

Georg Lukács

*La spécificité de
la sphère esthétique.*

Premier Chapitre :

Les problèmes du reflet dans la vie quotidienne

Traduction de Jean-Pierre Morbois



Ce texte est le premier chapitre de l'ouvrage de Georg Lukács : *Die Eigenart des Ästhetischen*.

Il occupe les pages 33 à 138 du tome I, 11^{ème} volume des *Georg Lukács Werke*, Luchterhand, Neuwied & Berlin, 1963, ainsi que les pages 27 à 127 du tome I de l'édition Aufbau-Verlag, Berlin und Weimar, DDR, 1981.

Dès le début, le traducteur est confronté à une difficulté. Nous avons traduit *Widerspiegelung* par *reflet*, mais cette solution n'est pas totalement satisfaisante, dans la mesure où elle ne rend pas l'aspect actif du mot. Le mot *Réflexion* eut été meilleur, s'il n'avait pas aussi un deuxième sens, intellectuel, plus usité que le premier. Certains suggèrent *reflètement*, substantif rare d'un vocabulaire recherché, défini par les dictionnaires comme le *fait de refléter*, alors que nous cherchons à rendre l'action de refléter. *Reflètement* n'est donc pas meilleur que *reflet*, que nous gardons en désespoir de cause.

Les citations sont, autant que possible, données et référencées selon les éditions françaises existantes. À défaut d'édition française, les traductions des textes allemands sont du traducteur. De même, lorsque le texte original des citations était en anglais, c'est à celui-ci que l'on s'est référé pour en donner une traduction en français.

Premier chapitre

Les problèmes du reflet dans la vie quotidienne.

I. Caractéristique générale de la pensée du quotidien.

Les réflexions qui suivent n'ont pas un instant la prétention de fournir une analyse philosophique – et tout spécialement gnoséologique – précise et exhaustive de la pensée du quotidien. Elles ne cherchent pas davantage à proposer une histoire – ne serait-ce que philosophique – de la séparation des reflets artistiques et scientifiques de la réalité qui se sont épanouis sur ce socle commun. La difficulté principale est le manque de travaux préparatoires. La théorie de la connaissance s'est jusqu'à présent fort peu préoccupée de la pensée du quotidien. Il est dans la nature de l'attitude de toute théorie bourgeoise et surtout de toute théorie idéaliste de la connaissance, d'un côté de repousser toutes les questions de la genèse de la connaissance dans le domaine et l'anthropologie etc. et de l'autre de n'examiner que les problèmes de la forme la plus développée, la plus pure, de la connaissance scientifique. Cela est allé si loin que même les sciences non naturelles, non « exactes », comme par exemple les sciences historiques, n'ont été que très tard soumises à une analyse gnoséologique ; et cela a alors eu lieu le plus souvent d'une manière qui, par suite de son orientation irrationaliste, embrouillait davantage les choses qu'elle ne les éclairait. Même les recherches sur la spécificité de la sphère esthétique qui traitaient dans les cas les plus rares du reflet de la réalité se ramenaient simplement la plupart du temps à souligner la différence abstraite, entre elles, de la vie esthétique et de la science. C'est justement sur ces ensembles complexes de questions que la pensée métaphysique élève pour la connaissance des obstacles insurmontables. Car sa conception binaire du *oui* ou *non* nie la connaissance des transitions

fluides auxquels nous sommes, aussi bien dans la vie que surtout dans les périodes de genèse sociohistoriques de l'art, confrontés comme autant de problèmes à résoudre. Le caractère métaphysique de l'opposition également rigide des questions de genèse et de réception de l'art constitue dans cette perspective une autre limite. Seul le matérialisme dialectique et historique va être en mesure de fournir une méthode historique systématique pour étudier de tels problèmes.

Sur cette base assurément, la problématique méthodologique générale est pourtant tout à fait claire. Dans quelle mesure elle peut être éclairante, c'est ce que nous essayerons d'exposer dans la suite. Contentons-nous dès à présent de souligner brièvement l'idée la plus générale : le reflet scientifique et le reflet esthétique de la réalité objective sont au cours de l'évolution historique des formes de reflet qui se constituent, qui se différencient de plus en plus finement, un reflet qui trouve aussi bien son fondement que son accomplissement ultime dans la vie même. Leur spécificité se constitue justement dans la direction qu'exige l'exercice toujours plus précis, plus parfait de leur fonction sociale selon ce qui est possible. Ils forment de ce fait, dans leur pureté apparue relativement tard et sur laquelle repose leur universalité scientifique ou esthétique, les deux pôles du reflet général de la réalité objective, dont celui de la vie quotidienne forme le centre fécond. Cette tripartition de la relation de l'homme au monde extérieur, mentionnée ici, et qu'il faudra traiter plus tard exhaustivement, a été très clairement reconnue par Pavlov. Dans une étude sur les types d'activité nerveuse supérieure, il écrit : « Avant l'avènement de l'homo sapiens, les animaux prenaient contact avec le monde extérieur uniquement et directement par les impressions d'agents externes les plus divers, impressions détectées par les

