerre atomique, devant le danger de la Chine qui naît, la politique de coexistence redevient actuelle et rationnelle, et Staline meurt à temps pour que le changement puisse se faire. Il meurt au moment où sa politique devient aberrante, où on parle encore de diviser la bourgeoisie occidentale, alors qu'il devient évident que l'U.R.S.S. peut discuter avec les États-Unis depuis qu'elle a la bombe atomique, ce qui crée un certain équilibre.

Nous arrivons à la quatrième période, où la situation est essentiellement modifiée (et je crois que la pensée socialiste l'a en très grande mesure enregistrée) par le progrès économique, technologique, la création de systèmes d'autorégulation, par le fait qu'on arrive maintenant à cette troisième phase de la société capitaliste qui est la société que l'on peut appeler technocratique ou « capitalisme d'organisation », ou société de masse. Il y a un changement fondamental dans la structure de la classe ouvrière ; avec la disparition de l'ancienne classe ouvrière, que j'avais caractérisée précisément, d'une part, comme intégrée, non révolutionnaire, et, d'autre part, non touchée par la réification, ayant besoin des partis qui sont une sorte de famille ou de société dans la société, et le remplacement de cette ancienne couche ouvrière de plus en plus par un groupe de techniciens. C'est toute la théorie des couches moyennes salariées, ou de la nouvelle classe ouvrière, élaborée d'abord en Italie par Foa et Trentin et introduite en France par Serge Mallet, à laquelle s'est rallié par la suite

André Gorz et sur laquelle je voudrais dire quelques mots, surtout à propos de ce que nous a dit ce matin Rossana Rossanda.

[205]

Il faudrait faire un schéma de très longue durée et un schéma de durée moyenne. Si nous faisons le schéma de très longue durée, nous assisterons alors probablement à une disparition de ces couches moyennes traditionnelles, des couches de la bourgeoisie non salariée sur lesquelles pouvait s'appuyer, et s'appuie encore en grande mesure le capitalisme. Par ailleurs, pour les couches de techniciens, d'ouvriers qualifiés (depuis longtemps je préfère les appeler couches moyennes salariées, mais la question de savoir quel est le meilleur terme n'est peut-être pas l'élément décisif), pour ces couches, dans la mesure où leur niveau de vie augmente, le problème des revendications qualitatives va prendre le dessus sur les revendications quantitatives, à une époque où fatalement la bourgeoisie elle-même aura besoin de s'appuyer sur elles dans la mesure où l'ancienne base aura disparu. Il faut se dire qu'à la longue, il y aura une transformation, qui peut se faire par voie réformiste, qui peut se faire surtout, si les conflits se déclarent avant, par des conflits violents quitte à suivre ensuite une voie non violente ; mais le modèle de ces transformations — et là je ne suis pas d'accord avec Rossana Rossanda — est précisément le modèle de la société bourgeoise, de la révolution bourgeoise. Il ne s'agit plus d'une classe qui n'a rien, qui ne connaît pas la société et doit d'abord conquérir le pouvoir politique pour la transformer, il ne s'agit pas du schéma traditionnel de la révolution de Marx. Si nous nous situons seulement à ce niveau des relations entre ces nouvelles couches et les technocrates, c'est-à-dire le groupe qui possède le pouvoir et les centres de décision, alors la réponse est précise ; c'est une couche qui prend déjà et qui va prendre progressivement des positions à l'intérieur de la société existante. Pizzorno l'a dit ce matin, cela se produit déjà en partie. Trotsky dit quelque part, et je crois qu'il a raison, que la bourgeoisie n'avait pas besoin de parti discipliné car elle tendait au pouvoir, ayant déjà une conscience assez précise du pouvoir économique et social, du mécanisme de la société et de l'administration ; les partis, les organisations des partis, les clubs qui ont dirigé et joué un rôle décisif dans la révolution bourgeoise pouvaient avoir une liaison organique avec la bourgeoisie ; mais, alors que l'ancien groupe social de la classe [206] ouvrière traditionnelle

affirmait sa position simplement par une relative et assez légère revendication quantitative, cette fois, les revendications seront très probablement — surtout si nous parlons en longue durée — qualitatives, c'est-à-dire orientées vers une transformation, une démocratie économique. Et, à la limite, on peut imaginer une démocratie qui s'étende à l'ensemble des producteurs, non pas totalement égalitaire c'est le programme minimal dont parlait ce matin Henri Lefebvre mais avec une réelle participation sur le plan des compétences. Il ne s'agit pas d'imaginer que tout le monde va discuter ensemble pour prendre des décisions, mais que la direction aura toujours besoin de l'approbation des autres et ne pourra prendre des décisions qu'avec un certain consensus qui peut créer et transformer les relations au niveau des producteurs. Je crois que le modèle de la révolution bourgeoise, avec des organisations beaucoup plus spontanées s'est actualisé (ce n'est pas un accident si aujourd'hui nous avons un tel essor du luxemburgisme) parce que précisément l'évolution a rendu l'organisation de plus en plus insupportable et que les théoriciens de la spontanéité, même si ce n'est plus l'ancien prolétariat, apparaissent au milieu d'une pensée dans laquelle il n'y a pas de guide ni de théoriciens. Mais, en même temps, on constate que le développement du progrès technique crée des secteurs beaucoup plus radicaux que ne le seront probablement, et que ne le sont ces couches de techniciens. Il y a tout d'abord le problème de l'université. Je crois que l'université deviendra progressivement le point faible de cette société occidentale.

L'université traditionnelle avait une fonction très précise. Il y avait un secteur autoritaire (l'usine, l'armée, la famille) ; l'enfant était éduqué sur un mode autoritaire, devait obéir à ses parents. Mais il y avait un secteur démocratique : le marché, la vie économique, la vie culturelle, le vote réservé aux notables. L'enfant de notable, éduqué dans une famille autoritaire, devait être transformé en esprit autonome et critique : c'était la fonction de l'université. Dans la mesure où les couches moyennes se transforment et deviennent des couches moyennes d'exécutants, ces exécutants n'ont pas la même autorité chez eux ; ils ne l'ont pas dans l'usine, et ils ne l'ont pas à la maison ; [207] l'autorité familiale diminue, l'enfant a une éducation beaucoup plus libre. Mais, tant que la société dure, il faut le transformer en exécutant : la fonction de l'université est modifiée. Seulement, dans la mesure où

elle doit remplir cette fonction, elle rentre en conflit avec la science, car la science progresse très vite et il est impossible aux professeurs d'affirmer leur autorité alors que très souvent les assistants seront beaucoup plus au courant des dernières choses qu'ils n'ont pu eux-mêmes étudier. À l'université, c'est un des points les moins solubles ; et en même temps la société doit produire le plus d'universitaires — nous le voyons aux États-Unis — en essayant précisément de limiter leur horizon, alors que la problématique même fait que cela ne peut pas se réaliser. L'université est un point sociologiquement important, où vont se développer les revendications radicales, probablement dans la mesure où les étudiants ne sont pas encore des techniciens, ou durant les premières années qui suivront immédiatement leurs études.

Par ailleurs, et pour longtemps, on assiste dans les sociétés techniquement avancées (il suffit d'aller aux États-Unis) à l'apparition d'îlots importants de pauvres, qui ne sont plus simplement des couches traditionnelles qui essaient de défendre leurs petites boutiques ; ils ont perdu leurs petites boutiques, et le statut qu'ils avaient dans la société libérale n'existant plus que comme une survivance, ils sont vraiment des produits de cette société technocratique. Il se peut, si nous parlons à quatre-vingts ou cent ans de distance, qu'ils soient résorbés ; mais pour le moment ils existent. Aux États-Unis ce secteur comprend principalement les Noirs, des explosions plus ou moins spontanées s'y produisent, des organisations se forment, des revendications radicales apparaissent. Il est probable que, là, les conflits entre la couche des technocrates et la couche des techniciens seront éventuellement forts et violents, et que les techniciens seront obligés de faire appel à une alliance non seulement avec les ouvriers de l'ancien type encore existants, mais probablement aussi avec ces couches marginales.

Dans les événements de 1968, la similitude avec la Fronde est considérable. Là, en quinze jours, on avait chassé Mazarin et le roi, mais ensuite, ne sachant plus que faire, on les avait rappelés. [208] Mais la Fronde était la première manifestation de la révolution bourgeoise, et il est probable — pour employer le langage d'Henri Lefebvre — que des programmes maximaux vont apparaître peut-être et se réaliser pour quelque temps. Je ne dirai rien sur la révolution chinoise, sur laquelle je n'ai que très peu d'information.

