

Patrick PHARO

Patrick Pharo, sociologue, est directeur de recherche au CNRS,
professeur associé à l'université Paris-V René Descartes
et membre du Centre de recherche Sens Éthique Société (CERSES).

(1980)

“Éthique politique
ou les intellectuels
dans l’histoire.”

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 :

Patrick Pharo

“Éthique politique ou les intellectuels dans l'histoire.”

Un texte publié dans la revue *L'Année sociologique (1940/1948-)*,
Troisième série, Vol. 30 (1979-1980), pp. 129-160. Paris : Presses
Universitaires de France.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 10 septembre 2020 de diffuser
ce texte dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : Patrick Pharo : pharo.pgh@gmail.com

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

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

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2009
pour Macintosh.

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

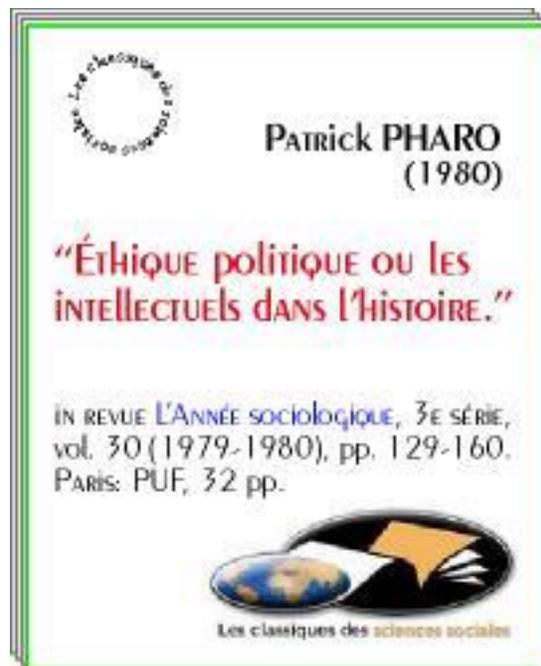
Édition numérique réalisée le 10 février 2021 à Chicoutimi, Québec.



Patrick Pharo

Patrick Pharo, sociologue, est directeur de recherche au CNRS,
professeur associé à l'université Paris-V René Descartes
et membre du Centre de recherche Sens Éthique Société (CERSES).

"Éthique politique ou les intellectuels dans l'histoire."



Un texte publié dans la revue *L'Année sociologique (1940/1948-)*, Troisième série, Vol. 30 (1979-1980), pp. 129-160. Paris : Presses Universitaires de France.

"Éthique politique ou les intellectuels dans l'histoire."

Table des matières

[Introduction](#) [129]

1. [Du gauchisme à la nouvelle philosophie](#) [134]
2. [La morale des nouveaux philosophes](#) [145]
3. [Occurrence symbolique et nouvelle philosophie](#) [155]

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[129]

Patrick Pharo

Patrick Pharo, sociologue, est directeur de recherche au CNRS,
professeur associé à l'université Paris-V René Descartes
et membre du Centre de recherche Sens Éthique Société (CERSES).

“Éthique politique ou les intellectuels dans l’histoire.”

Un texte publié dans la revue *L'Année sociologique (1940/1948-)*,
Troisième série, Vol. 30 (1979-1980), pp. 129-160. Paris : Presses
Universitaires de France.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Il est rare qu'un mouvement intellectuel se réduise au simple épisode doctrinal que représente son apparition à l'intérieur d'un champ idéologique plus large. C'est presque une banalité de dire que l'épisode en question possède la plupart du temps une signification sociale que n'épuise pas l'analyse menée en termes de compréhension de la logique interne de ses textes et de ses discours. Cette logique interne est toujours plus ou moins référée à une série de conditions sociales qui l'ont rendue possible. De ce point de vue, on peut dire que n'importe quel courant intellectuel de quelque importance cristallise à sa façon les données d'un environnement social plus vaste et peut donc se laisser lire comme une voie d'accès particulière à cet environnement. C'est pourquoi le fait d'aborder l'étude de la « nouvelle philosophie » s'inscrit sans mal dans une préoccupation sociologique visant en particulier à rendre compte du jeu que la dimension éthique peut imprimer aux pratiques sociales : lui-même articulé sur ces questions, le discours des nouveaux philosophes peut devenir particulièrement révélateur pour peu que l'on sache en situer le lieu d'apparition sociale. C'est pourquoi aussi il n'est

pas nécessaire, dans une telle entreprise, de rattacher le courant idéologique étudié — ici la nouvelle philosophie — à la multiplicité des mouvements intellectuels concurrents ou complémentaires (« nouvelle droite », « libéralisme avancé », « eurocommunisme », « écologisme », etc.) : il ne s'agit pas en effet de dresser un tableau idéologique de la France intellectuelle, mais seulement de remonter, à partir de l'un de ces mouvements [130] idéologiques, jusqu'à certains mécanismes de production de ce qu'il est convenu d'appeler les « courants de pensée ». Ainsi définie, la démarche se reconnaît évidemment parcellaire : elle conduit pourtant, à son point d'aboutissement, à retrouver un espace social sensiblement plus vaste dans lequel il ne serait probablement pas impossible de situer aussi les mécanismes de production d'autres courants idéologiques.

C'est en fait pour deux raisons bien particulières que la nouvelle philosophie a d'emblée attiré mon attention : la première tient à la filiation qui rattache ce courant de pensée au gauchisme de Mai 68 ; la seconde au fait que le primat de l'éthique, revendiqué par ces auteurs, apparaît chez eux comme corrélatif d'un refus de principe du politique. Si l'on ajoute à ces deux particularités une tendance marquée à lire l'histoire au travers des dispositions idéologiques et morales de ses acteurs, on aura résumé les principaux éléments qui signalent la nouvelle philosophie à l'attention d'une sociologie de l'éthique. Éléments qu'il va donc s'agir d'explicitier.

Réduit à l'aspect le plus formel de ses manifestations sociales, le phénomène nouvelle philosophie peut se définir comme un énorme succès de librairie doublé d'une immense campagne de presse qui, curieusement, dépasse immédiatement les frontières nationales ¹ et, non moins curieusement, culmine entre 1977 et 1978 — soit approximativement la période qui a vu se nouer puis se dénouer, par la rupture et l'échec aux élections législatives, la crise de l'union de la gauche. Si l'appellation « nouvelle philosophie » apparaît, semble-t-il,

¹ Un livre, d'ailleurs peu convaincant, donne quelques repères journalistiques concernant la nouvelle philosophie : G. Schiwy, *Les nouveaux philosophes*, Médiations, 1978 (trad. de l'allemand). Sur les aspects les plus « phénoménaux », on pourra se reporter à F. Aubral, X. Delcourt, *Contre la nouvelle philosophie*, « Idées », Gallimard, 1977 ; malheureusement, c'est autant de gagné pour la petite histoire que de perdu pour la critique philosophique.

en 1976, à l'occasion d'un dossier publié par « Les nouvelles littéraires », les premières publications caractéristiques du courant se situent en 1975 ; elles se multiplient au printemps et à l'été 1977 avec une avalanche de titres, se tarissent en 1978 — après la victoire de la majorité aux élections législatives — et se closent en 1979 avec, de B.-H. Lévy, [131] ce *Testament de Dieu*² qui, aujourd'hui, nous apparaît plutôt comme un testament de la nouvelle philosophie.

Il est inutile de s'appesantir ici sur l'hétérogénéité des pensées et des ouvrages qui ont, souvent malgré leurs auteurs, bénéficié du label nouvelle philosophie. Là encore, c'est à des caractères tout à fait formels que l'on puisera les traits d'identité les plus sûrs : unité de génération (bien que Glucksmann soit nettement plus âgé que Lévy et que Clavel apparaisse comme le transfuge d'une classe d'âge antérieure), regroupement autour d'une maison d'édition : Grasset (bien que d'autres éditeurs, Hallier, Minuit ou Le Seuil, aient également fourni leur contribution), listes nominatives citées ici et là dans lesquelles, malgré les différences, des noms finissent par émerger... Mais peu importe finalement l'homogénéité conceptuelle d'un courant qui n'a jamais prétendu faire école et qui a dû à un phénomène d'opinion — c'est-à-dire celle de la presse en premier lieu — la spécificité de son existence historique. Ce qu'il est intéressant de remarquer, c'est qu'à un certain moment un grand nombre d'intellectuels de ce pays ont trouvé bon de se référer à une nouvelle philosophie, sans doute largement mythique, pour repérer et situer leur propre histoire. Si on s'amusait à un exercice de classement typologique des auteurs et des thèmes constitutifs du courant, on aboutirait probablement à mettre au premier rang quelques auteurs au label confirmé : Lévy, Lardreau, Jambet,

² Voici les principaux repères bibliographiques concernant les ouvrages que l'on peut, sans trop de risques, classer dans le courant : G. Lardreau, C. Jambet, *L'ange*, 1976 et *Le monde*, Grasset, 1978 ; B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, 1977, et *Le testament de Dieu*, Grasset, 1979 ; A. Glucksmann, *La cuisinière et le mangeur d'hommes*, Seuil, 1975, et *Les maîtres penseurs*, Grasset, 1977 ; J.-M. Benoist, *Marx est mort*, « Idées », Gallimard, 1970, et *Pavane pour une Europe défunte*, Hallier, 1976 ; J.-P. Dollé, *Le désir de révolution*, Grasset, 1972, et *Haine de la pensée*, Hallier, 1976 ; P. Némó, *Job et l'excès du mal*, Grasset, 1978 ; M. Clavel, *Nous l'avons tous tué*, Seuil, 1977 ; M. Le Bris, *L'homme aux semelles de vent*, Grasset, 1977... Il n'y a, bien entendu, aucune prétention d'exhaustivité dans cette liste : je ne cite en fait que les ouvrages que j'ai lus.