appareils récepteurs des animaux et conduites aux cellules correspondantes du système nerveux central. Ces impressions étaient les seuls signaux des objets extérieurs. C'est chez celui qui devait devenir l'homme qu'apparurent, se développèrent, se perfectionnèrent à l'extrême les signaux secondaires, signaux des signaux primordiaux, la parole, les mots prononcés, audibles et visibles. Finalement, ces signaux nouveaux servirent à désigner toutes les perceptions reçues par les hommes et venues soit du monde extérieur, soit de leur être intérieur ; ils les employaient non plus seulement entre eux, dans leurs relations mutuelles, mais restés seuls avec eux-mêmes. C'est l'importance considérable de la parole qui conditionna, naturellement, la prédominance des nouveaux signaux, bien que les paroles ne fussent et ne soient restées que les signaux secondaires de la réalité... Mais, sans s'engager plus loin dans ce thème vaste et important, on doit constater que, grâce à l'existence de deux systèmes de signalisation et sous l'influence de divers modes de vie bien enracinés avec le temps, la masse humaine s'est trouvée partagée en trois types, le type méditatif, le type artistique et un type moyen entre les deux. Chez ce dernier, le travail des deux systèmes se fond dans la mesure convenable. Cette division se fait sentir aussi bien chez des individus isolés que chez des nations entières. »¹

La pureté du reflet scientifique et esthétique se démarque donc d'une part nettement des formes mélangées complexes du quotidien, mais d'autre part, ces limites s'estompent en même temps sans cesse, en ce que les deux formes différenciées de reflet naissent des besoins de la vie

¹ Ivan Pavlov : Typologie de l'activité nerveuse supérieure, ses rapports avec les névroses et les psychoses et mécanisme physiologique des symptômes névrotiques et psychotiques, (rapport du 30 juillet 1935 à la réunion générale du II^{ème} congrès international de neurologie à Londres) in Œuvres choisies, Moscou, Éditions en langues étrangères, 1954.

quotidienne, ont vocation à répondre à ses problèmes, et en ce que beaucoup de résultats des deux se mélangent à nouveau aux formes d'expression de la vie quotidienne, les rendent plus synthétiques, plus différenciées, plus riches, plus profondes, etc. et ainsi développent celle-ci même de manière ininterrompue. Une véritable genèse systématique historique du reflet scientifique comme esthétique est tout simplement impensable sans l'éclairage de ces relations réciproques. Pour la compréhension philosophique des problèmes qui apparaissent ici, il est de ce fait indispensable de ne perdre de vue ni la double interaction avec la pensée du quotidien, ni la caractéristique spécifique, qui s'en dégage, des deux formes différenciées

L'examen philosophique du reflet a pourtant une condition préalable indispensable, qui doit au moins être éclaircie dans ses bases les plus générales, avant que puisse s'engager une discussion avec ses problèmes spécifiques. Si nous voulons en effet examiner dans leurs différences les reflets dans la vie quotidienne, dans la science, et dans l'art, nous devons toujours être bien au clair sur le fait que toutes ces trois formes décrivent la même réalité. Ce n'est que dans l'idéalisme subjectif que naît la représentation selon laquelle les différentes sortes de classement humain du reflet correspondraient à des réalités différentes, autonomes, créées par le sujet, qui n'ont aucun rapport entre elles. Simmel exprime cela de la manière la plus nette et la plus conséquente ; il écrit par exemple sur la religion : « la vie religieuse crée le monde encore une fois, elle signifie l'existence toute entière dans une tonalité particulière, si bien que d'après son idée pure elle ne *peut* aucunement se croiser avec les images du monde édifiées selon d'autres catégories,