Mais la Révolution française et la Révolution russe nous ont appris l'existence d'un Thermidor. Il est possible qu'à ce moment-là des

conflits éclatent, qu'on se débarrasse de ces couches les plus radicales et qu'apparaisse une société qui sera assez prosaïque mais qui aura réalisé une profonde démocratie des producteurs. Je crois que la fonction des penseurs et des militants socialistes dans ce cas-là est d'insister sur ce danger, d'en rendre conscient. Il ne s'agit pas d'abandonner l'idée même de cette politique orientée sur la structuration technocratique de la société et des transformations qui s'y feront, probablement pacifiquement comme l'a dit Pizzorno, mais d'insister sur le fait que si nous voulons une société plus égalitaire, à communauté humaine plus forte, correspondant beaucoup plus aux valeurs qualitatives que nous avons caractérisées d'habitude comme socialisme, il faut jouer très fortement sur les consciences pour que — parce que la genèse et la manière dont une société naît sont décisives pour ce qu'elle devient — les structures socialistes de ce type puissent être réalisées et ne pas être supprimées par la suite. De toute évidence, une voie n'est pas tracée, il y a toujours des possibilités et des tendances qui se développent. Je crois effectivement qu'un socialisme plus humain et moins organisé, à travers des organismes moins bureaucratiques, moins disciplinés, se dessine comme une possibilité. Il est probable je ne sais pas de quelle manière — que ces mêmes structures technocratiques vont se développer aussi en U.R.S.S. et que cela posera des problèmes, et que des tendances vers la démocratisation — nous les avons vues d'ailleurs tout de suite après la mort de Staline — ont commencé à essayer de s'affirmer. Mais alors des problèmes se posent. Des problèmes qui apparaissent déjà dans le communisme, dans la problématique de l'équipe de l'Europe centrale de l'époque. C'est que, entre la société soviétique et des démocraties populaires, il y a une différence [209] considérable. Ce sont des sociétés structurées où la même problématique peut devenir dangereusement centrifuge ; et devant ce danger il y a eu récemment prédominance, de nouveau, de l'ancienne bureaucratie, peu compétente sur le plan technique, qui devient de plus en plus dangereuse et se maintient sur la base des nécessités politiques. Entre les deux tendances, il est très difficile de savoir comment se placeront les choses et où elles s'arrêteront. Mais en tout cas, si je reviens maintenant sur le plan de la réflexion socialiste en Europe, je crois que l'initiative de cette forme nouvelle de socialisme a été prise par les Yougoslaves, qui nous ont donné le mot d'ordre d'autogestion. Comme l'a très bien dit Petrovic, l'autogestion n'est pas née d'un besoin social interne mais du besoin de créer une structure qui

ne secrète pas de stalinisme et qui puisse s'opposer à l'U.R.S.S. Nous avons tous parlé des limites de l'autogestion dans un pays peu développé, dans un pays qui n'est pas techniquement avancé. À partir de là, l'idée de l'autogestion s'est répandue assez fortement dans le monde occidental sous différentes formes ; des théoriciens de ces transformations sont apparus un peu partout, d'abord en Italie puis en France. Nous savons l'importance qu'a l'autogestion, et je crois que c'est à ce niveau-là que se pose la problématique.

Je terminerai sur une conclusion. Il y a eu d'abord, dans les années disons 1918 à 1930, dans trois points différents, avec Lénine, Lukács et probablement Gramsci, une découverte de la dialectique, une réactualisation de la dialectique au niveau méthodologique et de l'analyse sociale. Il n'y avait pas encore l'analyse de la transformation qui rendait cette sociologie possible. C'est maintenant, avec le programme de l'autogestion et avec les analyses de la société technocratique que sont apparues, à ce niveau, les analyses sociologiques. Ce qui n'existe pas et qui est essentiel (mais probablement encore impossible à faire) c'est d'aller à la troisième étape décisive : au programme organisationnel. C'est-à-dire de savoir quelles sont, à partir de là, les formes d'organisation qui peuvent réaliser le plus efficacement la transformation, et aussi empêcher la forme minimale dont nous parlaient Lefebvre et Pizzorno et qui est, il ne faut pas s'y tromper, une possibilité très réelle. C'est le [210] problème d'aujourd'hui, et c'est parce qu'il n'y a pas ce modèle que la jeunesse s'est jetée sur tous les modèles passés, Rosa Luxemburg, Trotsky, et tant d'autres. C'est à nous d'en discuter.

[211]

Épistémologie et philosophie politique.

Pour une théorie de la liberté.

Chapitre IX

LA DÉMOCRATIE ÉCONOMIQUE ET LA CRÉATION CULTURELLE

[Retour à la table des matières](#)

Comme la plupart des orateurs, je vais commencer par un aveu d'incompétence. Il est vrai qu'il ne s'agit pas seulement d'une incompétence individuelle, mais aussi d'une incompétence qui me paraît liée à l'état actuel des recherches sociologiques. Il ne me semble pas, en effet, qu'en dehors de quelques idées extrêmement générales il puisse y avoir aujourd'hui au niveau où se situe cet exposé une compétence scientifique proprement dite.

La plupart des sociologues en sont encore au stade de l'étude détaillée de quelques groupes de faits partiels et limités, et non pas à celui que j'appellerai volontiers le niveau des généralisations moyennes.

C'est bien entendu aussi mon propre cas, car si j'ai entrepris un certain nombre de recherches sur Pascal, Racine et Kant, l'étude sociologique de la création culturelle exigerait de nombreux autres travaux de ce genre pour être élaborée à un niveau scientifique digne de ce nom.

Si malgré cela j'ai accepté aujourd'hui de traiter d'un problème général, c'est parce que quelques idées développées à partir d'une position marxiste me paraissent se dessiner déjà comme des hypothèses présentant un degré très élevé de probabilité.

Avant de vous parler de la théorie marxiste de la réification qui est au centre de cet exposé, permettez-moi de rappeler trois [212] idées très générales qui se trouvent à la base de toute analyse marxiste et me paraissent elles aussi garder leur validité.

1. Pour la pensée dialectique, toute réalité historique, tout fait humain qui n'a pas un caractère par trop limite dans le temps et dans l'espace, a une signification : (*histoire est significative*, non seulement dans son ensemble mais encore dans ses éléments.

Elle n'est d'ailleurs pas une réalité extérieure aux hommes, mais tout simplement la manière dont ceux-ci agissent, dans certaines circonstances, sur la nature et organisent à partir de cette action leurs relations mutuelles. Il est en effet évident que toute action humaine se fait dans certaines conditions qui exercent leur influence sur la vie sociale et culturelle, mais il n'est pas moins évident que ce que nous appelons les conditions n'est rien d'autre que l'ensemble des actions humaines ou le résultat institutionnalisé de celles-ci.

En fait, étudier sociologiquement un phénomène social, c'est l'encadrer dans l'histoire, dans l'ensemble du devenir et montrer comment le comportement humain qui le constitue était une solution raisonnable — je dis bien raisonnable et non pas rationnelle — pour les hommes de tel groupe dans telle ou telle situation. Il n'y a naturellement pas de garantie absolue que les hommes trouvent toujours une solution raisonnable à leurs problèmes ; toutefois nous pouvons constater que si l'humanité existe encore aujourd'hui, cela prouve que les hommes ont chaque fois trouvé aux problèmes qui se posaient à eux, à une certaine époque et dans un certain contexte, une solution conforme à leur besoin d'exister et de vivre et que toute réalité sociale du passé était comme telle significative.

2. Un problème se pose cependant : Comment se fait-il que les hommes se sont, au cours de l'histoire, posés des problèmes toujours nouveaux sans jamais trouver de solution définitive ? Ici une autre idée importante surgit ; celle qu'il n'y a — sauf certains cas exceptionnels, et encore seulement de manière relative — rien de statique dans l'univers, et que, lorsque les membres d'un groupe social ont créé une

structure sociale significative, ils continuent à l'intérieur de celle-ci de vivre, d'agir et de transformer par leur action leurs relations avec la [213] nature et, à partir de là, leurs relations mutuelles, c'est ainsi que surgissent des problèmes nouveaux en face desquels les anciennes solutions, significatives à l'époque où elles avaient été adoptées, cessent de l'être, et doivent être remplacées.

C'est pourquoi étudier dans une perspective dialectique un phénomène social, qu'il s'agisse de création culturelle, de technocratie, etc., c'est se demander : à quel besoin l'apparition de ce phénomène a-t-il répondu ? Dans quelle mesure était-il une solution significative et raisonnable ? Quand cessera-t-il de l'être ?

*C'est ce qu'on appelle une étude
à la fois compréhensive et explicative.*

Dire que chaque fait social a été pour un groupe la solution raisonnable à un ou plusieurs problèmes ne signifie naturellement pas affirmer qu'il a été la meilleure ou même une bonne solution.

Le sociologue peut, d'autant plus qu'il appartient le plus souvent à un autre groupe, approuver ou désapprouver cette solution à condition cependant de comprendre pourquoi les hommes, à un certain moment, l'ont adoptée de préférence à un certain nombre d'autres solutions possibles.

3. Enfin, lorsqu'un sociologue porte un jugement négatif sur un ensemble de faits contemporains, il doit se demander aussi quelles sont les forces sur lesquelles pourraient s'appuyer ceux qui se proposeraient d'agir dans le sens d'une modification de la réalité conforme à ce jugement.

Sans doute son jugement est déjà comme tel une intervention dans la vie sociale, mais tant que celle-ci reste individuelle, elle risque d'avoir une action extrêmement faible, même quand elle est celle d'un écrivain ou d'un savant notoire.

Toute transformation sociale suppose la rencontre entre un ensemble d'attitudes conscientes et certaines forces d'action collectives qui s'orientent dans le même sens.

Ces quelques points éclaircis, j'aborde maintenant le problème que je me propose de traiter devant vous.

[214]

Je dirai tout d'abord que les quelques études marxistes déjà existantes sur la création culturelle me semblent avoir assez clairement montré que celle-ci est un phénomène à la fois individuel et collectif.

Elle naît du fait que les hommes agissant sur la nature et adaptant leur vie sociale à cette action, développent dans chaque situation concrète certaines manières de sentir, de penser et d'agir qui correspondent à la vie sociale des différents groupes et la structurent ; manières de sentir, de penser et d'agir qui se présentent aussi comme une réponse aux problèmes que pose cette vie sociale. Ajoutons que parmi les groupes sociaux, il en existent certains privilégiés, dont la pensée, l'affectivité et les aspirations, constituent une image globale de l'homme et des relations interhumaines, ce que nous avons appelé une vision au monde.