Dollé, Glucksmann, J.-M. Benoist, Nemo, Guérin... (et, dans cette classe, les inspirations et les articulations conceptuelles sont souvent extrêmement différentes), au second rang des auteurs tels que Clavel, Le Bris, Broyelle... dont les édifices doctrinaux paraissent moins construits mais qui, pour cette raison peut-être, témoignent le mieux de l'unité de thèmes du courant, et, au troisième rang, toute une série de gens, journalistes, écrivains [132] issus du gauchisme, éditorialistes... qui, à l'instar de Jean Daniel qui reconnaissait dans *Le Nouvel Observateur* que les nouveaux philosophes « donnent à penser », ont sans doute le mieux contribué à répandre dans l'opinion cultivée une série de thèmes qui, plus que la pensée de tel ou tel auteur particulier, ont été les constituants d'une attitude sociale qui pouvait se reconnaître dans la nouvelle philosophie — et c'est cette attitude qui nous intéresse ici, bien que le retour aux textes des auteurs du premier rang nous permette d'en démêler les assises théoriques. Ces thèmes qui s'alimentent à une critique du marxisme et à une mise à distance de l'idéologie socialiste, se regroupent autour de quelques axes particulièrement affirmés : défense des droits de l'homme, critique de la politique et de son aboutissement étatique, réhabilitation de l'individu et de l'intellectuel, affirmation de l'attitude morale comme fondement de l'action historique... Si ne sont pas forcément nouvelles les philosophies dans lesquelles ces thèmes ont trouvé leur habillage conceptuel, les préoccupations qu'ils dénotent paraissent de leur côté assez neuves par rapport à ce que furent en France les idéologies de la fin des années 60 et du début des années 70. Mais ce qu'il faut surtout noter, c'est que ces préoccupations sont repérables dans un champ infiniment plus vaste que celui des auteurs qu'à titre de caricature je citais plus haut au premier ou au second rang de la nouvelle philosophie. Tout semble s'être passé comme si une sorte d'« esprit du temps », expression d'ailleurs courante sous la plume des nouveaux philosophes, avait conduit à l'apparition d'un mode de réflexion sur l'histoire à la fois spécifique à une époque et largement répandu dans les couches intellectuelles, dont la nouvelle philosophie n'aurait été en définitive qu'une espèce de cristallisation ou de forme emblématique (ce qui, d'ailleurs, bien plus que les mauvais raccourcis sur la « pub-philosophie », devrait d'abord être pris en compte pour une explication du succès de librairie).

Cette hypothèse étant posée, on voit déjà mieux en quoi la filiation avec le gauchisme de Mai 68 et la tendance à poser l'éthique comme alternative au politique peuvent attirer l'attention du sociologue. Si l'on suppose en effet que l'état philosophique d'une catégorie sociale — qui est ici ce qu'on pourrait, faute de mieux, désigner sous le terme de couches [133] intellectuelles — a quelque chose à voir avec le temps, c'est-à-dire avec l'histoire, les deux caractères de la nouvelle philosophie que je viens de souligner apparaissent comme des éléments de piste, extrêmement précieux, en vue d'une élucidation de certains aspects du fonctionnement de l'histoire sociale. Cette filiation historique et cette morale qui fait l'impasse sur le politique apparaissent comme les pôles significatifs d'une espèce de jeu de miroirs qui, confrontant les groupes sociaux aux événements d'un déroulement historique qui les dépasse, conduit à déterminer le nouveau cours des pratiques et des attitudes sociales. Parce que la nouvelle philosophie est le produit d'un temps, davantage que celui d'un publiciste habile ou d'un éditeur averti, son étude ouvre la voie d'une compréhension mieux fondée des circulations symboliques qui, sur la double ligne de l'espace social immédiat et du temps historique écoulé, se trouvent déterminées par un cours historique extrinsèque mais en même temps déterminantes de ce cours historique. La nouvelle philosophie a peut-être eu ce mérite extrême, en tentant d'effectuer la légitimation philosophique de son idéologie, de révéler, de cette dernière, le fondement ultime : non pas le reflet (ou l'instance) de je ne sais quelle infrastructure élucidée et donc élucidante, mais l'effet d'une réciprocité spéculaire unissant l'histoire du monde à ses acteurs. Décrété et propagé, comme on l'a dit, par les « média », ce courant de pensée, par son fait, dévoile peut-être la double nature de toute « idéologie » à la fois faite et faiseuse d'histoire : impensable sans les conditions socio-historiques qui la produisent, elle est elle-même productrice de ces conditions.

Une voie de connaissance pouvant être ouverte, il convient de s'y engager, et en trois temps : élucider cette filiation avec le gauchisme de Mai 68, décrire cette morale qui refuse le politique et s'interroger enfin sur la signification sociale de tout cela, c'est-à-dire s'interroger sur les conditions historiques d'une occurrence symbolique par laquelle a pu naître, se développer, puis enfin se diluer ce courant qui fut nommé nouvelle philosophie. On voit bien que, par rapport à son objet, l'angle d'attaque est partiel puisqu'il ne s'agit finalement pas d'une étude sur la

nouvelle philosophie. Mais on comprendra mieux ainsi que l'analyse ne se préoccupe pas de rendre compte de façon détaillée des différents aspects philosophiques de ce [134] courant de pensée — ce qui serait à la fois hors sujet et impossible dans le cadre d'un tel article —, mais seulement d'approfondir, en prenant surtout appui sur quelques textes importants, la piste de réflexion qui vient d'être ébauchée.

1. Du gauchisme à la nouvelle philosophie

[Retour à la table des matières](#)

La première chose qu'il faut remarquer, c'est que la filiation des nouveaux philosophes avec le gauchisme est d'abord une filiation personnelle. Les représentants les plus éminents du courant (Lévy, Glucksmann, Lardreau, Jambet et même Clavel) ont eu, dans le passé, quelque chose à voir avec le gauchisme de Mai 68 — et tout particulièrement le maoïsme. Ce quelque chose à voir est sans doute très variable suivant les auteurs : adhésion pour certains à des mouvements gauchistes (Glucksmann, Lardreau...), compagnie de route pour d'autres (Lévy, Clavel...) ou encore réflexion sur la signification des idéologies gauchistes (c'est le cas par exemple de J.-M. Benoist qui, candidat de la majorité aux élections législatives de 1978, s'est pourtant fait connaître, en 1970, par un petit livre intitulé *Marx est mort*). Les commentateurs, d'ailleurs, ont si bien vu cette filiation personnelle que la nouvelle philosophie a pu apparaître un moment comme le prolongement quasi nécessaire de l'expérience gauchiste. Mais ce ne sont pas ici les commentaires à chaud — au sujet desquels je n'ai d'ailleurs pas fait d'étude systématique — qui nous intéressent au premier chef ; ce qu'ils nous signalent — et qui tourne souvent, semble-t-il, autour de la mise en question du marxisme par une génération qui, ayant vécu Mai 68, a éprouvé le besoin de prendre une nouvelle liberté par rapport à ses dogmes — risque de nous faire manquer une filiation plus fondamentale qui concerne la façon dont la *sapience* du gauchisme a pu se transformer sous l'effet de l'histoire.

Ce qu'on désigne ici sous le terme de sapience n'est pas sans rapport avec ce qui se trouve habituellement évoqué par la notion d'idéologie :

mais tandis que celle-ci tend le plus souvent à renvoyer à des doctrines explicites susceptibles d'être exposées et possédant de ce fait une certaine transmissibilité, la sagesse doit plutôt être considérée comme le support à la fois explicite et implicite, réfléchi et irréfléchi, conscient et inconscient, acquis et constitué, raisonné et irraisonné, [135] des modes de pensée et de pratiques qui sont propres à un groupe social historiquement situé. La sagesse est donc une notion à la fois plus large et mieux circonscrite historiquement et socialement que celle d'idéologie. Elle fait également écho à des notions telles que l'ethos ou l'habitus mais tend à affirmer, pour ces dispositions sociales qui sont aussi des dispositions philosophiques et morales, leur aptitude au changement sous l'effet d'une rencontre avec de nouvelles conditions historiques mais en fonction aussi du sens qu'elles prédisposent à donner à ces dernières.

La spécificité du gauchisme de Mai 68, ainsi qu'on l'a montré dans une étude antérieure³, a été de rassembler autour d'un noyau assez homogène socialement (en gros une fraction de la petite-bourgeoisie étudiante) une série d'individus pouvant posséder des dispositions sociales disparates elles-mêmes liées à des origines différentes (des professeurs, des jeunes cadres, des ouvriers, des collégiens ou des chômeurs...). Ce rassemblement qui fut la base du mouvement social qui se produisit à cette époque relevait moins d'une simple conjonction idéologique que de la création collective d'une nouvelle attitude vis-à-vis de l'histoire. Le mouvement social révéla une façon originale de penser sa pratique et d'agir le sens que l'on donne au monde social, qui n'était réductible à aucun ethos de classe tout en empruntant pourtant à plusieurs d'entre eux ses conditions de possibilité. C'est ce nouveau sens donné aux pratiques historiques, dont le principe résidait dans le double mouvement d'actualisation des dispositions acquises et d'interprétation collective de la conjoncture, que nous avons appelé, dans l'étude qui vient d'être citée, la philosophie pratique du gauchisme et que je préfère aujourd'hui, afin d'éviter toute confusion, désigner comme une sagesse — c'est-à-dire en fait une capacité *collective de penser pratiquement*, en rapportant certains commentaires à des actes et certains actes à des commentaires, la cohérence d'une histoire.

³ Y. Lescot, P. Pharo, *Mentalité et philosophie du gauchisme de Mai 68*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Université Paris VII, 1977.