ni les contredire. »² Le matérialisme dialectique considère en revanche l'unité matérielle du monde comme un état de fait incontestable. Tout reflet est de ce fait celui de cette réalité une et unitaire. Il n'y a cependant que pour le matérialisme mécaniste qu'il en résulte que toute image de cette réalité serait une simple photocopie. (Il sera plus tard traité en détail de cette question. Il pourrait suffire ici de remarquer que les reflets réels naissent d'une interaction entre homme et monde extérieur, sans que la sélection, le classement qui en résultent ne doivent obligatoirement être une illusion ou une altération subjective ; ce qu'elle est naturellement dans de nombreux cas.) Quand par exemple, dans la vie quotidienne, l'homme ferme les yeux pour mieux percevoir certaines nuances sonores de son environnement, une telle déconnexion par rapport à une partie de la réalité reflétée peut alors contribuer à mieux appréhender le phénomène sur lequel se porte dans l'instant son intérêt, de manière plus précise, plus complète que cela ne lui aurait été possible sans cette abstraction du monde visuel. À partir de tels procédés réalisés presque instinctivement, il y a une voie très tortueuse qui mène au reflet dans le travail, l'expérimentation, etc. jusqu'à la science et l'art. Nous traiterons plus tard, dans le détail, les différences qui se produisent ainsi, les oppositions même dans le reflet de la réalité. Il faut seulement affirmer résolument, tout de suite dès le tout début, qu'il s'agit toujours du reflet de la même réalité objective, et que cette unité de l'objet ultime est d'une importance décisive pour la figuration du contenu et de la forme des différences et des oppositions.

Si nous regardons maintenant, sur cette base, les interactions du quotidien avec la science et l'art, nous voyons alors qu'une connaissance, aussi claire soit elle, des problèmes que nous

² Georg Simmel (1858-1918), *La religion*, Trad. Ph. Ivernel, Belval, Circé, 1998, p. 14

avons à résoudre là est encore bien loin de signifier qu'on puisse aujourd'hui y répondre concrètement. Cela vaut surtout pour l'histoire de la différenciation progressive, inégale, contradictoire, de ces trois variétés de reflet. Nous pouvons indubitablement retenir l'idée générale d'une interpénétration originelle, chaotique, au stade primitif de l'humanité qui nous est connu. Dans l'histoire écrite de l'humanité, nous trouvons une différenciation développée et qui se développe – même si c'est, comme nous le verrons plus tard, de manière contradictoire – toujours d'avantage. La continuité historique entre ces deux points finaux doit objectivement aussi être incontestablement présente. Notre savoir actuel sur ce processus ne suffit cependant pas, loin de là, à le connaître lui-même concrètement. Cette lacune ne repose pas seulement sur l'ignorance de faits historiques, mais il est aussi lié au plus profond au manque de clarté des questions fondamentales de principe, philosophiques. Si nous voulons donc faire craquer ce cercle enchanté de l'ignorance hétéroclite, nous devons – toujours conscients de notre connaissance extrêmement fragmentaire – aborder courageusement la clarification philosophique tant des types fondamentaux que des étapes décisives d'évolution de la différenciation. Aussi philosophique que puisse être cette méthode qui est la nôtre, elle inclut les principes de la perspective sociale. Marx a clairement décrit et défini la méthode d'une telle approche d'époques passées souvent disparues depuis longtemps, en ce qui concerne l'histoire des formations et catégories économiques. Il dit : « La société bourgeoise est l'organisation historique de la production la plus développée et la plus variée qui soit. De ce fait, les catégories qui expriment les rapports de cette société, la compréhension de son articulation, permettent en même temps de se rendre compte de l'articulation et des rapports de production de toutes les formes de société disparues avec les débris et les éléments

desquelles elle s'est édiflée, dont certains vestiges non encore dépassés pour une part subsistent en elle, où ce qui n'avait de sens qu'indicatif est devenu en se développant signification explicite, etc. L'anatomie de l'homme est une clef pour l'anatomie du singe. Les signes annonciateurs d'une forme supérieure dans les espèces animales d'ordre inférieur ne peuvent pour autant être compris que lorsque la forme supérieure est elle-même déjà connue. Ainsi l'économie bourgeoise nous donne la clef de l'économie antique, etc. Mais nullement à la manière des économistes qui effacent toutes les différences historiques et voient dans toutes les formes de société celles de la société bourgeoise. »³ Dans notre domaine aussi, l'anatomie de l'homme est la clef de l'anatomie du singe. Naturellement, avec le degré de développement actuel de nos intelligences et de nos connaissances, on ne pourra pas atteindre plus qu'un éclairage approximatif des tendances les plus importantes et des points nodaux les plus décisifs. Mais pour les objectifs de notre étude actuelle, cela n'est pas non plus nécessaire. Nous espérons qu'en résulteront des incitations à des recherches plus vastes, qui corrigeront sûrement beaucoup de ce qui aura été exposé ici.