Celle-ci n'existe cependant pas dans la conscience de chaque membre du groupe. Déjà par le simple fait qu'il fait partie d'un nombre considérable de groupes sociaux divers (il est à la fois par exemple : étudiant, genevois, membre de telle famille, de tel cercle littéraire, etc.) qui interviennent tous dans la formation de cette réalité unique qu'est sa vie psychique, celle-ci ne saurait avoir qu'une structure éclectique. La vision cohérente des relations interhumaines et l'idéal de l'homme qui lui correspond ne sauraient donc être pour l'ensemble du groupe qu'une virtualité, une tendance plus ou moins réalisée dans la conscience de chaque individu.

La création des grandes œuvres littéraires, philosophiques, artistiques, etc., naît du fait qu'un individu privilégié réussit à exprimer cette vision cohérente sur le plan de la pensée conceptuelle, de

l'imagination verbale ou plastique, révélant ainsi aux autres membres du groupe ce qu'ils pensaient et sentaient déjà sans le savoir.

La création culturelle est ainsi un fait social puisque aucun individu ne saurait créer de lui-même une vision nouvelle du monde qui constitue une rupture radicale avec tout ce qui avait été exprimé jusqu'alors.

Mais elle est aussi un fait individuel, une création originale et non un simple reflet de la conscience du groupe, puisque comme [215] nous venons de le dire aucun ou presque aucun membre de celui-ci n'avait auparavant atteint à cette cohérence. Le groupe se retrouve dans l'écrivain, dans le peintre ou dans l'ensemble d'un courant culturel dont il a rendu possible l'épanouissement et il prend conscience des réalités psychiques (cognitives et affectives) qui, d'une manière plus ou moins complexe, existaient à titre de tendance, de virtualité, chez les différents individus qui le constituent.

Il y a ainsi entre l'individu et le groupe une interaction grâce à laquelle la création culturelle est à la fois collective et individuelle. Individuelle dans la mesure où elle est l'œuvre originale d'un individu, collective dans la mesure où elle résulte d'un ensemble de tendances à une vision cohérente qui se constitue dans l'ensemble du groupe.

Cela est naturellement un cadre très général. J'ajouterai en passant que le lien entre la valeur esthétique, philosophique ou littéraire des œuvres et leur cohérence s'explique par la tendance fondamentale de l'être humain à donner une solution cohérente aux problèmes que posent, dans chaque situation concrète, les relations entre les hommes et les relations des hommes avec la nature. C'est parce que l'histoire est consciemment ou inconsciemment tendance vers des solutions cohérentes que ces solutions, lorsqu'elles s'expriment dans une œuvre, ont une valeur privilégiée, philosophique, esthétique, etc.

Nous pouvons donc dire que, d'une manière générale, dans la vie des groupes, dans leur action sur la nature et l'organisation correspondant à cette action de leur structure sociale interne, un des aspects du comportement est constitué par cet ensemble de créations que nous appelons la culture qui subit l'action de toutes les autres formes de comportement et exerce à son tour son action sur celles-ci.

Le poids respectif de cette action de la vie culturelle sur le comportement économique et social et réciproquement, varie naturellement d'une structure sociale à l'autre et même à l'intérieur de chaque structure au cours de son devenir, c'est là un problème qui est du ressort des recherches sociologiques particulières.

Aujourd'hui je voudrais vous parler surtout de la manière [216] dont ce problème de la création culturelle se pose dans une structure sociale spécifique qui nous intéresse cependant singulièrement puisqu'il s'agit d'une structure dans laquelle nous vivons encore bien qu'elle soit en train de subir des transformations considérables : la société capitaliste fondée sur la production pour le marché.

Avant d'aborder cependant ce problème, je voudrais dire quelques mots sur un aspect particulièrement important de la vie culturelle étroitement lié, me semble-t-il, à l'action des hommes sur la nature et sur la vie sociale ou plus précisément à l'aspect actif, orienté vers l'avenir de cette action, sur ce que j'appellerai volontiers dans un sens très vaste et que j'essayerai de préciser : le sacré.

Nous savons naturellement tous que les sociologues ont déjà étudié la vie religieuse et qu'ils ont essentiellement, et à juste titre, lié l'ensemble de représentations qu'on désigne d'habitude par ce nom à deux groupes de phénomènes que les hommes ont dû de tout temps essayer de comprendre et de soumettre à leur action : les phénomènes naturels et la vie sociale.

S'il me paraît vrai que la diffusion des connaissances scientifiques concernant l'un et l'autre de ces domaines contribue à la sécularisation de tout un ensemble de représentations qui étaient effectivement contenues dans la conscience religieuse liée à ce que nous appelons coutumièrement les religions positives ; si les progrès de la science physique et sociale diminuent progressivement la place de la Divinité dans explication des phénomènes et dans la justification des impératifs moraux, il me semble néanmoins que la vie religieuse de l'humanité implique encore un autre élément constitutif qui n'est pas essentiellement lié à l'idée de divinité et que la science ne saurait en aucun cas remplacer la foi, dans la réalisation d'un monde meilleur conforme à l'idéal (naturellement divers) des différents groupes sociaux.

Pour être prudent je n'affirmerai pas que cet élément se trouve dans toutes les formes de vie et de conscience religieuse connues, mais il existe certainement de manière plus ou moins développée dans les grandes religions monothéistes universelles. Ce sont des représentations comme celles d'arrivée du Messie, [217] de Royaume des Cieux, etc., qui se retrouvent, dépourvues de tout élément de transcendance ou de surnaturel dans cette religion immanente qu'est le socialisme où elles prennent la forme de l'espoir et de la foi en un avenir historique immanent que les hommes doivent réaliser par leur propre action.

Je n'ai bien entendu pas le temps de m'étendre ici sur ce problème, mais je voulais seulement mentionner que cet élément religieux constitué par la foi en certaines valeurs supra-individuelles et par l'espoir en leur réalisation me semble avoir été un facteur essentiel dans le développement de la création culturelle tout au long de l'histoire.

Or, la société dont je me propose de vous parler maintenant, la société capitaliste, se caractérise précisément par le fait qu'elle est, sinon effectivement tout au moins tendanciellement, la seule forme sociale radicalement areligieuse, la seule forme sociale dont l'action sur la vie psychique de ses membres tend à éliminer les catégories de la foi et de l'espoir.

Cela m'amène à vous parler du phénomène fondamental qui caractérise cette société et qui est celui de la réification.

Au fond, celle-ci est tout simplement l'aspect que prend la vie psychique dans une société où *il y a des faits économiques*. Car il ne faut pas oublier que les faits économiques ne sont pas une donnée permanente de l'histoire.

Nous pouvons sans doute lorsque nous étudions le passé les dégager *aujourd'hui* rétrospectivement et artificiellement en appliquant aux sociétés précapitalistes nos propres catégories. Une pareille étude peut parfois être éclairante, mais il ne faut jamais oublier que ces sociétés ne connaissent pas de faits économiques proprement dits.

À titre d'exemple : La rente féodale est-elle un phénomène « économique » ou « politique » ?

La question est absurde car elle implique la séparation de « l'intérêt individuel » et de la contrainte sociale, la séparation moderne de

l'Économique et du Politique, qui y sont intimement confondus. De même imaginerait-on une économie politique de la société du haut Moyen Age ? (En revanche, on pourrait très bien écrire — avec nos catégories — une histoire économique de cette période.)

[218]

Ainsi, le principal phénomène nouveau lié à la naissance de la société moderne, est l'apparition d'un nouveau genre de faits humains, *les faits économiques*, destinés à prendre progressivement une importance prépondérante.

Leur apparition aura d'ailleurs bientôt des répercussions sur la pensée théorique où elle engendrera une science nouvelle, dont l'objet est précisément l'étude de ces faits : l'Économie politique.

Or par rapport aux autres faits sociaux, les faits économiques ont un statut particulier, car loin de prendre simplement place à côté des autres aspects de la vie sociale (religion, morale, politique, etc.), ils ont, dans la société capitaliste libérale, tendance à se rendre autonomes et à agir sur tous les autres secteurs de la société sans subir à leur tour une influence analogue.

Cela se manifeste d'ailleurs dans un fait assez simple. Si vous prenez les manuels les plus célèbres d'économie politique, vous verrez qu'ils étudient un *homo economicus* abstrait sans faire aucune (ou presque aucune) place à la vie morale, intellectuelle, religieuse, etc.

Or, il est évident que si l'économie politique a pu, à juste titre faire abstraction de toutes ces influences, alors qu'il serait absurde d'imaginer une étude sérieuse de la vie religieuse, morale ou intellectuelle moderne qui ne tiendrait pas compte de la vie économique, c'est parce que cette influence est puissante et réelle dans un sens, alors qu'elle est effectivement négligeable dans l'autre.

L'apparition des faits économiques, c'est la constitution d'un secteur de plus en plus important de la vie sociale qui agit sur tous les autres domaines de la conscience, tout en devenant de plus en plus autonome par rapport à eux, en les réduisant par cela même au niveau de simples reflets.

La conscience n'est pas *en droit* un reflet passif de la vie sociale, mais elle tend à le devenir dans la mesure où elle se développe d'une *économie autonome* la vide de toute efficacité.

Nous avons déjà dit que l'aspect psychique de l'apparition des [219] faits économiques a été appelé par Marx « fétichisme de la marchandise » et par Lukács « réification ».

Sans pouvoir insister, indiquons simplement qu'il résulte de la production pour le marché et de la séparation entre la valeur d'usage et la valeur d'échange. Le producteur ne produit plus de manière immédiate les produits, pour leur valeur d'usage ; celle-ci — indispensable sans doute — n'est plus pour lui qu'un moyen de vendre ses marchandises et réaliser ainsi leur valeur d'échange et implicitement son profit.