Il convient de rappeler ici les principaux éléments de cette sagesse que l'on peut déchiffrer grâce à l'analyse conjointe des textes et des actes du gauchisme de 68. Ce rappel nous introduira en effet à l'un des exposés les plus éclairants sur [136] l'origine historique de la nouvelle philosophie — celui de Lar-dreau et Jambet dans ce livre de 1976 qu'ils ont intitulé *L'ange*.

On a pu montrer que la sagesse du gauchisme de mai 68 reposait, toutes idéologies confondues, sur une double articulation philosophique ; d'un côté la vision d'un être social entièrement et radicalement corrompu, ne référant pourtant à aucun au-delà rédempteur mais possédant en lui-même une sorte de dynamique immanente le menant inmanquablement à un prochain renversement à la fois brutal et complet dont le nom de code n'était rien d'autre que la révolution ; de l'autre une éthique du dépassement — ou, plus exactement, du surpassement — impliquant l'identification des tenants du gauchisme aux différentes forces conduisant à cette parousie révolutionnaire — le prolétariat d'abord, mais aussi le désir, la subjectivité imaginante et cette ligne des nous démiurgiques qui, au travers de différentes instances médiatrices (le parti, la violence ou la spontanéité créatrice), devait favoriser l'apparition, dans un être social régénéré, d'un homme essentiellement nouveau. Comme on le voit, ce résumé ne craint pas l'hyperbole dans le choix des mots. Mais c'est que le gauchisme non plus ne la craignait pas dans le choix des pensées et qu'il n'y eut pas à forcer l'analyse de ses textes et de ses pratiques pour découvrir une inspiration aussi démesurée que celle que l'on rencontre dans la plupart des mouvements messianiques. Il faut prendre ici la mesure des effets qu'ont pu produire ces différents mythes fondateurs dans le ou les ethos d'une génération qui a nourri sa réflexion aux signes divers de la reconstruction d'après-guerre et de l'expansion industrielle. Plusieurs centaines de milliers de jeunes gens se sont brusquement retournés, sur un triple plan moral, politique et philosophique, contre un ordre social qui les avait pourtant imprégnés de ses valeurs et de ses mythes ; un tel renversement de perspective donne déjà une idée des effets déstabilisateurs que peuvent exercer un mouvement social et une conjoncture historique sur des dispositions socialement constituées et, par là, plaide assez peu en faveur des théories qui croient pouvoir retrouver les lignes stratégiques des actions dans les incontournables nécessités du sens pratique imposées par les acquisitions sociales

antérieures. Pour le coup d'ailleurs, on peut dire que les gauchistes n'ont probablement pas perdu entièrement ce sens pratique dont ils avaient hérité en même temps [137] que de ce qu'on pourrait appeler leurs *habitus* de classe ; les itinéraires personnels des gauchistes au cours des années 70 semblent montrer en effet qu'ils n'ont, dans la plupart des cas, guère eu de peine à reconquérir — après quelques périodes d'errance marginale — les positions sociales auxquelles leur donnaient droit leurs titres universitaires et héréditaires. Mais il serait bien abusif de réduire l'explosion gauchiste à un accident spirituel de parcours d'une fraction jeune de la petite-bourgeoisie et de ne pas voir qu'à côté du maintien de toute une série de dispositions sociales qui, comme le dit fort bien Bourdieu, demeurent incrustées dans le corps et les pratiques, la brusque apparition de ce que j'ai appelé cette sagesse gauchiste a laissé des marques profondes dans le sens qu'il conviendrait désormais d'attribuer à de nombreuses pratiques, depuis celles qui engagent l'homme dans ses rapports au monde, à la société et à la politique, jusqu'à celles qui, dispersées dans les mailles du quotidien, font partie de ces gestes qu'on accomplit « comme ça », « sans réfléchir » et presque automatiquement. L'enjeu porté par une analyse de la nouvelle philosophie tient précisément à ceci qu'elle permet de mettre en évidence, sur un plan particulier qui est celui du rapport à la société et à la politique, l'effet durable opéré par le gauchisme dans certains ensembles de significations, cet effet durable n'étant pas seulement à saisir au niveau des usages, façons de faire et de penser se répandant dans certains groupes sociaux, mais aussi à celui du cours historique lui-même qui subit, entre autres, les contre-coups de ce qu'on pense à son sujet.

Il y eut dans l'après-mai incompatibilité entre les mythes du gauchisme et la conjoncture historique. L'analyse de cette incompatibilité mériterait à elle seule plus d'un article. Disons seulement, pour faire bref, que les différents supports de la parousie révolutionnaire ont fait, chacun à leur façon, faux bond au rendez-vous de l'histoire ; c'est là le premier mouvement de ce que j'appelais plus haut la réciprocité spéculaire unissant l'histoire du monde à ses acteurs : les liens entre ouvriers et intellectuels se sont distendus dans les années qui suivirent 68 et, d'un autre côté, la tentative qui visait à reconnaître dans le désir le principal agent de la volte-face ontologique à accomplir

au nom de la révolution, en même temps [138] qu'elle se donnait avec *L'Anti-Œdipe*⁴ ses titres de noblesse théoriques, conduisait en fait à une rupture de cette chaîne des nous qui était indispensable au maintien de la collectivité révolutionnaire. Quant à la subjectivité imaginante, le spectacle du monde ne cessait d'en présenter de nouvelles figures qui, des goulags racontés par Soljenitsyne à l'apocalypse cambodgienne, eurent finalement raison des espoirs qu'on avait placés en elle. Mais il y eut aussi l'autre mouvement, celui des couches intellectuelles remodelant sans cesse leur vision de l'histoire et pesant de ce fait lourdement, avec d'autres, sur les conjonctures qui s'esquissaient. Vers les années 75, il y avait dans les milieux marginaux un terme pour désigner ce qui se passait : la « déprime ». La déprime, habituellement et au même titre que ce qu'on appelle l'« esprit du temps », ne s'analyse pas : c'est du flou, de l'intangible, de l'inobjectivable. C'est pourtant cela qu'il convient d'objectiver — au moins partiellement — si l'on veut réussir à comprendre la signification de ce nouveau rapport au politique qui se trouva institué par le succès de la nouvelle philosophie. Je fais ici l'hypothèse que la nouvelle philosophie a constitué la forme *déjà* objectivée de cette déprime ou, pour être plus précis, l'expression idéologique d'un *retrait politique des couches intellectuelles* (ou du moins de certaines parties d'entre elles) devant les apories pratiques soulevées par le déploiement d'une nouvelle conjoncture historique. Ce retrait politique n'est intelligible que par référence aux hyperboles morales et philosophiques du messianisme gauchiste qui en ont fourni les conditions symboliques de possibilité ; il constitue d'autre part — même si cet article ne prétend pas en faire la démonstration — l'une des déterminations sociales de cette désagrégation de la gauche politique qui a conduit à la défaite électorale de 1978 et à l'effacement que l'on connaît depuis cette époque des principaux centres de la critique sociale.

C'est en lisant les deux livres de Guy Lardreau et Christian Jambet, *L'ange* — qui date du premier trimestre 1976 — et *le Monde* — qui est de la fin de l'année 1978 — que l'on prend le mieux la mesure des constituants philosophiques et moraux de ce retrait politique. Si B.-H. Lévy fut sans conteste la figure de proue de la nouvelle philosophie et si A. Glucksmann en fut en quelque sorte la conscience, il faut savoir

⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Minit, 1972.

que ces deux [139] livres présentent vraisemblablement la version la plus achevée de l'attitude de pensée qui sous-tend l'ensemble du courant. B.-H. Lévy écrit d'ailleurs, dans l'avant-propos de *La barbarie à visage humain* : « Il est probable que sans *L'ange* je n'aurais jamais risqué ce livre »⁵. Et B.-H. Lévy a reconnu en diverses occasions la dette philosophique qui le liait à ses deux amis. Du point de vue qui nous intéresse ici, l'intérêt de ces deux ouvrages réside principalement dans le fait qu'ils marquent, avec une acuité particulière, le lien qui unit la nouvelle philosophie à la sagesse du gauchisme et qu'ils illustrent avec beaucoup de pureté, par les attitudes philosophiques qu'ils prescrivent successivement, le véritable renversement de perspective que le nouveau courant a été conduit à opérer sous l'effet du spectacle du monde.

À plus d'un titre, *L'ange* apparaît comme une sorte de passage à la limite de ce qui avait constitué le fonds messianique et quasi mystique de l'inspiration gauchiste. Se présentant comme le premier tome d'une « ontologie de la révolution », le livre porte ce sous-titre évocateur : « Pour une cynégétique du semblant ». En fait, dans cet ouvrage qui n'a pas encore découvert l'ultime recours de l'attitude morale, il ne s'agit de rien d'autre que de tenter de maintenir intact cet écho quasi impossible du gauchisme que les auteurs appellent le pari angélique. Lardreau et Jambert utilisent pour cela un double argument : celui du nominalisme d'une part qui leur permet de refuser la réalité d'une histoire du monde qui n'est rien d'autre que celle d'une éternelle maîtrise, refus qui peut alors se faire au nom d'un discours de la rébellion qui n'a plus besoin de la réalité de celle-ci pour la faire accéder à l'être ; celui d'autre part du dualisme qui permet d'opposer à l'éternelle figure du Maître celle, non moins éternelle, du Rebelle sur laquelle va reposer ce fameux pari angélique qui autorise encore d'affirmer : « Mais je postule la révolte, et quelle que soit la discipline de pensée où cela me mènera, j'y tiendrai comme au seul point assuré, au seul qui résiste au doute »⁶. On voit bien ici en quoi l'argument philosophique permet aux auteurs de demeurer fidèle, en dépit de la résistance du réel, à ce qui constituait l'un des éléments-clefs de l'ontologie gauchiste : la reconnaissance d'une dualité essentielle de l'être [140] historique, partagé entre une

⁵ *La barbarie à visage humain*, op. cit., p. 13.