Pour la méthode générale, remarquons ici que nos études se limitent aux hommes. L'importance du deuxième système de signalisation pavlovien, le langage, exige déjà une délimitation méthodologique claire par rapport au monde animal dans lequel de tels signaux n'existent pas. Il restera naturellement comme tâche importante d'étudier en détail, dans l'évolution du monde animal, la genèse et le développement des réflexes conditionnés. Car c'est déjà là que commence un certain travail sur la réalité objective

³ Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858, dits "Grundrisse"*, Introduction, M, 18^e Éd. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, les éditions sociales, 2011, pp. 61-62.

directement reflétée qui, chez les animaux les plus évolués, atteint déjà un niveau relativement haut de différenciation.

S'occuper en détail de cet ensemble complexe de problème se situe cependant en dehors du cadre de notre travail. Ce n'est qu'à l'occasion que nous y reviendrons, pour définir les démarcations dans certains cas concrets ou élucider des transitions.

Certes, les affirmations de Pavlov doivent toujours être comprises et interprétées au sens du matérialisme dialectique. Car aussi fondamental que puisse être son deuxième système de signalisation qu'est le langage pour cette délimitation entre l'homme et l'animal, il ne prend son véritable sens et sa riche fécondité que lorsque, comme chez Engels, on met l'accent nécessaire sur la genèse simultanée, l'inséparabilité factuelle du travail et du langage. Que l'homme a « *quelque chose à dire* » qui se situe au-delà du règne animal, résulte directement du travail et se développe – directement et indirectement, plus tard souvent au travers de très nombreuses médiations – en corrélation avec le développement du travail.⁴ C'est pourquoi ici, même au plan polémique, nous nous référons peu aux efforts de Darwin de découvrir les catégories de l'art dès la vie des animaux et d'en déduire leurs manifestations chez l'homme. Nous pensons que le travail (et avec lui le langage et son univers de concepts) crée là un abîme si large et profond que même l'héritage animal considéré pour lui-même, présent dans certaines circonstances, n'est pas d'un poids décisif ; il est tout à fait sûr qu'il ne peut pas être utile à l'éclaircissement des phénomènes totalement nouveaux. On ne nie naturellement pas par-là, comme nous le verrons plus tard à l'occasion, la réalité d'un tel héritage en général. Bien au contraire, nous pensons que ces orientations

⁴ Friedrich Engels, *Dialectique de la nature*, Paris, Éditions Sociales, 1961, pp. 174-175.

de la biologie et de l'anthropologie les plus récentes qui affirment une complète altérité entre l'homme et l'animal passent négligemment à côté de nombreux faits importants. Mais nous avons besoin ici de certaines données de l'anthropologie pour des objectifs précisément délimités, pour lesquels une connaissance adéquate, justement, de l'inséparabilité du travail et du langage, et donc ce qui sépare l'homme et l'animal, a une importance fondamentale.

Si nous nous tournons donc vers une analyse cursive de la pensée du quotidien, c'est parce qu'il nous faut, à côté du manque déjà évoqué de travaux préparatoires, mentionner les difficultés matérielles suivantes qui, au moins partiellement, sont sûrement à l'origine de ce que le quotidien, cette part importante, la plus grande du domaine global de la vie humaine, ait été si peu étudié philosophiquement. La difficulté principale réside peut-être dans le fait que la vie quotidienne ne connaît pas d'objectivations achevées du genre de celles de la science et de l'art. Cela ne veut en aucun cas dire que les objectivations y font défaut en général. Sans objectivation, la vie de l'homme, sa pensée et son sentiment, sa pratique et sa réflexion ne sont absolument pas imaginables. Abstraction faite de ce que toutes les objectivations proprement dites jouent un rôle important dans la vie quotidienne des hommes, les formes fondamentales que nous avons déjà constatées du mode de vie spécifiquement humain, le travail et le langage, ont aussi déjà, à maints égards, le caractère essentiel d'objectivations. Le travail ne peut avoir lieu que comme acte téléologique. Marx dit de ce caractère spécifiquement humain du travail : « Nous supposons donc ici le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée accomplit des opérations qui s'apparentent à celles du tisserand, et une abeille en remontre à maint architecte humain dans la construction de ses cellules.