Or la valeur d'échange, qui se présente à la conscience des hommes comme une propriété des choses alors qu'elle est en réalité l'expression d'un rapport social entre les hommes — d'où le terme « réification » — fait abstraction de toutes les qualités concrètes des biens et a un caractère purement quantitatif.

Tout élément psychique qualitatif lié à la communauté des hommes, à la foi et à l'espoir étant tendanciellement éliminé par la vie économique, on comprend que la société réifiée soit une société areligieuse et on voit les conséquences que cela comporte pour la vie culturelle.

Nous avons déjà dit que religion ne signifiait pas nécessairement religion d'un Dieu transcendant et qu'on doit aussi englober dans ces termes la religion immanente de l'avenir historique. Mais qu'il s'agisse des religions anciennes impliquant le surnaturel et la transcendance ou de conscience socialiste moderne, elles ont en commun une foi en des valeurs qui transcendent l'individu.

Or, la société capitaliste, et surtout la société capitaliste libérale, élimine précisément de la vie économique toute valeur supra-individuelle, lui substituant comme unique mobile du comportement l'intérêt de l'individu qui n'a plus d'autres fondements que soi-même.

Des valeurs essentielles pour la civilisation moderne et qu'il faudra s'efforcer de conserver dans l'avenir ont sans doute été introduites dans la vie sociale, précisément grâce à la réification et à l'individualisme extrême qui est son corollaire : celles de liberté individuelle, d'égalité, de justice, de tolérance, etc.

Il n'en reste pas moins que les valeurs supra-individuelles [220] disparues, l'individu pour lequel tous les autres hommes ne sont plus que des moyens ayant le même statut fondamental que les objets inertes, l'individu qui est à la fois le point de départ et le point d'aboutissement de sa conscience est devenu la cellule de la vie économique.

Un roman célèbre a exprimé cette structure fondamentale du monde capitaliste : Robinson Crusoé, l'individu isolé dans un univers de choses.

Mon premier ouvrage, consacré à Kant, est né du fait que expliquant un jour dans une classe de philosophie qu'il ne faut jamais traiter, selon ce philosophe, les hommes uniquement comme des moyens, un jeune garçon de dix-huit ans protesta en expliquant que si cette morale était valable, son père devenait un homme parfaitement immoral dans la mesure où, commerçant, il voyait dans tous ses clients et fournisseurs uniquement des moyens de gagner sa vie.

Naturellement — et, Marx, rejoignant en cela les économistes classiques, l'a souligné à son tour — un certain nombre de fins sociales se réalisent même dans l'économie libérale (développement de la production, baisse du taux de profit, etc.), mais elles se réalisent *implicitement* sans passer par la conscience des individus où règne, sur le plan économique tout au moins, seulement l'intérêt individuel. Si le producteur veut obtenir le maximum de profit il finira peut-être dans une société fondée sur la concurrence par baisser ses prix, agissant ainsi conformément à l'intérêt du consommateur, mais il n'agira qu'implicitement de manière conforme à ces intérêts et sans qu'il y ait dans sa conscience aucune valeur authentique de solidarité.

Si nous posons maintenant le problème des relations entre la société bourgeoise à sa naissance puis dans son développement et la création culturelle, nous nous apercevons aisément qu'il est complexe et contradictoire.

Il y a tout d'abord un aspect de la création culturelle qui a dans cette société un statut analogue à celui qu'il avait dans les sociétés antérieures, et cela à un niveau extrêmement poussé.

Le développement de la société bourgeoise représentait en effet une libération de l'individu des entraves que constituaient pour lui les

anciennes formes sociales et idéologiques dépassées [221] et devenues à cause de cela même, scolastiques et dogmatiques. Cela d'autant plus que les nouvelles valeurs individualistes se développaient dans une société où les anciennes valeurs adaptées, transformées et sécularisées sans doute sous l'influence de la naissance d'une mentalité nouvelle gardaient en même temps, sous des formes renouvelées, une très grande vitalité. C'est là un processus complexe sur lequel je n'ai pas le loisir d'insister ici mais qui est à l'origine de la grande culture classique.

Cependant, en même temps, bien que lentement encore, la réification progressait déjà, minant de l'intérieur la vie culturelle de la nouvelle société en train de naître ; et ce processus allait se développer peu à peu jusqu'à prendre les formes inquiétantes qu'il présente dans la société contemporaine.

La société réifiée est une société où toute action efficace et par cela même toute authenticité de la vie culturelle s'amenuise progressivement et tend à s'anéantir. La vie idéologique ne disparaît naturellement pas en tant que phénomène, mais elle aura tendance à changer son statut de l'intérieur — à perdre son importance constitutive dans la vie sociale globale, pour se transformer progressivement en simple moyen d'une vie économique qui développe son automatisme autonome.

Ces contradictions se sont d'ailleurs fait sentir dans le contenu même de la vie culturelle du monde moderne.

Prenons, à titre d'exemple, la littérature de la société bourgeoise naissante. Cette société a créé une grande forme littéraire qui lui est propre. Vous savez tous que c'est le roman. Celui-ci est tout d'abord une biographie. Or, faire de la biographie le sujet privilégié de la création littéraire, c'était affirmer la valeur et l'intérêt de l'individu comme homme autonome et libre.

Mais le roman est, en outre, aussi une chronique sociale puisqu'il décrit le milieu dans lequel se déroule cette biographie.

Et d'emblée, sauf quelques exceptions sur lesquelles je n'ai pas le loisir d'insister ici, le roman était essentiellement l'histoire d'un échec. Car en libérant l'individu — en affirmant sa valeur en tant qu'être libre — la société bourgeoise créait aussi les conditions qui empêcheraient le plein développement de celui-ci, et qui plus est, ces deux faits

n'étaient que les deux aspects complémentaires d'un seul et même processus.

[222]

La naissance de la société bourgeoise est du point de vue culturel le remplacement de la littérature épique qui exprimait l'unité de l'individu et du groupe, par le roman réaliste qui affirme leur rupture radicale.

De même les philosophies de Pascal ou de Kant par exemple, sont en premier lieu des expressions de ces contradictions internes.

Mais dans la mesure où progresse la réification, le remplacement du qualificatif par le quantitatif et la modification essentielle du statut des valeurs supra-individuelles, la société bourgeoise perd ses possibilités de création culturelle, très fortes à l'époque où elle affirmait les valeurs de libération de l'individu, puissantes encore, tant que les contradictions entre les exigences de développement de la personnalité autonome et la société sociale étaient encore fortement ressenties, mais à l'intérieur desquelles finalement l'élément aculturel de la réification risque de s'accroître de plus en plus.

André Philip nous a dit hier qu'il ne craint pas la civilisation visuelle. Mais le phénomène devant lequel nous nous trouvons est l'apparition de cette civilisation comme corollaire d'une dégradation des valeurs supra-individuelles.

Ce n'est pas seulement le remplacement du livre par le film, mais le contenu hautement problématique des films à succès, et le remplacement du roman par sa schématisation en bandes dessinées.

Nous vivons actuellement un phénomène d'acculturation fondamentale, résultat du développement de la société capitaliste et qui, si on l'imagine développé jusqu'à ses limites, pourrait conduire à un automatisme social tel, que la vie culturelle deviendrait tout à fait superflue.

Nous n'en sommes pas encore là, mais déjà le statut de la création culturelle, jusque dans ses formes les plus élevées, est modifié de façon radicale.

J'ai déjà dit, au début de cette conférence, que dans l'histoire l'intensité et la valeur de la création culturelle étaient toujours étroitement liées à la possibilité d'une fusion entre l'individuel et le

social, les grandes œuvres étant l'expression d'une création [223] individuelle qui rendait cohérentes les virtualités et les tendances vers une vision d'ensemble existant à l'intérieur du groupe.

La réification qui est avant tout l'automatisation de la vie du groupe et la disparition précisément de ses virtualités et de ses tendances vers une vision globale, amenuise la base sociale de la création culturelle, la rend beaucoup plus individuelle ou du moins rattachée au groupe proprement dit des créateurs, et par cela même beaucoup plus arbitraire, plus soumise à l'accident et à la contingence.

Pour être objectif il faut cependant mentionner un corollaire de ce même processus, celui que Malraux a appelé un jour le « Musée imaginaire ». Effectivement toute culture authentique et profonde a été jusqu'ici liée par les conditions mêmes de sa naissance et de son développement à une perspective catégoriale particulière et par cela même à l'incompréhension des cultures radicalement différentes.

Les hommes qui ont créé le gothique n'ont pas compris l'Antiquité, les hommes de la Renaissance n'ont pas compris le gothique.

Le socialisme est précisément l'espoir de créer un jour une culture authentique dont la structure catégoriale soit suffisamment vaste pour comprendre et intégrer toutes les créations culturelles du passé.

Ce qui s'est produit réellement en Occident c'est, en revanche, une parodie de cet espoir socialiste. Le « musée imaginaire » est né non pas d'une culture authentique fondée sur une structure catégoriale particulièrement vaste et ouverte mais au contraire de l'affaiblissement de toutes les structures catégoriales.

Car c'est le relâchement du lien entre, d'une part, la vie économique et, d'autre part, la création culturelle, la disparition de toute foi dans l'avenir des hommes, qui nous a rendus capables de comprendre toutes les créations culturelles.

L'homme moderne s'étonne que des grandes cultures du passé aient pu être assez limitées pour ne pas comprendre des créations de l'envergure de la culture antique ou de la foi du Moyen Age et de l'art gothique. Mais le problème essentiel réside dans le sens du mot « comprendre », car pour une époque de création culturelle authentique, comprendre une culture [224] différente, c'est la comprendre comme

possibilité effective de vie humaine et l'intégrer à son propre éventail de possibilités.