⁶ *L'ange*, op. cit., p. 67.

actualité de corruption (symbolisée ici par la maîtrise) et une puissance de rédemption dont le pari angélique est devenu l'autre nom. La profession de foi nominaliste elle-même (qui donne lieu notamment à un étrange intitulé de chapitre : « Lin Piao comme volonté et représentation ») apparaît comme le principal moyen conceptuel trouvé par les auteurs pour tenter de faire face à cette lancinante résistance du réel historique au prophétisme gauchiste dont l'histoire de la Chine a, entre autres et dès cette époque, donné déjà quelques signes incontournables. Tout se passe comme si *L'ange* se situait sur la pointe extrême d'une corniche trop entourée de vide pour que l'on puisse encore y demeurer. Avec *Le monde* qui paraîtra plus d'un an après l'énorme succès de librairie que fut *La barbarie à visage humain* de B.-H. Lévy, le basculement est désormais accompli. La nouvelle philosophie est née ou, plus exactement, si l'on préfère la formule de Glucksmann : « de nouveau la philosophie », on va voir que ce « de nouveau » fait pièce à un abandon : celui d'une certaine attitude politique née du gauchisme et morte avec lui.

On peut considérer *Le monde* comme l'exposé théorique le plus achevé de la philosophie de la nouvelle philosophie. Alors que B.-H. Lévy partait en guerre contre « la litanie gauch-gauchiste » et annonçait le « crépuscule du socialisme » en prenant le contre-pied des principaux mythes du gauchisme, alors qu'A. Glucksmann, après sa découverte de l'horreur des camps soviétiques, s'efforçait de reconstituer la généalogie conceptuelle qui a conduit l'esprit révolutionnaire à accoucher de monstres historiques, ou encore tandis que J.-P. Dollé, au terme d'un cheminement crypto-heidegérien, rejetait la pensée avec la politique dans un même abîme de perversion, Christian Jambet et Guy Lardreau ne cherchent rien de moins qu'une nouvelle fondation, dans ses principes, de la philosophie. Dans ce livre qui ne se soucie plus de réaliser le programme tracé par le précédent et qui, au lieu de poursuivre dans la voie d'une ontologie de la révolution, prétend répondre à la question : qu'est-ce que les droits de l'homme ? les auteurs dépassent, à un moment où la nouvelle philosophie en est déjà à son déclin (fin 1978), le simple genre de l'essai brillant et polémique qui avait jusque-là caractérisé le courant, pour nous offrir un véritable traité philosophique qui [141] s'efforce d'établir une sorte de synthèse entre la théorie morale de Kant et celle du sujet de Jacques Lacan. Ce qui frappe dans cet ouvrage, c'est d'abord qu'il règle

définitivement ses comptes avec le gauchisme : « ce que nous vivons aujourd'hui..., écrivent Lardreau et Jambet, c'est l'échec de l'Idée même de révolution »⁷ ; « l'optimisme historique n'est plus de saison », tel est le constat de base qui va permettre d'affirmer que « ce qui avait cédé, avec l'idée de révolution, c'était la conception politique du monde elle-même »⁸. Mais dans le même temps, l'attitude morale apparaît non seulement comme une alternative à l'attitude politique mais également comme une alternative aux « grandes philosophies morales » qui « n'autorisaient la douceur qu'à promouvoir le leurre » et « qui ne limitaient la barbarie qu'à faire céder sur le désir, et acquiescer au monde »⁹. La critique de « la conception politique du monde » va donc se doubler, au nom de l'attitude morale, d'une « critique de la conception éthique du monde ».

Ce paradoxe de l'attitude morale qui, d'un même mouvement, prétend rejeter l'attitude politique et les philosophies morales, constitue, d'une certaine façon, toute l'originalité de ce courant de pensée et n'est intelligible, encore une fois, que par référence à ce que fut la sagesse du gauchisme. Il est clair que *Le monde*, comme les autres livres du courant auxquels il succède, est entièrement écrit sous l'effet d'obnubilation qu'ont provoqué certains événements de l'histoire du monde au milieu des années 70. C'est ici surtout l'incroyable brutalité du régime révolutionnaire installé au Cambodge qui suscite à la fois l'effroi et la réflexion de Lardreau et Jambert ; l'aventure cambodgienne leur apparaît comme une abominable réalisation du pari angélique que, dans leur précédent livre, ils appelaient de leurs vœux. La grande révélation que leur procurent les signes du monde est que le Mal est coextensif à la volonté de donner du sens. « Comment le maître obtient-il que l'intolérable soit rendu tolérable ? », et la réponse vient aussitôt après : « *donner du sens*, à cela qui foncièrement n'en a pas »¹⁰.

On voit bien alors en quoi ces auteurs, et de façon radicale, se séparent de ce qui était le fondement philosophique de la [142] sagesse gauchiste. Car toute l'entreprise révolutionnaire de 68 consistait précisément à donner — dans un but de transformation et non pas de

⁷ *Le monde*, op. cit., p. 13.

⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰ *Ibid.*, p. 10.

justification — un nouveau sens à un être social marqué du sceau de la corruption et de la perversion. À ce titre, les gauchistes n'avaient pas besoin de se réclamer explicitement d'une morale ; leur action politique et la conviction qu'ils avaient d'être les actualisateurs d'un sens rédempteur déjà là, déjà présent — et de façon essentielle — au cœur du monde social, les dispensaient de ce recours. Mais s'identifier, par l'action politique, à un sens rédempteur prétendument déjà là, voilà ce qui, pour Lardreau et Jambet, est devenu inacceptable, aussi inacceptable que la « philosophie qui ne se propose qu'une justification de l'ordre du monde » ¹¹. Ce refus du totalitarisme du sens qui doit sans doute beaucoup à la théorie lacanienne et qui, au moins sur ce point, fait apparaître l'inspiration du *Monde* comme étant très proche de celle du Glucksmann des *Maîtres penseurs*, est sans doute, en même temps qu'une rupture profonde vis-à-vis de la philosophie du gauchisme, une tentative visant à rester fidèle à cette quête de plus en plus *formelle* que l'on avait vue se développer, après 68, chez des militants qui recherchaient, toujours plus au-delà des signes d'un pouvoir de plus en plus perçus comme signes du mal — c'est-à-dire en fait dans la multiplication de ces mouvements qu'on a appelés autonomes —, les preuves de la possibilité d'une insurrection prochaine d'un être révolutionnaire.

Les droits de l'homme qui dans cette deuxième partie des années 70 sont apparus à la conscience intellectuelle comme l'ultime position à préserver pour faire face à la barbarie, requièrent alors d'être fondés : « Les droits de l'homme, pensons-nous, exigent d'être fondés en philosophie » ¹². Et un glissement imperceptible conduit l'entreprise qui prétend « passer au crible les conditions de possibilité d'une doctrine des droits de l'homme » à se transformer en une réponse à la question plus large : « À quelles conditions une morale est-elle possible » ¹³ ? Mais cette morale bien sûr, dont l'appel se comprend pour ainsi dire naturellement dès lors que la politique n'est plus possible, ne peut rien avoir de commun avec [143] les philosophies morales qui prétendent donner le sens. À partir du moment où l'on renonce à s'identifier, par le sens, à un être révolutionnaire à venir, où l'on refuse, en les oubliant,

¹¹ *Ibid.*, p. 28.

¹² *Ibid.*, p. 11.

¹³ *Ibid.*, p. 12.

les chemins libérateurs de cet être révolutionnaire (parce que la croyance en est brisée), où l'on retrouve — comme le fera surtout B.-H. Lévy — le sujet en face du monde, l'individu face au collectif, la délibération face au nécessaire, le pour soi en face de l'être (mais sans qu'il y ait pourtant retour à l'inspiration phénoménologique de l'après-guerre pour cette raison que le monde, dans son être, continue de fasciner et de requérir le maintien d'un principe d'universalité), il devient indispensable de décrire, en théorie, la position ultime sur laquelle l'histoire conduit à se replier. C'est à ce point que s'impose la référence kantienne qui apparaît finalement comme *le seul moyen de conserver un lien ontologique avec l'être en tant qu'être*. Pour Lardreau, la philosophie de Kant qui présente cet avantage de séparer « la faculté de connaître de la faculté de désirer, intérêt spéculatif et intérêt pratique », évite d'autre part les deux écueils de la philosophie : « sacrifier à la morale toute possibilité d'intelligence » et « sacrifier la morale à l'intelligence du monde »¹⁴. La découverte d'un Kant « qui se propose de répondre, hors toute assertion de réalité, à la question : que faut-il se donner par la pensée pour qu'une action morale soit possible ? »¹⁵ permet de retrouver dans la *forme* de l'impératif catégorique ce principe d'universalité auquel tendait sans cesse le messianisme gauchiste sans qu'on sombre pour autant dans l'abîme moral que représente toute tentative d'édicter un sens universel.

Le texte de Lardreau et Jambet présente ainsi l'intérêt de dégager avec une particulière netteté la signification du retour à l'attitude morale ou du primat de l'éthique revendiqués par l'ensemble du courant que l'on a désigné comme nouvelle philosophie. Il s'agit bien en fait d'adapter certaines structures clefs de la pensée gauchiste à une nouvelle conjoncture historique — ce qui d'ailleurs conduit à une altération radicale de ces structures. L'attitude morale — et non pas une morale, c'est-à-dire une forme et non un contenu —, est finalement tout ce qui reste à la sagesse gauchiste une fois que l'histoire a apporté la preuve que l'action et la prédiction *politiques*, [144] parce que relevant, au même titre que les corruptions qu'elles combattent, d'un totalitarisme du sens, sont incompatibles avec la nature, autrefois angélique et désormais morale, de ce principe de résistance à l'être social auxquels

¹⁴ *Ibid.*, p. 31.

¹⁵ *Ibid.*, p. 39.

Lardreau et Jambet demeurent, semble-t-il, passionnément attachés. On voit bien alors que le retrait politique qui est le corollaire de cette attitude morale ne saurait être assimilé à ce qu'en d'autres temps on a appelé la dépolitisation. Car moins qu'un oubli du politique, c'est une misère du politique que proclame la nouvelle philosophie, et cela au nom d'une « opinion » intellectuelle qui dépasse de tous côtés la simple mouvance des auteurs du courant. Il doit être bien clair que si les nouveaux philosophes ont réussi à faire de nouveau croire à l'attitude morale — ce qui n'est sans doute pas le moindre de leurs mérites — alors même que le discrédit de toute moralisation était de longue date institué parmi les intellectuels, c'est qu'ils ont puisé pour opérer leur découverte et surtout pour la rendre crédible à l'opinion, c'est-à-dire pour en faire en quelque sorte l'élément clef d'une nouvelle sagesse, dans *ce qu'il restait* d'exagération, d'espérance collective et d'exaspération politico-morale, de cette mouvance gauchiste dans laquelle eux-mêmes se sont formés. Ce faisant, ils n'ont sans doute pas pris la mesure des effets historiques de cette nouvelle attitude dont Lardreau et Jambet s'efforçaient de poser les fondements. Ils n'ont pas vu en particulier que leur propre intervention conduisait à surdéterminer un mouvement dont eux-mêmes n'étaient qu'une expression et qui confortait cette impression *massive* que tout espoir de changement politique rebasculait de nouveau du côté du leurre ou de la malhonnêteté.

Avec la nouvelle philosophie, le sociologue qui se préoccupe de faire de l'éthique une perspective de sa recherche, se trouve ainsi confronté à une curieuse réalité ; il découvre en effet que le fait même d'affirmer le primat de l'éthique dans le champ d'une certaine idéologie, contribue à réorganiser, dans leurs relations internes et réciproques, ces ensembles sémantiques que constituent le politique et l'éthique. Il découvre également que la proclamation du primat de l'éthique est corrélatif d'une certaine façon d'agir sur l'histoire (ici, cette façon se résume en un mot : ne plus croire en ses lendemains politiques). Il découvre donc que l'éthique n'est pas seulement un [145] objet qu'il pourrait construire à partir de n'importe quels discours ou de n'importe quelles pratiques, mais bien en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'elle est évoquée, explicitée, le centre d'un enjeu historique dont on a du mal à limiter la portée à un seul secteur de la vie sociale.

2. La morale des nouveaux philosophes

[Retour à la table des matières](#)

Malgré tout l'effort de Guy Lardreau pour préserver le caractère purement formel de l'impératif moral et pour échapper, par la même occasion, à l'impérialisme de l'édition du sens, rien ne peut empêcher un symbole de faire sens et une attitude morale de se transformer en morale tout court. B.-H. Lévy l'a si bien vu que dans son dernier livre, *Le testament de Dieu*, il a dû intervertir l'ordre des mots et faire de la morale ce repoussoir que Lardreau stigmatisait sous le terme d'éthique ou de philosophie morale et, au contraire, rehausser l'éthique à ce niveau de principe formel que *Le monde* s'était contenté de désigner comme une attitude. Sous le chassé-croisé des mots se cache en fait une difficulté réelle qui est celle de toute philosophie qui fait sens sans le vouloir, histoire sans le vouloir et, au bout du compte, peut-être aussi politique sans le vouloir. B.-H. Lévy doit d'ailleurs aller chercher dans l'Ancien Testament une illustration concrète, réalisée, d'une loi morale qu'il voudrait imposer à l'histoire ; ce faisant, il trahit sensiblement l'exigence formelle qu'avait posée Lardreau mais ne fait que donner acte de la réalité d'une certaine morale qui s'est finalement installée au travers et autour de la nouvelle philosophie.

Cette morale, ou cette éthique (peu importe le choix du terme qui, apparemment, n'a pas en lui-même de fonction éclairante), est finalement ce qui, de tout cela, nous intéresse le plus. Elle nous intéresse parce qu'elle n'est pas seulement le fait d'un courant idéologique, mais parce qu'elle trouve des échos dans ce qu'on peut appeler la sagesse de certaines fractions intellectuelles. Son analyse ne va pas seulement nous conduire à dégager le sens pratique de cette morale (dont l'histoire récente est d'une certaine façon redevable), elle va aussi nous permettre de discerner ce que devient le politique lorsqu'on prétend, contre lui, affirmer le primat de l'éthique.

Il faut d'abord remarquer qu'il y a, dans le discours des [146] nouveaux philosophes, différents régimes de la morale : dans le texte heurté, haché, séquentiel de Glucksmann, le terme lui-même n'apparaît pratiquement pas, mais l'indignation sourde qui donne à la démonstration son rythme haletant et ses allures justicières paraît se

focaliser vers un point qui, bien que demeurant obscur, évoque inmanquablement l'existence d'une éthique cachée. On pourrait probablement faire les mêmes remarques à propos d'autres auteurs (Clavel ou Dollé) dont les livres ne prétendent pas explicitement faire une démonstration morale mais qui sont fréquemment traversés par des références explicites ou non à une problématique éthique. C'est surtout chez quelques auteurs (Lardreau, Jambet, Lévy, Némo...) que le primat de l'éthique se donne pour tel : l'alternative que pose Lardreau entre politique et éthique et la volonté de Lévy de « limiter le politique pour faire place à l'éthique » ne sont donc pas nécessairement représentatives de l'ensemble du courant — du moins sous une forme aussi tranchée. Ces remarques, qui ne sont pas faites pour faciliter l'analyse, sont pourtant indispensables dans la mesure où elles mettent en évidence le fait que ce retrait politique dont j'ai parlé plus haut n'est pas revendiqué avec la même force par tous les auteurs de la nouvelle philosophie. Si chez certains l'affirmation du primat de l'éthique et le refus du politique prennent presque l'allure d'une doctrine constituée (c'est-à-dire un ensemble d'idées supposées pouvoir produire un certain nombre d'effets et possédant, en l'état, une certaine transmissibilité), dans d'autres cas une telle alternative apparaît davantage comme une sorte de tendance larvée qu'on peut, par l'analyse, extraire du texte, mais qui ne sera probablement jamais proclamée sous cette forme par l'auteur considéré. La difficulté que l'on rencontre ici renvoie en fait à la distinction que j'ai déjà évoquée entre une sagesse — c'est-à-dire une capacité collective de penser pratiquement, au travers de certains schèmes à la fois pratiques et symboliques, la cohérence d'une histoire — et une idéologie — qui n'est que la forme explicitée, cristallisée dans un texte et conceptuellement structurée de cette sagesse. Parce qu'elle ne peut pas se traduire dans les termes d'une opposition conscient/inconscient ou encore fondement/surface ou infrastructure/superstructure, une telle distinction est évidemment difficile à manier et ce n'est pas pour rien qu'il y a [147] presque autant de définitions de l'idéologie que d'auteurs se penchant sur la question. Qu'il nous suffise donc ici, pour tenter l'analyse de cette morale des nouveaux philosophes et du rapport au politique qui en est corrélatif, de s'accorder sur le fait qu'il existe, chez tous ces auteurs, une certaine unité de thèmes, une certaine façon commune de dire le sens des choses actuelles et de l'histoire, et que cette unité, si elle tend parfois à s'idéologiser, à prendre une allure conceptuellement systématique, à fixer certaines de ses références

mythiques, existe probablement davantage sous la forme d'une sagesse (qui, en l'occurrence, se trouve partagée, sous l'effet d'une certaine conjoncture historique, par un ensemble d'individus nettement plus large que celui des seuls nouveaux philosophes), que sous celle d'une idéologie — ce qui d'ailleurs n'a rien de surprenant lorsqu'on connaît le discrédit dont ont été frappées, dans les années 70, ce qu'on appelait les idéologies. Ceci étant dit, on pourrait résumer cette morale qui, *tendanciellement*, se donne comme première et alternative du politique, sous la forme de quatre thèses qui, si elles ne sont pas toujours explicitées, paraissent malgré tout structurer l'ensemble du courant de pensée nouvelle philosophie, et, par la même occasion, ce que j'ai appelé la sagesse d'une large fraction des couches intellectuelles vers la fin des années 70. Ces thèses sont les suivantes :

- le Mal est originaire ;
- il n'y a pas de souverain Bien ;
- le bien-faire s'enracine dans une culture ;
- le bien-faire est une affaire d'individu.

En examinant brièvement le contenu de ces quatre thèses, on verra que ce ne sont pas seulement des textes, des discours qu'elles structurent, mais probablement aussi une série de pratiques spécifiques vis-à-vis de la société et du champ politique.