Les sociétés industrielles modernes ont sans doute développé une compréhension plus vaste, et même universelle, mais la nature de cette compréhension est tout à fait différente. Nous comprenons les cultures du passé, les cultures des pays les plus éloignés, et même nos propres créations culturelles, non pas comme possibilités authentiques et vécues d'existence humaine, comme valeur qui engagent mais comme objets de musée.

C'est pourquoi le terme de Malraux de « Musée imaginaire » est merveilleusement choisi car il exprime à la fois, sans peut-être que son auteur l'ait voulu, le côté positif et le côté négatif de cette relation spécifique de notre société industrielle moderne avec la création culturelle.

Cette société a une force expansive extraordinaire et tend à pénétrer et à uniformiser toute la terre, son action fera probablement disparaître à la longue toute particularité. Déjà aujourd'hui les différences fondamentales s'estompent entre les grands centres industriels ou les grandes villes et à la longue elles disparaîtront probablement tout à fait. Or cette même civilisation conserve précieusement dans ses musées le moindre témoignage d'une coutume en train de mourir ou d'une superstition quelconque que ses ethnographes découvrent chez une peuplade primitive et que ses industriels et ses économistes sont précisément en train de faire disparaître.

Toute cette description est naturellement schématique et sommaire. J'espère néanmoins avoir tracé quelques éléments essentiels.

Il faut cependant ajouter à ce tableau que le développement de la société réifiée a fait naître à l'intérieur de la société capitaliste un groupe humain, le prolétariat, qui fut pendant une longue période exclu de tous les avantages de la vie sociale, n'en subissant que les aspects négatifs et les revers. Il n'était que naturel de voir se développer dans cette couche sociale à l'aide d'un certain nombre d'intellectuels qui s'y rallièrent une idéologie radicalement opposée au monde dépourvu de sacré et antihumain de la réification.

Le socialisme fut une nouvelle religion immanente de l'humanité, [225] une religion sans transcendance et sans surnaturel, une religion

de l'homme et de son avenir historique. Cette renaissance religieuse portait avec elle l'espoir d'une renaissance culturelle qui aurait pu intégrer toutes les valeurs des cultures passées y compris celle de la justice, de l'égalité, de la liberté et de la tolérance qui étaient les aspects positifs de la société capitaliste qu'on se proposait de remplacer et de dépasser.

Le problème posé par la lutte entre le socialisme et le capitalisme n'est pas encore tranché. Mais vous savez tous que commencées dans un pays arriéré la victoire du prolétariat et la réalisation du socialisme se sont faites sur un mode sensiblement différent de celui qu'avaient imaginé et espéré les penseurs socialistes du XIX^e siècle.

Je n'ai bien entendu pas la possibilité d'analyser l'évolution des sociétés à caractère socialiste. Il est essentiellement important cependant pour notre problème de mentionner que le retard de la victoire du socialisme dans le monde occidental a entraîné de profondes modifications de la société capitaliste classique telle que l'avaient analysée les théoriciens socialistes d'avant la Première Guerre mondiale.

Au fond, le phénomène de la réification était étroitement lié à l'économie libérale, à la démocratie politique, à l'absence de démocratie économique, à la production pour le marché, à une vie économique où tout élément de solidarité et de relation avec l'aspect concret des biens était, sur le plan économique, rejeté vers l'implicite.

Dans une de mes études, j'ai essayé de montrer à quel point cette situation s'exprimait non seulement dans la pensée des économistes, mais aussi dans celle des philosophes, en citant l'exemple de Descartes qui, dans sa correspondance avec la princesse Elisabeth, avait commencé par lui dire qu'il faut se soumettre aux valeurs supra-individuelles de la famille, de la société, de l'État, etc., mais qui, aux objections d'Elisabeth, laquelle était fort intelligente et lui rétorquait l'incompatibilité de cette réponse avec les fondements de sa philosophie, finit par répondre : « J'avoue qu'il est difficile de mesurer exactement jusques où la raison ordonne que nous nous intéressions pour le public mais aussi n'est-ce pas une chose en quoi il est nécessaire [226] d'être fort exact : Il suffit de satisfaire à sa conscience et on peut en cela donner beaucoup à son inclination. Car Dieu a tellement établi l'ordre des choses et conjoint les hommes ensemble d'une si étroite

sociale, qu'encore que chacun rapportât tout à soi-même, et n'eût aucune charité pour les autres, il ne laisserait pas de s'employer ordinairement pour eux en tout ce qui serait de son pouvoir, pourvu qu'il usât de prudence, principalement s'il vivait en un siècle où les mœurs ne fussent point corrompues. » (Lettre du 6 octobre 1645.)

Mais cette structure radicalement individuelle et égoïste de la société réifiée liée à la production pour le marché et à l'attachement exclusif à la valeur d'échange, a commencé à être surmontée, lentement et difficilement il est vrai, le jour où, d'une part, une société non capitaliste s'est instaurée dans une partie importante du monde et où, d'autre part, le développement de la production et surtout les problèmes de stratégie militaire et de relations extérieures ont modifié dans le monde capitaliste les relations entre l'État et la vie économique.

Dans la société capitaliste libérale, les fonctions de l'État étaient réduites au minimum. Le secteur essentiel de la vie sociale, la vie économique, était entièrement du ressort des individus constituant la société civile auxquels on faisait confiance pour produire, tout en se préoccupant uniquement de la recherche du profit individuel, les biens dont avait besoin la société.

Sur le plan économique, l'État n'existait, à quelques rares exceptions près, que comme acheteur.

Dès 1914 cependant les problèmes militaires ont entraîné dans certains pays une intervention décisive de l'État dans la vie économique. La valeur d'usage, la qualité des armes, prenaient une importance capitale et il fallait l'assurer même lorsque cela entraînait une diminution ou une disparition du profit.

La grande crise structurelle de l'économie capitaliste libérale dont la guerre de 14-18 n'a été qu'une première manifestation, et qui s'est manifestée sur le plan économique dans toute son ampleur pendant les années 1929-1933, a eu pour conséquence une pénétration de plus en plus importante de l'État dans la vie économique. Une symbiose progressive du politique et de [227] l'économique commençait à se produire qui affaiblissait l'autonomie de ce dernier et créait par certains côtés, mais par certains côtés seulement, une évolution présentant des analogies avec celle qui s'effectuait dans les sociétés non capitalistes.

Le problème du dépassement de la réification commençait à se manifester même dans les sociétés occidentales. Mais cela se passait sous des formes sociales et culturelles extrêmement dangereuses qui risquaient de mettre en question même les réalisations positives de la société réifiée, tel que le respect de la liberté individuelle, la tolérance et la justice, en gardant, en revanche, la rationalisation inhumaine du processus de production des biens matériels, avec l'immense développement de l'appareil technocratique qui lui correspond.

Les perspectives auraient été vraiment décourageantes si la deuxième révolution industrielle qui commence de nos jours ne laissait entrevoir une série de transformations nouvelles qui se dessinent encore à peine mais qui pourraient fonder de nouveau un espoir réel d'avenir historique pour la culture.

La première est le renversement de la tendance à la perte progressive de qualification d'une masse de plus en plus grande de travailleurs qui caractérisait la première révolution industrielle, surtout à l'époque de la rationalisation et du travail à la chaîne, en une tendance contraire vers l'exigence d'une augmentation de la qualification des ouvriers et du personnel technique.

Dans une série d'analyses remarquables sur lesquelles je ne peux insister ici, Serge Mallet a montré l'influence qu'a eue, d'une part, le développement considérable des ouvriers spécialisés sur la bureaucratie croissante des partis politiques ouvriers et des syndicats et, d'autre part, les espoirs qui peuvent naître de l'apparition d'un nouveau type d'ouvriers qualifiés travaillant dans l'automation.

Une autre transformation résulte du bouleversement que la découverte des armes atomiques a introduit dans la situation stratégique et militaire dans le monde.

On peut formuler ce changement en quelques mots : Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, la guerre n'est plus une entreprise rationnelle et payante, même pour un État qui a de très grandes chances de la gagner.

[228]

Jusqu'ici la guerre n'avait jamais été, comme l'ont pensé certains, une réalité tout simplement absurde. Pour les États qui la faisaient, elle était, en cas de victoire, une opération parfaitement raisonnable.

Dans la mesure où maintenant, même gagnée, elle se présente comme une opération dans laquelle le coût est incomparablement plus élevé que les avantages à espérer, il y a des chances pour que les grands États s'abstiennent de la faire et qu'elle n'ait plus lieu.

Une pareille décision comporte cependant d'importantes conséquences économiques et sociales, car si les États décident de ne plus faire la guerre, ils ne peuvent y parvenir qu'en arrêtant la course aux armements et en instituant, d'une manière ou d'une autre, une procédure réelle de désarmement contrôlé.

Ce sera là un processus difficile, sans doute, étant donné les énormes intérêts économiques qui sont engagés dans l'industrie de l'armement, mais nécessaire si l'on veut éviter la destruction matérielle des sociétés les plus avancées et peut-être même de l'humanité.

Mais la perspective d'un désarmement fait réapparaître l'ancien problème analysé par Marx que pose pour les sociétés capitalistes la vente à l'extérieur des groupes dont les revenus proviennent de salaires et de profits d'une certaine partie de la production (ce que la littérature marxiste appelait le « surplus » invendable d'objets de consommation).

Marx et Rosa Luxemburg avaient montré — et cette démonstration me semble encore aujourd'hui parfaitement valable — que l'économie capitaliste ne saurait se développer indéfiniment sur le plan économique sans marché non capitaliste (ce que Rosa Luxemburg appelait les tierces personnes) et sans une intervention extra-économique augmentant le débouché d'objets de consommation.

Jusqu'en 1929 les économies capitalistes se sont développées sur un plan proprement économique grâce essentiellement à l'existence des sphères non capitalistes des pays coloniaux vers lesquels elles exportaient leurs capitaux. (Cela est, bien entendu, schématique car il y avait aussi les couches intermédiaires à [229] revenu non capitaliste à l'intérieur de ces sociétés elles-mêmes et surtout l'exportation d'hommes et de capitaux vers les U.S.A.)

À partir de 1929, toute expansion notable de ces débouchés étant exclue, la crise s'est manifestée pour la première fois dans toute son ampleur ; et elle n'a pu être résolue que par l'intervention massive de l'État qui a augmenté considérablement les marchés d'objets de consommation en premier lieu sous la forme d'un achat massif de plus

en plus important de ces objets de consommation à caractère particulier que sont les armements.

Si cependant un jour les achats massifs d'armements par l'État doivent s'arrêter, le problème du surplus invendable se posera à nouveau dans toute sa vigueur. Et puisque la construction des routes et, dans l'ensemble, l'accroissement de l'infrastructure d'intérêt général ne saurait être développé indéfiniment, il ne restera probablement que deux voies possibles pour surmonter la crise : l'aide unilatérale aux pays sous-développés et l'élévation du niveau de la consommation individuelle des membres de la société.

Sur ce dernier point, un problème fondamental se pose. Il a été soulevé par André Philip et par Vexliard aux remarques desquels je voudrais m'arrêter quelques instants.

Philip a paru traiter le problème comme s'il était indifférent de savoir si la classe ouvrière augmentera son niveau de vie en s'orientant vers le contrôle de la production et de la gestion ou seulement vers des revendications concernant la situation de l'ouvrier dans l'entreprise, le niveau du salaire, le droit des organisations syndicales, etc.

Cela ne me semble pas tout à fait exact puisque, ne serait-ce que du point de vue culturel, la différence entre les deux perspectives est considérable. Je pense en effet que la société capitaliste pourrait finir par résoudre ses problèmes économiques en orientant l'intervention étatique vers la création de tout un ensemble de services publics (nourriture, logement, etc.).

Ce serait là sans doute une solution aux problèmes économiques mais non pas la suppression des aspects de la réification qui ont survécu à l'économie libérale.

L'homme resterait objet et les perspectives de renaissance [230] culturelle risqueraient de s'anéantir progressivement. C'est d'ailleurs les mêmes objections que j'ai à formuler contre les remarques de Vexliard.

La création culturelle reste menacée dans toute forme d'organisation sociale où les valeurs humaines et qualitatives se trouvent réduite à de l'*implicite*. La possibilité de créer une culture nouvelle ne sera donnée qu'avec la réapparition de la conscience des travailleurs de maîtriser la nature et d'agir pour la communauté.

L'alternative mentionnée par Philip signale ainsi un problème important et un danger immense pour l'avenir de la culture. Mais c'est précisément la deuxième révolution industrielle qui, dans une situation où l'espoir semblait devenir de plus en plus mince, lui a à nouveau entrouvert ses portes.

Il est en effet probable qu'étant donné l'impossibilité pour l'économie capitaliste d'éviter les crises futures résultant à la fois de l'augmentation considérable de la production que va entraîner l'automatisation et l'emploi de l'énergie nucléaire, et la disparition non moins probable de l'État en tant qu'acheteur massif d'armements, autrement que par une augmentation de la consommation et, partant, une amélioration du niveau de vie de la classe ouvrière, cette classe verra sa position sociale et son poids politique considérablement renforcés.

Or, comme l'a esquissé Mallet, à partir de cette position de force et du renouveau de la qualification professionnelle, des possibilités d'action efficace s'ouvrent, orientées, non seulement vers l'amélioration du niveau de vie, mais aussi vers les revendications de gestion ouvrière des entreprises.

Ces possibilités me paraissent présenter une importance capitale pour l'avenir de la création culturelle, car elles permettront de rendre à nouveau aux travailleurs la conscience qu'en travaillant, ils agissent en communauté avec les autres hommes sur la nature et sur la réalité sociale.

Plus que jamais le problème du remplacement de la propriété privée des moyens de production par une gestion ouvrière reste au premier plan de l'espoir d'avenir.

Nous voilà ainsi, à travers des analyses nouvelles adaptées à la situation actuelle, revenus à l'idée centrale du marxisme le [231] plus orthodoxe, mais aussi aux idées de Jean Jaurès qui voyait dans le socialisme la possibilité de rouvrir à l'humanité l'accès à une foi authentique, à une culture renouvelée et à une religion immanente sans transcendance et sans Dieu.

[232]

Épistémologie et philosophie politique.
Pour une théorie de la liberté.

Chapitre X

« LES ORIGINES DU SOCIALISME ALLEMAND » DE JEAN JAURÈS

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque l'éditeur de cette collection nous demanda d'écrire une préface à la réédition de la thèse complémentaire de Jean Jaurès, notre première réaction fut de la refuser pour manque de compétence. Nous n'avions, en effet, jamais étudié de près, ni la biographie ni l'œuvre de Jaurès, et rien ne nous qualifiait particulièrement pour cette tâche.

C'est seulement à la lecture du texte de l'ouvrage que notre attitude changea. Nous nous sommes en effet aperçu qu'il s'agissait d'un travail autonome qui posait un des problèmes philosophiques les plus importants et les plus controversés de la pensée socialiste, problème auquel, surtout depuis la parution, en 1923, du célèbre ouvrage de Georg Lukács *Histoire et conscience de classe* les penseurs philosophiques marxistes n'ont cessé de revenir et qui peut être discuté en soi, même si l'on ne possède pas une connaissance approfondie de la vie et de l'œuvre de Jaurès.

Précisons néanmoins qu'en lisant d'autres textes de Jaurès, tels que par exemple sa discussion avec Lafargue parue sous le titre *Idéalisme et matérialisme dans la conception de l'histoire*, ou sa conférence sur Bernstein et l'évolution de la méthode socialiste, on s'aperçoit qu'il était en réalité sur de très nombreux points beaucoup plus proche de la

pensée authentique de Marx — ou tout au moins, pour rester prudent, de l'interprétation lukácsienne du marxisme — qu'il ne le pensait lui-même.

Au fond, face aux marxistes français et notamment à [233] Lafargue, c'est avant tout par rapport à un marxisme à tendances mécanistes qu'il s'efforçait de prendre ses distances, alors que Marx restait pour lui un très grand penseur dont il se sentait extrêmement proche et par rapport auquel il ne pensait nullement avoir un point de vue opposé et inconciliable.

Et pourtant, si l'on va au fond des choses, il y a, entre les positions de Jaurès et celles de Marx, malgré les nombreux rapprochements que nous venons de mentionner (et qui nous paraissent dus au fait que Jaurès, sous l'influence peut-être de la pensée hégélienne et marxiste atténuée beaucoup devant chaque problème philosophique concret ses positions fondamentales et les infléchit dans le sens de la dialectique) une opposition radicale. Elle concerne le problème de la morale et plus précisément l'idée de justice.

Sur ce point d'ailleurs Jaurès sait qu'il est en opposition avec Marx, et le dit souvent de manière explicite, même lorsqu'il essaie par ailleurs de rapprocher autant que possible les deux positions ³⁰.

Sur tout cela rien ne nous paraît plus révélateur que la discussion déjà mentionnée avec Paul Lafargue. Un marxiste orthodoxe peut en effet accepter intégralement la plupart des idées développées par Jaurès dans sa conférence. Plus encore, je dirais volontiers que Jaurès y explicite des implications fondamentales de la pensée marxienne, implications qui dans le champ marxiste ne seront mises en lumière qu'ultérieurement par Lukács et l'école lukácsienne ; et d'ailleurs Jaurès en est parfaitement conscient et ne prétend nullement affirmer quelque chose d'opposé à Marx. Il s'agit selon lui de positions que le marxisme doit admettre implicitement à moins de se contredire.

Et cependant tout ce que lui répond Lafargue nous semble parfaitement valable ; car si, dans son exposé, Jaurès, voulant montrer

³⁰ J. Jaurès, *Idéalisme et matérialisme dans la conception de l'Histoire*, Œuvres, t. VI, p. 7 : « Marx... n'a eu que railleries pour ceux qui croient ajouter à la force de l'évolution économique et du mouvement socialiste, en faisant appel à l'idée pure de Justice. »

que sa position est parfaitement conciliable avec la dialectique, a mis à juste titre l'accent non seulement sur l'union des contraires, mais aussi sur la nécessité d'accepter une finalité [234] dans l'histoire si l'on veut justifier l'idée de progrès, essentielle pour toute dialectique, finalité qui implique à son tour l'existence d'une *nature dynamique* de l'homme et par cela même de certaines *forces permanentes* agissant à travers l'ensemble du devenir, il a aussi implicitement confondu ces concepts généraux et permanents— nous dirons volontiers *fonctionnels*— finalité, nature dynamique, forces permanentes, avec une *structure précise*, liée à certaines circonstances historiques particulières plus ou moins précisément délimitées dans le temps : la morale et notamment la *justice*. Or c'est précisément sur ce point que porte presque toute la réponse de Lafargue qui montre que l'idée de justice — donner à chacun le sien, assurer à chaque homme une liberté limitée uniquement par la liberté égale et équivalente des autres individus — est étroitement liée à la société individualiste et à l'existence de la propriété individuelle. (Il ne faut pas oublier que l'analyse du capitalisme dans l'œuvre de Marx est faite dans l'hypothèse où les salaires correspondent à la valeur de la force de travail, les cas où ils lui sont inférieurs étant regardés comme des exceptions que l'analyse peut ignorer.