Le Mal est originaire. — Notons d'abord deux choses : si le thème n'est explicite que chez certains auteurs (Lardreau, Jambet, Nemo...), il est facile de le retrouver en filigrane de tous les textes de la nouvelle philosophie, que ce soit sous la forme d'un quasi péché originel (Clavel et cette responsabilité collective portée par notre civilisation du meurtre de Socrate...) du sous celle d'un encerclement par les différentes [148] figures de la perversion (Dollé qui la découvre dans la pensée et J.-M. Benoist dans la technocratie...) ou de la maîtrise (et c'est ici à Lardreau et Jambet que l'on pense mais aussi et surtout à Glucksmann qui emprunte à Michel Foucault ce qu'on pourrait appeler ce réflexe de l'assiégé qui tend à faire lire l'histoire comme une conspiration du pouvoir et de ses maîtres...). En elle-même, cette position n'est pas d'une très grande originalité car — et c'est là ma deuxième remarque — elle

recoupe largement la conviction gauchiste d'une corruption essentielle de l'être social actuel. Pourtant, si originalité il y a, c'est d'une part dans le fait qu'on hésite de moins en moins à nommer cette corruption environnante, à la désigner comme un mal, à en faire une sorte d'essence originaire et incontournable dont les modalités sont sans doute multiples mais dont la principale se cristallise sur la politique qui tend à devenir le mal primordial, et d'autre part dans le fait que ce mal lancinant n'est en rien contrebalancé par l'espérance d'une rédemption ou d'un salut qui était, elle, une donnée essentielle du gauchisme de Mai 68. Dans le monde actuel, la lumière ne vient de nulle part ; la persistance d'un mal lancinant et insurmontable est constamment attestée par les nouvelles qui parviennent des autres parties du monde, de l'URSS, du Cambodge, de la Chine. Le mal est toujours là, présent, brisant les espérances, défigurant les entreprises qui prétendaient l'abolir ; l'ironie par laquelle on cherche à le conjurer (notez les titres de chapitres de Glucksmann : « pourquoi je suis si révolutionnaire », « je suis si savant »... ou seulement le titre du premier livre de Lévy : « La barbarie à visage humain »...) n'est qu'un piètre moyen de défense contre un phénomène aussi tentaculaire qu'irrépressible. Pourtant, ce pessimisme à la fois historique et moral des nouveaux philosophes qui traduit sans doute un désespoir social infiniment plus large, n'est pas assimilable à un nouveau nihilisme. Le mal foisonnant n'appelle nullement à une dissolution de la conscience (qui pourrait se traduire par une sorte de « tout est permis » tel que certains intellectuels ont pu, en d'autres époques, le proclamer). Attesté et affirmé sans cesse, le mal est en même temps présenté comme cela même à quoi on résiste sans cesse. Paradoxalement, la force proclamée du mal n'a d'égale que l'affirmation de son refus par les nouveaux philosophes. On fait avec le mal, mais on ne s'y résigne pas. [149] Il s'agit là d'un aspect très important de la conscience intellectuelle moderne qui explique probablement le maintien, dans une époque de désagrégation politique, d'un très grand potentiel de mobilisation des consciences contre les formes les plus inacceptables du mal (le racisme ou la xénophobie par exemple). On voit bien sur ce point particulier en quoi le schème qui se dégage du discours (le mal originaire et le devoir de résistance) est aussi un schème pratique, autrement dit, pas seulement un fil idéologique, mais aussi et surtout l'élément d'une sagesse qui plonge ses racines dans une histoire.

Il n'y a pas de souverain Bien. — On pourrait penser que la tentative de Lardreau et Jambet dans *Le monde*, pour fonder l'attitude morale sur une sorte de néo-kantisme « extrême » qui évacue l'idée du souverain Bien, ne correspond qu'à un simple exercice philosophique imposé par le genre littéraire mais peu corrélé avec les pratiques d'un groupe social de référence ; bref que ce n'est « que de la philosophie », en entendant par là que cette philosophie a peu de chose à voir avec la vie réelle. En fait, de nombreux indices permettent de penser le contraire : l'insistance sur le caractère formel de l'attitude morale, l'évacuation conceptualisée par *Le monde* de la notion de souverain Bien paraissent fortement corrélées avec la signification qu'ont prise finalement les interventions dans le champ social de nombreux intellectuels passés successivement de l'adhésion gauchiste à la mouvance de pensée de la nouvelle philosophie. L'un des exemples les plus significatifs est peut-être cette défense que se sont cru obligés de prendre un certain nombre d'anciens gauchistes des thèses d'un historien (Faurisson) mettant en cause, par la critique historique, la réalité de certains aspects communément admis des entreprises d'extermination des juifs par les nazis. Le refus des vérités officielles, mais aussi le souci quasi chevaleresque de défendre *pour la forme* (celle de la liberté d'expression) des positions pourtant peu tolérables quant à leur contenu idéologique prenaient finalement le pas sur un jeu de convictions fondatrices de la conscience de gauche ; l'attitude morale, on le voit sur cet exemple, peut très bien ne pas conduire à un bien, mais elle se justifie de la seule exigence formelle qui en constitue la condition d'apparition. [150] On trouverait d'ailleurs, dans la mise en cause des révolutions indochinoises, dans la critique de certains contenus des luttes ouvrières ou encore dans le refus d'admettre les atténuations socioculturelles de certains crimes (le viol par exemple), une tendance parallèle de la conscience intellectuelle moderne qui manifeste la même exigence formelle et qui consiste à admettre publiquement des réalités qui font *mal* et dont la reconnaissance ne peut conduire à aucun bien (l'arrêt du soutien à certaines luttes de libération nationale ou à certains mouvements ouvriers pas plus que les longues années de prison auxquelles sont condamnés les violeurs ne constituent des biens — tout le monde en convient, mais cela n'enlève rien à la nécessité des vérités que l'on doit proclamer). Tout se passe comme si, avec la nouvelle philosophie, était

venu le temps des attitudes morales qui font mal et qui, à la limite, ne seraient plus tout à fait aussi morales, si elles ne provoquaient pas cette douleur ; cette attitude est en fait l'exact opposé de celle qu'on a coutume de désigner sous le terme de stalinisme : sachant, dans un cas, une fois pour toutes ce qui est socialement bien, on en déduit mécaniquement et imperturbablement tout le reste ; dans l'autre cas au contraire, le bien est ce qui, dans son essence, est le plus inconnaissable, ce qui échappe le plus, et ce n'est donc pas à sa lumière que l'on peut agir, mais seulement en fonction d'une exigence de principe qui conduit à des conséquences à la fois imprévisibles et laissant peu de place à un espoir rédempteur. On peut difficilement ne pas voir dans une telle attitude le contrepoint de cette désillusion qui envahit la conscience gauchiste lorsqu'il fut acquis que l'être régénéré n'était pas au rendez-vous de l'histoire. Mais on voit en même temps en quoi le rapport au politique qu'institue la nouvelle philosophie se sépare de la plupart des grandes théories politiques qui, de *La République* au *Capital* en passant par le *Contrat social*, n'ont jamais pu séparer la réflexion sur la cité d'une prescription de justice : « Jusque-là, les philosophes n'ont cherché qu'à régenter le monde, auraient pu dire les nouveaux philosophes en parodiant l'une des thèses sur Feuerbach, désormais nous nous contenterons de le juger. » On voit à ce point quelle est la signification de ce retrait politique que j'évoquais au début de cet article et, du coup, se trouve probablement mieux recevable l'hypothèse des conséquences historiques de l'irruption [151] de la nouvelle philosophie sur les cours politiques de ce pays : ce retrait politique est une affaire pratique qui renvoie à une mise en cause plus générale des espérances de changement social radical à l'intérieur de la société française.

Le bien-faire s'enracine dans une culture. — On ne peut pas ne pas signaler, même brièvement, comme élément caractéristique du courant de pensée nouvelle philosophie, le retour plus ou moins anxieux aux assises culturelles dans lesquelles s'enracine toute intellectualité de ce temps. Ce ne sont pas seulement la tonalité « révolution française » de certains écrits ou les recherches socratiques, bibliques ou néo-platoniciennes de certains autres, qui y convoquent. Il semble bien que dans un balancement cyclique entre l'avant et l'après, et à un moment où l'après est obscur voire effrayant, ce soit l'avant qui détienne aux yeux des nouveaux philosophes la clef des moralités du jour. Par

rapport à des sources culturelles laminées par le radicalisme gauchiste, il s'agit pour beaucoup de reprendre le contact avec la vérité morale en revenant à des legs culturels divers mais présentant finalement davantage de garantie que l'iconoclasme d'un passé plus récent. Le retour à un certain ethnocentrisme (quel que soit leur contexte culturel, certains aspects de la loi coranique sont monstrueux, de même qu'en Afrique la pratique de l'excision du clitoris, ou d'autres pratiques encore dans le monde...) marque sans doute moins la réapparition d'une foi nouvelle dans les valeurs de la civilisation occidentale que le constat désabusé du vide moral qui découle de toutes les alternatives proposées à ces valeurs ; on est loin ici des mythes œcuméniques de la « nouvelle culture » des années 60. Le réenracinement dans une culture (philosophique pour certains, chrétienne pour d'autres, juive pour d'autres encore) manifeste, au travers de ses variantes, l'impasse que signale à ses contemplateurs l'histoire à venir : les valeurs ne sont pas à créer mais à redécouvrir dans un passé culturel. Il est probable qu'une approche plus approfondie des pratiques quotidiennes permettrait de découvrir les nombreuses modalités de ce réenracinement culturel, qu'il prenne la forme d'un retour à des rituels « traditionnels » (et je pense à ce sujet à ce que signalent B. Hervieu et D. Léger [152] des pratiques religieuses des néo-ruraux ¹⁶), ou qu'il se manifeste par une multitude de mini-décisions prenant le parti de conserver certaines lignes traditionnelles, dans un esprit ayant peu de chose à voir avec ce qu'on appelle l'idéologie conservatrice (et je pense ici à de très nombreux domaines de pratiques : l'éducation avec le retour à certaines valeurs humanistes, la réinstallation dans des espaces locaux avec le développement des courants régionalistes, les stratégies familiales, les modes vestimentaires, etc.). Bien sûr, il ne s'agit nullement d'attribuer à la nouvelle philosophie la responsabilité de la résurgence de nombreuses pratiques culturellement marquées, mais simplement de reconnaître que ce courant de pensée fait écho, sur ce point encore, à une évolution des pratiques observables dans les couches intellectuelles.

¹⁶ *Le retour à la nature*, Seuil, 1979.