La critique ne porte donc pas sur le niveau des salaires, sur le fait qu'ils soient « injustes » ou trop bas, mais sur l'existence même du capitalisme, sur le fait que la force de travail y soit une marchandise qui a une valeur et se vend sur le marché.) Tout au plus faudrait-il compléter le texte de Lafargue en y ajoutant que le socialisme marxiste a opposé à la notion de morale et de justice distributive un concept différent — qui dépasse et intègre l'idée de justice — celui de *communauté fraternelle universelle* et son correspondant philosophique, l'idée de Totalité.

Au fond, le problème n'est pas comme semble l'avoir souvent pensé Jaurès de savoir si la pensée socialiste implique ou non une notion de finalité et d'idéal — sur ce point il n'y a pas de différence entre Marx, Lassalle, Lukács et Jaurès — mais de savoir : a) si cette finalité, cet idéal, peut conserver une forme permanente plus ou moins explicite à travers l'histoire ; et b) si cette forme permanente est celle de la morale et de la justice comme le pensait Jaurès. Pour le marxisme, la justice distributive, idéologie liée à l'individualisme, à la propriété [235] privée, à l'égalité et à la liberté formelles, est le concept fondamental

de la révolution bourgeoise, la morale étant, comme nous l'avons montré ailleurs, liée à la position tragique, laquelle se caractérise par une exigence fondamentale de dépassement de l'individualisme accompagnée d'une conscience aiguë de l'impossibilité de réaliser effectivement ce dépassement ; c'est pourquoi la pensée marxiste estime qu'il faut un changement *qualitatif* de perspective qui, tout en réalisant le contenu véritable et essentiel des idées de justice et de morale, les dépasse et les intègre (la *vraie morale* se moque de la morale, la *vraie justice* se moque de la justice, aurait dit Pascal) en remplaçant la morale par la foi, et le concept de justice formelle et distributive par celui de communauté et de fraternité universelles.

Encore faut-il préciser que si Jaurès a pensé le plus souvent que la différence entre sa position et celle des penseurs dialectiques résidait en ce que ces derniers se soumettaient par principe à la réalité, aux faits, alors que le socialisme moral opposait l'idéal à la réalité, ce qui doit être à ce qui est, une formule plus exacte aurait constaté que si le socialisme moral oppose effectivement l'idéal à la réalité, les valeurs aux faits, la pensée dialectique affirme au contraire le caractère *inséparable* des faits et des valeurs dès qu'il s'agit de réalités humaines ; car les faits *fondent* les valeurs, et les valeurs sont *un élément essentiel et constitutif* de la réalité. C'est d'ailleurs en cela que réside précisément la différence essentielle entre la morale et la foi.

De ce point de vue la thèse de Jaurès a le mérite de poser le problème dans une forme radicale et, en tout cas, d'une manière beaucoup plus claire que certains de ses exposés ultérieurs.

En réalité, sous la forme d'un travail historique, la thèse de Jaurès est un essai, un travail qui à l'occasion d'une étude de faits individuels et concrets (la pensée de Luther, Kant, Fichte, Hegel, Marx et Lassalle) pose les problèmes fondamentaux qui préoccupent l'auteur. Ici un des problèmes philosophiques les plus importants de la pensée socialiste, à savoir : Kant, Fichte, Lassalle ou Hegel et Marx ; morale ou philosophie dialectique de l'histoire ; justice distributive ou communauté.

Et, plus qu'à maint autre endroit, on sent que le socialisme de [236] Jaurès se veut une continuation de la pensée individualiste de Luther, Kant, Fichte et même par certains côtés Lassalle, en s'opposant à ce qui a été effectivement un saut qualitatif, une rupture avec cette tradition

(bien qu'une rupture qui en la dépassant intégrait ses valeurs essentielles), la dialectique historique de Hegel et de Marx.

Constatons avant d'aborder ne serait-ce que schématiquement le problème lui-même, que cette différence de position entraîne déjà dans l'exposé historique des différences radicales de méthode.

La position de Jaurès qui oppose partout ce qui doit être à ce qui est, peut se contenter de séparer dans l'œuvre des auteurs qu'il étudie ce qui lui paraît positif, conforme à son idéal socialiste de ce qu'il ne saurait accepter ; plus encore, il lui arrive de réinterpréter certains passages, certaines idées à la lumière de ses propres positions en nous disant : le penseur que j'étudie les a présentées ainsi, mais en réalité ce sont des anticipations de la pensée socialiste puisqu'il faut les penser d'une manière différente. C'est ainsi que le nationalisme outrancier de *L'État commercial fermé* de Fichte devient une idée qui annonce le socialisme, celui-ci devant constituer lui aussi une communauté fermée, avec cette seule différence qu'elle embrasserait toute l'humanité. De même la critique de l'usure chez Luther devient l'idée annonciatrice de la critique du profit capitaliste chez Marx.

Pour une analyse marxiste tout cela paraît contestable. Liant étroitement les valeurs aux faits, dominée par l'idée de totalité, la pensée marxiste n'accepte pas de séparer ni dans l'étude de la réalité historique ni dans celle de l'œuvre d'un penseur ce qui est « bon » de ce qui est « mauvais ». Elle comprend cette réalité ou cette pensée comme une totalité relative dans laquelle chaque élément est étroitement lié aux autres et dans laquelle toutes les parties s'éclairent mutuellement. Il y a sans doute une ligne qui mène de Luther et de Fichte à travers Hegel au marxisme, et de la Réforme à la révolution bourgeoise et de celle-ci à la révolution prolétarienne, mais elle suppose des transformations qualitatives (ou structurelles), et la critique de l'usure chez Luther est par certains côtés l'opposé de la critique marxiste du [237] capitalisme de même que l'État commercial fermé est beaucoup moins une préfiguration de la société socialiste que son contraire.

Néanmoins et malgré leur solidité, toutes ces critiques nous paraissent secondaires. Il ne faut pas en effet — nous semble-t-il — aborder l'étude de Jaurès comme un simple travail historique.

La lecture d'un essai a ses lois propres et quelqu'un qui demanderait au livre de Nietzsche sur l'origine de la tragédie en premier lieu des renseignements objectifs sur la naissance de la tragédie en Grèce ou bien aux livres récents de Malraux seulement des renseignements scientifiques sur l'histoire de la peinture ou de la sculpture passerait à côté de l'essentiel.

Et si, au niveau de l'histoire sociologique des idées née du marxiste, l'étude de la pensée de Luther, Kant, Fichte, apparaît dans le livre de Jaurès comme nettement insuffisante, il ne faut pas oublier qu'elle est pour ce dernier en premier lieu l'occasion de poser un des problèmes philosophiques les plus importants de la pensée socialiste occidentale, le problème — nous l'avons déjà dit — Luther, Kant, Fichte, ou Hegel, Marx ; morale ou philosophie dialectique de l'histoire ; justice ou communauté universelle.

Ecrivain, en 1890, Jaurès (et il ne pouvait pas faire autrement) voit dans ce problème celui des rapports entre le socialisme français et le socialisme allemand (qu'il espère d'ailleurs concilier en montrant précisément les traditions allemandes des positions socialistes individualistes et moralisantes chez Luther et Fichte et l'existence de certaines parentés entre sa position et la dialectique de Hegel et de Marx).

Aujourd'hui la distance et les années passées aidant, le problème prend pour nous un aspect différent. Marx était sans doute, comme le dit Jaurès, un Allemand vivant à Londres ; mais ses disciples et continuateurs les plus puissants et les plus originaux. Lénine, Rosa Luxemburg, Lukács, appartiennent à l'Europe orientale ou centrale, et Mao Tsé-toung est chinois. (Il faudrait naturellement parler de Gramsci qui était italien, mais son œuvre est restée inconnue aux mouvements ouvriers des [238] autres pays occidentaux où elle ne commence à pénétrer que maintenant.)

Quant au parti ouvrier allemand il fut créé par Lassalle, Bebel et Wilhelm Liebknecht. Kautsky, Bernstein (et encore plus évidemment, l'Autrichien Max Adler) qui paraissaient d'abord les disciples et continuateurs fidèles de Marx nous apparaissent dans une lumière bien différente. Nous les voyons aujourd'hui (et pour les deux premiers, Marx les voyait lui-même) assez éloignés des positions marxistes et avec de fortes survivances d'individualisme démocratique auquel

correspondent en philosophie les pensées soit de Machiavel, soit de Kant et surtout de Fichte. (Nous avons montré ailleurs l'étroite relation qui existe entre la pensée moralisante et l'idée d'une technique politique, positions qui tout en s'opposant sont fondées l'une et l'autre sur l'hypothèse de la séparation radicale entre les faits et les valeurs ³¹.) Et cela sans parler des tentatives d'attribuer à Marx, en dépit du sens explicite de ses écrits, une position implicitement moralisante (de Vorländer à travers Sombart, etc. jusqu'à la reprise récente des mêmes arguments par M. Rubel).

Quant au parti social-démocrate de l'Allemagne fédérale, les traditions marxistes et dialectiques y ont presque entièrement disparu.

Nous ne serions pas marxistes si nous n'admettions l'existence d'un lien étroit entre ces faits qui se situent sur le plan de l'histoire des idées, et la réalité sociale et historique à laquelle ils se rattachent. Sans doute Rosa Luxemburg et Georg Lukács ont-ils essayé chacun à sa façon et dans son domaine de se rattacher au mouvement ouvrier allemand et de créer un « marxisme occidental ». Mais en réalité, et malgré la vie et la mort héroïques de Rosa Luxemburg, ces tentatives se sont soldées par un échec et ils ont très vite l'un et l'autre perdu toute influence en Occident. Si Rosa Luxemburg est morte sur les barricades, Lukács ce penseur essentiellement allemand s'est par la suite rallié non seulement — bien qu'avec des réserves — au stalinisme, mais aussi à la réalité sociale hongroise.