Le bien-faire est une affaire d'individu. — On observe, en ce domaine, des différences assez sensibles entre la théorie du sujet de Lardreau et Jambet, l'individualisme de B.-H. Lévy qui s'accompagne d'une certaine horreur de tout ce qui est collectif et, d'autre part, la fidélité que manifeste un auteur comme Glucksmann vis-à-vis des qualités du mouvement collectif. Néanmoins il faut signaler une tendance commune à individualiser non seulement les réactions aux injustices inscrites dans l'ordre du monde (le cri moral est d'abord celui d'un homme seul qui juge, hors de toute tactique, en fonction de sa seule conscience), mais aussi les injustices elles-mêmes : alors que les gauchistes repéraient la corruption de l'être social dans ses manifestations collectives — c'était toujours un système, répression, oppression de classe..., qui était en cause —, les nouveaux philosophes perçoivent l'injustice d'abord sous ses aspects singuliers. Ainsi que le théorisent Lardreau et Jambet, le Mal n'a pas besoin d'être compris ni expliqué pour être refusé et on risque même, à trop vouloir en rendre compte, de se rendre complice de son avènement. L'acte moral ne s'inscrit pas dans un système et n'a par conséquent rien à voir avec une stratégie : c'est l'affaire singulière qui met en présence un mal singulier et une conscience singulière. L'individualisme des nouveaux philosophes, si individualisme il y a, n'a rien à voir avec la signification que le sens commun attribue généralement à ce terme : l'individu n'est ici [153] convoqué que par rapport à la quête douloureuse d'une position morale — et non pas en fonction d'un quelconque eudémonisme. L'appel à l'individu se déduit d'un constat de solitude à l'intérieur du monde du mal. Du divorce qu'a sanctionné l'après-mai entre le collectif révolutionnaire et l'être régénéré à venir, il ne reste désormais que l'isolement d'un individu, intellectuel de surcroît et osant se reconnaître pour tel. Cet individu coupé des forces qui, dans leur être, auraient pu conduire à une régénérescence, cherche avec peine dans une conscience morale qui n'est peut-être que l'autre nom du souvenir de l'être pur, les moyens de refuser encore ce qu'il y a à refuser. Là encore, il ne serait sans doute pas impossible de retrouver dans les pratiques des couches intellectuelles marquées par ce courant de pensée des illustrations plus concrètes de cette quête de singularité. On dira simplement qu'elle a probablement pris, sur le plan pratique, un tour nettement plus hédoniste que ne le prescrivait la théorie philosophique.

Ce qui finalement se dégage de cette brève analyse de la morale des nouveaux philosophes, c'est sa position de rupture vis-à-vis de certaines des valeurs-clefs fondant traditionnellement l'action politique de la gauche, et en particulier la foi dans l'avenir de la société, dans la justice historique et dans le mouvement collectif. Tout se passe comme si la décade séparant l'explosion sociale de 68 du débat intellectuel de la fin des années 70 s'était accompagnée d'une lente érosion des valeurs politiques de la gauche. Or, il est impossible de ne pas mettre ce processus d'érosion en relation avec la volte-face observée sur le plan de ce qu'on pourrait appeler les priorités sémantiques. En 1968, dans le discours et la pratique des gauchistes, tout était politique et l'attitude morale qui accompagnait cette hypertrophie de la vision politique, bien que constamment présente et fortement structurée, *allait sans dire*. Le privilège accordé au politique avait pour effet de soumettre à son champ et à ses règles la plupart des autres champs sémantiques, et notamment l'éthique — mais aussi sans doute le religieux, l'économique, l'affectif... Le politique, comme l'ont d'ailleurs bien vu les nouveaux philosophes, unifiait le sens du monde et, par là, conduisait à la poursuite d'un idéal d'unification des pratiques. En 1977, lorsque tout est redevenu moral, l'attitude politique *ne va plus de soi* et ses modalités [154] pratiques se trouvent rejetées aux frontières de l'engagement éthique qui est devenu l'objet de toutes les priorités. Mais ce primat de l'éthique ne s'accorde plus du tout avec cet idéal d'unification des pratiques et comporte au contraire, de façon explicite, la référence à une séparation des champs. On est loin désormais du constat d'unité et de transparence dont on trouverait, par exemple chez Albert Camus, des expressions très significatives : « La grandeur de cette époque, si misérable d'autre part, écrivait-il en 1944, c'est que le choix y est devenu pur. C'est que l'intransigeance est devenue le plus impérieux des devoirs et que la morale de la concession a reçu, enfin, sa sanction. Si les malins avaient raison, il a fallu accepter d'avoir tort. Et si la honte, le mensonge et la tyrannie faisaient les conditions de la vie, il a fallu accepter de mourir » ¹⁷.

Doit-on pour autant penser, d'une façon générale, que le fait d'accorder la priorité au politique a nécessairement des effets d'unification sur les autres champs sémantiques tandis que la priorité à

¹⁷ [Albert Camus](#), *Actuelles*, coll. « Idées », Gallimard, texte du 29 octobre 1944.

l'éthique produirait au contraire « naturellement » une séparation des champs ? Une telle généralisation serait très abusive, et d'ailleurs la citation de Camus rappelée ci-dessus s'inscrit en faux contre cette interprétation car il semble qu'en l'occurrence ce soit l'éthicisation des pratiques qui conduise à une unification des champs. On peut dire, de façon plus probable, que ce qui est en cause dans la séparation des champs à laquelle aboutit la nouvelle philosophie, c'est avant tout *le contenu de sa morale*. S'il y a coïncidence entre l'érosion des valeurs traditionnelles de la gauche et la montée des préoccupations d'ordre éthique, la responsabilité n'en incombe pas aux effets supposés du concept même de la morale, mais bien d'abord aux types de contenus moraux que les nouveaux philosophes, sous prétexte de retour à Kant, ont finalement réussi à faire prévaloir. Si d'autre part la frontière paraît parfois si mince entre l'attitude morale que prônent les nouveaux philosophes et les entreprises de moralisation dont un siècle de critique sociale nous a appris à nous méfier, cela tient avant tout aux conditions sociohistoriques des années 70 qui, d'un progressif désespoir du politique, ont finalement fait surgir une sorte d'éclatement du sens social qui a eu sa contrepartie dans les contradictions de la pratique [155] (exemples d'anciens gauchistes devenus gestionnaires d'entreprises privées ou de l'Etat) et qui, par conséquent, ne pouvait pas ne pas l'avoir sur le plan des mouvements idéologiques : le déchirement de l'existence et de ses plans d'expérience ne constitue-t-il pas une condition très favorable pour les entreprises de moralisation ?

3. Occurrence symbolique et nouvelle philosophie

[Retour à la table des matières](#)

Il faudrait, en guise de conclusion, s'interroger sur les conditions sociales qui ont autorisé ou rendu possible la mutation de la sagesse gauchiste en direction du retrait politique dont j'ai essayé de rendre compte à propos de la nouvelle philosophie. De ce point de vue, la tentation est grande de faire appel à des données sociales, économiques ou politiques facilement objectivables pour tenter d'expliquer le phénomène ; je pense en particulier aux multiples ressources explicatives que fournirait l'« analyse de classe » inspirée de la tradition

marxiste : intégration des anciens gauchistes dans l'appareil économique et institutionnel de la société, « récupération » par l'appareil d'état de certains des thèmes revendicatifs du gauchisme (par exemple à propos du féminisme ou de l'écologie)... Je pense également — et sans vouloir d'ailleurs les négliger — aux éclairages que pourrait fournir l'analyse politique historique : par exemple, à propos de la nouvelle légitimité sociale fournie aux syndicats par la reconnaissance des droits syndicaux dans l'entreprise et la promotion du thème de la « concertation », tout cela ayant rendu sans doute moins nécessaire la poursuite des formes de luttes « sauvages » dont les gauchistes avaient été les initiateurs... Bref, il ne manque pas, lorsqu'on procède à l'analyse des évolutions de la société française au cours des années 70, de « facteurs explicatifs » susceptibles de rendre compte de l'évolution observée sur le plan de ce que j'ai appelé les sages. Il me semble néanmoins que ces différentes approches — que l'on pourrait qualifier d'objectivistes dans la mesure où elles cherchent dans des faits sociaux aisément objectivables les raisons de l'évolution mentale d'un groupe social concerné par les faits en question — présentent souvent l'inconvénient de supposer connu ce qu'il s'agit précisément d'expliquer, à savoir l'opération par laquelle un certain nombre de faits sociaux extérieurs [156] produisent leurs effets à l'intérieur d'un univers mental particulier et deviennent ainsi des éléments symboliques susceptibles de modifier l'agencement interne d'une pensée et d'une pratique particulières. Il n'y a pas par exemple de lien logique *évident* entre l'« intégration » d'anciens gauchistes à l'intérieur des différentes structures sociales qu'ils avaient pu combattre et l'adoption par eux de certains modes et contenus de pensée que l'on peut situer dans la mouvance du courant nouvelle philosophie. Le lien en question ne peut être élucidé qu'à la condition de situer, comme j'ai cherché à le faire en rappelant certains éléments clefs de la sagesse du gauchisme, le cheminement philosophique et moral qui conduit un groupe social donné à recevoir les faits et les événements sociaux extérieurs comme étant partie prenante de son propre système de significations. C'est pour cela que la question qui me paraît décisive est moins celle de l'énumération des faits sociaux destinés à servir de « facteurs explicatifs », que celle des raisons pour lesquelles un certain nombre d'événements sociaux et historiques extérieurs ont pu *faire signe* à la sagesse gauchiste au point de modifier profondément l'édifice moral et philosophique sur lequel elle s'appuyait. Or, ces raisons sont à

chercher autant, sinon plus, dans les capacités d'interprétation et de lecture de ces signes par le groupe considéré que dans le cours historique extérieur qui permet la mise à disposition, en tant que signes potentiels, de ses événements constitutifs.

Si l'on poursuit la réflexion dans cette voie, on voit bien à quel point l'altération de la pensée gauchiste qui est à l'origine de l'apparition de la nouvelle philosophie, est redevable pour son propre mouvement des signes que renvoya l'histoire du monde aux intellectuels gauchistes. Ce constat permet de mettre en évidence le fait qu'indépendamment de ses effets matériels directs, l'histoire produit une série d'effets symboliques qui ne peuvent s'exercer qu'au travers des pensées sociales *qui les reçoivent et les interprètent*. Et cela est d'autant plus vrai que dans le cas du gauchisme comme dans celui de la nouvelle philosophie, l'histoire et la politique n'ont jamais exercé sur ceux qui s'y intéressaient d'effets directs très contraignants sur le plan physique. Je veux dire par là qu'il existe des pays ou des situations historiques dans lesquelles les intellectuels n'ont pas véritablement le choix de [157] s'engager ou de se retirer de l'action politico-historique : une guerre civile larvée (comme en Turquie il y a peu), une déclaration de guerre étrangère, un coup d'état militaire suivi de mesures d'exceptions, une invasion impérialiste..., voici quelques-unes des situations dans lesquelles l'effet symbolique de l'événement a toutes les chances de recouper son effet matériel le plus direct : comme le disait Camus, le choix y devient pur. Pour les intellectuels français au contraire, l'urgence de ce qu'il y avait à faire et à dire venait moins d'une pression (ou d'une oppression) physique du monde — pression qui, à l'exception de la période précise des événements de mai-juin 1968, fut en général assez légère —, que d'une lecture effectuée par les intéressés des signes de ce monde en fonction de leur propre situation historique : et par conséquent la politique leur apparaissait toujours comme le résultat ou l'enjeu de la *confrontation symbolique* mettant en présence l'ethos des intellectuels et les événements historiques. Espérer ou désespérer du politique était donc une affaire de rapport symbolique au monde dans lequel la signification que le groupe social donnait aux événements historiques avait en général plus d'importance que leur réalité extérieure.

L'analyse des sages sous-jacentes au gauchisme ou à la nouvelle philosophie nous met ainsi en présence d'une situation sociale — celle des intellectuels concernés — dans laquelle il y a pour ainsi dire

hypertrophie de la détermination symbolique des attitudes historiques. La prise en compte de cette donnée qui est sans doute largement explicable par la situation qui est faite aux intellectuels dans la société française, permet en tout cas de mieux comprendre la nature du processus social par lequel a pu se transformer le contenu de la sagesse gauchiste. Par exemple, l'histoire de la deuxième partie des années 70 peut être lue au travers de quelques signes clés : les massacres cambodgiens, les accords d'Helsinki, l'affaire Soljenitsine, l'apogée puis la rupture de l'union de la gauche, l'éclatement des mouvements révolutionnaires européens, le silence des peuples et la toute-puissance des états... Contrairement à ce qu'on pourrait penser, la perception de ces signes n'est pas laissée au hasard : elle se produit à l'intersection de l'histoire réelle — histoire qu'on aurait tendance à appeler objective — et des schèmes de pensée spécifiques à certains groupes sociaux. C'est ce point d'intersection [158] entre les signes potentiels de l'histoire et les dispositions de pensée (et de pratique) des groupes sociaux qui vont en quelque sorte réaliser ces signes (ou encore faire que le magma chaotique des événements du monde prenne le sens d'une histoire), qui constitue ce que l'on peut appeler une occurrence symbolique. Cette occurrence symbolique est, par définition, chaque fois spécifique à un groupe social particulier puisque la structuration des signes dépend tout autant du cours historique « objectif » et observable que des dispositions de pensée qui caractérisent en propre le groupe concerné. Pour les intellectuels issus du gauchisme, les signes cités plus haut ne pouvaient pas ne pas prendre un caractère impérieux : ils s'imposaient sous la force conjuguée d'un cours historique extérieur et d'une préparation mentale particulière qu'on a résumée sous le terme de sagesse gauchiste. On se trouve donc devant ce paradoxe qui veut que l'histoire des années 70 fasse office de révélateur d'une pensée qui ne peut qu'être déterminée par une histoire dont elle détermine elle-même la structuration signifiante. On est ainsi confronté au problème de la novation ou de l'invention historique qui n'est jamais totalement déductible ni d'une lecture objective des enchaînements et des causalités historiques, ni d'une connaissance que l'on pourrait avoir des dispositions structurelles (pratiques et mentales) de tel ou tel groupe social. Pour qu'une nouveauté historique se produise, il faut, si l'on peut dire, les deux : une histoire extérieure qui, indépendamment de ses effets les plus directs, est là d'abord comme une histoire à comprendre

ou encore à faire signifier, et d'autre part une préparation mentale qui rend possible l'extraction des signes et la compréhension.

Mais une telle nouveauté historique introduit alors une double rupture : vis-à-vis des dispositions mentales du groupe social qui a lu, d'une certaine façon, le nouveau cours historique, mais aussi vis-à-vis de l'histoire elle-même qui se trouve pratiquement réorientée en fonction de la nouvelle compréhension ou appréhension qu'en ont ses acteurs. L'intérêt d'une analyse de la nouvelle philosophie, dans ses rapports de filiation vis-à-vis du gauchisme mais aussi dans la façon dont elle hiérarchise les champs éthique et politique, est précisément de permettre d'approcher avec quelques chances de rigueur des phénomènes aussi difficiles à étudier — et si facilement [159] abandonnés à l'inconnaissable quand ce n'est pas au pire mécanisme économiste — que la désillusion politique, la désagrégation des forces sociales collectives ou encore les transformations de ce que, faute de mieux, on a coutume d'appeler les « sensibilités » politiques. S'il ne s'agit pas de mettre au passif de la nouvelle philosophie la défaite de l'union de la gauche en 1978, on voit pourtant que l'essoufflement de la fameuse « dynamique unitaire » n'est probablement pas sans rapport avec les transformations mentales dont témoignent, chez les intellectuels, les thèmes de la nouvelle philosophie.

Largement hypothétiques, les développements de cet article ne prétendent nullement constituer une sociologie complète de la nouvelle philosophie. Pour ce faire, il aurait fallu, outre l'analyse des textes, procéder à une évaluation plus précise de l'impact moral et philosophique qu'a pu avoir le courant sur ce que j'ai appelé les couches intellectuelles. Il aurait fallu aussi une étude approfondie des pratiques des groupes sociaux se situant dans la mouvance de la nouvelle philosophie. Enfin, il aurait été utile de se pencher plus particulièrement sur les modes d'échanges sociaux ayant pu exister entre les intellectuels gauchistes et le reste de la population ; on aurait vu en particulier à quel point l'esseulement politique que l'on discerne à l'analyse des textes correspond en fait à un isolement pratique — et de plus en plus accusé dans les années qui ont suivi Mai 68 — vis-à-vis notamment des couches populaires. Sur ce point encore, les rendez-vous manqués de l'histoire gauchiste doivent vraisemblablement autant aux gauchistes eux-mêmes qu'aux supposés partenaires de la révolution sociale. Le retrait politique manifesté par la nouvelle philosophie serait ainsi

apparu comme étant encore un retrait social correspondant lui aussi à ce mécanisme que j'ai essayé de décrire en utilisant le concept d'occurrence symbolique : l'occurrence symbolique de l'immédiat après-mai ayant eu des effets tout à fait désagrégeateurs lorsqu'il est apparu que la classe ouvrière ne se pressait pas à faire la révolution imaginée par les gauchistes.

Il est clair que l'ensemble de ces investigations aurait largement dépassé le cadre imparti à cet article. Quoi qu'il en soit, les analyses qui ont été esquissées confirment, s'il en était besoin, qu'une sociologie de l'éthique, fût-ce celle d'un [160] courant de pensée apparemment très particulier, a besoin, pour se déployer, de s'appuyer sur une remise en perspective de toute une série de niveaux de la réalité sociale dont la séparation en secteurs distincts est habituellement admise. Mais de façon encore plus précise, elles permettent d'aboutir à la conclusion que l'apparition massive des références éthiques à l'intérieur d'un discours idéologique est un indicateur privilégié des transformations mentales et pratiques qui se produisent dans le groupe social qui se reconnaît dans ce discours : ces références éthiques sont une sorte de révélateur du rapport que ce groupe entretient à la société et à l'histoire. Le fait de taire ou au contraire d'explicitier une attitude morale ou un système de valeurs éthiques apparaît, à ce titre, comme l'expression des enjeux symboliques que la confrontation d'un ethos de classe à une nouvelle situation historique a fait naître. Le rapport à l'éthique dont on voit ici qu'il est indissociable du rapport au politique apparaît comme l'une des données majeures de toute tentative de compréhension de la situation d'un groupe social à l'intérieur d'une histoire collective, c'est-à-dire de la sagesse dans laquelle celui-ci peut symboliquement et pratiquement se reconnaître ¹⁸.

¹⁸ La rédaction de cet article était achevée avant la victoire de la gauche aux élections de mai-Juin 1981. Cette victoire — qui doit sans doute peu de chose aux courants intellectuels analysés dans cet article — a brutalement modifié les données du problème du rapport au politique. Les prises de position à caractère éthique du nouveau pouvoir conduiront probablement de nombreux intellectuels à s'interroger de nouveau sur la possibilité d'un engagement politique « pur ». Cette nouvelle donne historique aura en tout cas pour effet de hâter une transformation des sagesse qui se dessinait déjà avec le tarissement de l'inspiration nouvelle philosophie. Confrontée à la possibilité d'une participation honorable au pouvoir politique, que deviendra l'attitude morale ?