Ainsi le problème posé par Jaurès n'est pas tant celui du [239] socialisme français ou allemand que celui du socialisme occidental et du socialisme des pays sous-développés. (Il ne faut pas oublier que si la Russie est devenue par la suite, grâce précisément à l'effort de construction socialiste, un des pays techniquement les plus avancés, elle était au moment de la Révolution de 1917 un pays arriéré et sous-développé.)

Dans les pays capitalistes avancés — Angleterre, France, Allemagne fédérale sans parler des U.S.A. — qui grâce à un ensemble de circonstances que nous ne saurions pas analyser ici ³² ont pu,

³¹ Voir L. Goldmann. *Recherches dialectiques*, p. 280.

³² Voir sur ce point le livre de F. Sternberg *Der Imperialismus* Malik-Verlag. Berlin 1926. et aussi L. Goldmann. *Recherches dialectiques*, p. 320.

contrairement aux espoirs de Marx, conserver l'ordre social capitaliste jusqu'aujourd'hui, la tradition individualiste a été et est encore extrêmement puissante.

Sans doute la critique des contradictions internes de l'individualisme bourgeois — surtout sous sa forme libérale — n'est-elle plus à faire après les magistrales analyses de Marx et de ses disciples. Et l'une des principales parmi ces contradictions, celle entre la liberté et l'égalité qui se voulaient réelles, alors que dans la société libérale et démocratique, elles restaient purement *formelles* puisque l'inégalité économique enlevait presque toute signification à cette liberté et à cette égalité pour une grande partie de la population (Rockefeller et le dernier des clochards ont le *même droit* de coucher aussi bien dans un palais que sous les ponts), et le droit de tous les hommes à la sécurité et à une vie décente, a été souvent aperçue par des penseurs individualistes authentiques qui n'avaient rien de marxiste ; et naturellement certains parmi les meilleurs d'entre eux ont essayé de trouver une solution au problème sur le fondement même de la propriété individuelle, ou tout au moins des valeurs de la société individualiste et de la justice distributive. Mais comme le problème était extrêmement difficile et probablement insoluble, ils aboutissaient finalement le plus souvent à prôner des systèmes de contrainte extrême peu viables dans la réalité.

Ce fut le problème de Robespierre, et de la dictature jacobine qui n'arrivèrent jamais à résoudre les problèmes économiques des sans-culottes précisément parce qu'ils ne voulaient pas [240] porter atteinte à la propriété individuelle et encore moins l'abolir ; ce fut, sur le plan idéologique, le cas de Fichte qui aboutit à l'idéal de l'État commercial fermé où aucun citoyen — à l'exception des artistes et des savants — n'a le droit de voyager à l'étranger, où il faut une autorisation pour exercer n'importe quelle activité, et où l'État prescrit exactement à chaque citoyen ce qu'il peut et doit faire et quelle rétribution il a le droit de percevoir.

Enfin si Jaurès a raison de situer par certains côtés Lassalle dans la lignée de Fichte, il ne faut pas oublier qu'au moment de sa mort, Lassalle était en plein dans les pourparlers avec Bismarck.

Aussi est-ce peut-être *en partie* parce que la tradition individualiste a gardé une très forte vitalité dans les pays capitalistes développés, et

que le passage de l'individualisme au socialisme est impossible sans un saut *qualitatif*, que dans ces pays le socialisme est resté une idéologie qui a sans doute agi puissamment sur la pensée politique et sur la vie culturelle et sociale mais n'a pas réussi à transformer réellement la société.

Encore faut-il ajouter que dans les pays d'Orient et d'Europe orientale et centrale où l'idéologie et l'action socialistes ont réellement transformé l'ordre social, une longue période de dictature s'est néanmoins avérée inévitable ; mais si ces dictatures présentent ou ont présenté sans doute certaines analogies de surface avec le système de Fichte (monopole du commerce extérieur, planification de la production, difficultés pour les citoyens de voyager à l'étranger) et avec la politique de Lassalle (alliance temporaire avec des forces antidémocratiques, attitude positive envers l'État et importance exceptionnelle accordée à celui-ci, union du socialisme avec le nationalisme, organisation bureaucratique et dictatoriale à l'intérieur des organes du mouvement ouvrier — parti et syndicats —, points qui constituent d'ailleurs l'essentiel de l'opposition entre Marx et Lassalle), elles ont néanmoins un fondement sociologique différent.

Loin d'être nées du besoin de concilier l'individualisme et l'égalité ou la sécurité économique des individus qui serait un facteur permanent et durable, elles ont pour fonction d'assurer [241] un développement des forces productrices permettant de rattraper l'avance technique initiale du monde capitaliste, et aussi de faire face à un certain nombre de problèmes de politique étrangère, notamment à la menace d'encerclement et d'agression militaire. Or ce sont là des facteurs transitoires destinés à s'amenuiser et à disparaître au fur et à mesure que le développement bien plus rapide des forces productives dans le monde socialiste tend à réduire et à la fin à supprimer l'écart qui existe encore sur ce point avec les pays capitalistes.

Aussi voyons-nous effectivement depuis que l'U.R.S.S. est devenue l'un des deux pays techniquement et militairement les plus puissants du monde, et surtout depuis que la découverte des armes nucléaires a diminué le danger de guerre en rendant celle-ci également dangereuse pour les vainqueurs et pour les vaincus, de profondes transformations dans le sens de la libéralisation et de la démocratisation s'accomplir sinon dans le monde socialiste tout entier, du moins en U.R.S.S. et dans certains pays comme la Pologne et la Yougoslavie.

Naturellement ces faits, si importants qu'ils soient — et ils sont très importants —, ne sauraient être extrapolés sans plus. L'histoire est une réalité extrêmement complexe et ce n'est pas dans une préface que nous pourrions aborder le problème des perspectives d'avenir tant dans le monde capitaliste que dans le monde socialiste.

Ces quelques pages avaient pour but de montrer l'importance du livre de Jaurès, et la pénétration d'un penseur qui, dès 1890, posait sur le plan philosophique un problème que la philosophie marxiste n'a abordé réellement qu'en 1923 lors de la parution du grand livre de Lukács.

La pensée, qui tout en se voulant socialiste, prend sans saut *qualitatif* ses origines chez Luther, Kant et Fichte pourra-t-elle réellement informer la société occidentale ? Y aura-t-il un jour, à côté du socialisme marxiste et dialectique, un socialisme moral comme force réelle et efficace de transformation historique ? N'y a-t-il, pour le monde occidental, que la perspective d'une lente transformation interne, une sorte de « révolution par en haut », de « chemin prussien vers le socialisme » ? (Nous employons cette expression par analogie avec le « chemin prussien vers le [242] capitalisme » qui a été parcouru à l'aide des forces réactionnaires et surtout de l'État bismarckien.)

Verrons-nous au contraire naître enfin une pensée marxiste occidentale réellement importante qui aborde les problèmes spécifiques des sociétés capitalistes avancées et un mouvement socialiste qui parvienne à transformer effectivement ces sociétés ? Le problème n'est pas purement théorique, et, en ce qui concerne le monde occidental, la réponse ne saurait être donnée dès maintenant.

C'est le grand problème politique des forces socialistes dans les pays capitalistes avancés et de leur possibilité de transformer la réalité sociale et économique qu'elles critiquent et combattent.

[243]

Épistémologie et philosophie politique.
Pour une théorie de la liberté.

RÉFÉRENCES

[Retour à la table des matières](#)

- I. Être et dialectique,
Études philosophiques, P.U.F., n° 2, 1950.
- II. *Épistémologie de la sociologie*
Encyclopédie de la Pléiade, Logique et connaissance scientifique, Gallimard, 1966.
- III. *Jean Piaget et la philosophie*,
Cahiers Wilfried Pareto, n° 10, 1966.
- IV. *Lumières et dialectique*
Utopie et institutions au XVIII^e siècle, Mouton, 1963.
- V. Réflexions sur *Histoire et conscience de classe*
Aspects of History and Class Consciousness,
Routledge & Kegan, Londres, 1971.
- VI. *Idéologie et marxisme*
Le Centenaire du Capital, Mouton, 1969.
- VII. *Les sciences humaines doivent-elles intégrer la philosophie ?*
Cahiers du Centre économique de perfectionnement des cadres
de la F.N.S.I.C., 1968.
- VIII. *Révolution et bureaucratie*
Revue de l'homme et de la société, 1970.

[244]

- IX. *La démocratie économique et la création culturelle*
Revue de l'Institut de sociologie de l'université libre de
Bruxelles, n° 1/2, 1961.
- X. Préface à *Les Origines du socialisme allemand* de Jean Jaurès
Maspéro, 1959, collection « Les textes à l'appui ».

[245]

TABLE

Préface par Sami Naïr [7]

- I. Être et dialectique [13]
- II. Épistémologie de la sociologie [23]
- III. Jean Piaget et la philosophie [47]
- IV. Lumières et dialectique [73]
- V. Réflexions sur Histoire et conscience de classe [86]
- VI. Idéologie et marxisme [112]
- VII. Les sciences humaines doivent-elles intégrer la philosophie ? [158]
- VIII. Révolution et Bureaucratie [184]
- IX. La démocratie économique et la création culturelle [211]
- X. Les Origines du socialisme allemand de Jean Jaurès [232]

Références des textes [243]