Mais ce qui distingue d'emblée le plus mauvais architecte de la meilleure abeille, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la cire. Le résultat auquel aboutit le procès de travail était déjà au commencement dans l'imagination du travailleur, existait donc déjà en idée. Non pas qu'il effectue simplement une modification dans la forme de la réalité naturelle : il y réalise en même temps son propre but, qu'il connaît, qui détermine comme une loi la modalité de son action, et auquel il doit subordonner sa volonté. »⁵

Examinons donc, sur cette base, ces moments du travail qui déterminent celui-ci comme facteur fondamental de la vie quotidienne, de la pensée du quotidien, du reflet de la réalité objective dans le quotidien. Marx indique en premier lieu le fait qu'il s'agit là d'un processus historique dans lequel se produisent – objectivement comme subjectivement – des changements qualitatifs. Nous reparlerons plus tard en détail, à maintes reprises, de leur importance concrète. Le seul fait qui nous importe maintenant, c'est que Marx distingue, dans des indications abrégées, trois périodes essentielles. La première est définie par les « formes primitives du travail, qui relèvent encore de l'instinct animal », comme étape préalable de ce processus de constitution qu'il a déjà franchi aux degrés encore non-développés en soi de la circulation simple des marchandises. Le troisième est son instantiation développée par le capitalisme, que nous devons plus tard étudier à fond, et dans laquelle l'intrusion de la science appliquée au travail entraîne des modifications décisives. À ce moment, le travail cesse d'être déterminé en premier lieu par les forces physiques et intellectuelles propre du travailleur. (Période du travail sur les machines,⁶ détermination croissante du travail

⁵ Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, édition Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF, 2009, p. 200.

⁶ Ibidem p. 470 et ss.

par les sciences.) Entre les deux, il y a la constitution du travail à un niveau moins développé, profondément lié aux capacités personnelles de l'homme. (Période de l'artisanat, de la proximité de l'artisanat et de l'art), qui crée historiquement les conditions préalables pour la troisième période.

À toutes ces trois périodes cependant, il y a cependant en commun la marque essentielle du travail spécifiquement humain, du principe téléologique : le fait que le résultat du processus de travail « était déjà au commencement dans l'imagination du travailleur, existait donc déjà en idée. » La possibilité d'une telle modalité d'action présuppose un certain degré de juste reflet de la réalité objective dans la conscience de l'homme. Selon Hegel qui a clairement vu cette structure du travail, et auquel se réfère également Marx dans ces considérations, son essence consiste cependant, en ce qu'elle « laisse la nature se dépenser, veille paisiblement, et se borne à gouverner le tout sans peine. »⁷ Il est clair qu'une telle régie des processus naturels présuppose – même au stade le plus primitif – leur reflet approximativement exact, même lorsque les postulats généralisateurs que l'on en tire sont faux. Pareto a décrit d'une manière pertinente le rapport entre l'exactitude de détail et le fantasmagorique en général quand il dit : « On pourra dire que les combinaisons réellement efficaces, comme serait le fait d'allumer le feu avec le silex, poussent l'homme à croire aussi à l'efficacité de combinaisons imaginaires. »⁸

Si de tels résultats du reflet de la réalité font partie de la vie quotidienne et de sa pensée, alors il est clair que la question des objectivations, ou de leur développement lacunaire ne doit

⁷ Hegel : *Realphilosophie d'Iéna*, dans Jacques Taminiaux, *Naissance de la Philosophie Hégélienne de l'État*, Commentaire et traduction de la..., Payot 1984, page 213.

⁸ Vilfredo Pareto (1848-1923), sociologue et économiste italien. *Traité de sociologie générale*, Lausanne, Payot, 1917, vol. 1, § 864, p. 457.

être conçue dans cette sphère de la vie que de manière très élastique, dialectique, si nous ne voulons pas faire violence aux tendances de structure et d'évolution. Indubitablement, il se produit dans le travail (de même que dans le langage qui constitue également un élément fondamental de la vie quotidienne) une sorte d'objectivation. Et à vrai dire pas seulement dans le produit du travail, à propos duquel aucune contestation n'est possible, mais aussi dans le procès de travail. Tandis que l'accumulation des expériences journalières, l'exercice, l'habitude, etc. conduisent à répéter et à perfectionner certains mouvements, leur succession, leur enchaînement, leur complémentarité réciproque et leur intensification, quantitativement et qualitativement déterminés, dans chaque procès de travail, celui-ci prend nécessairement pour les hommes qui l'exercent le caractère d'une certaine objectivation. Mais celle-ci présente, à l'inverse de la fixité beaucoup plus forte des formes créées par l'art ou la science, une nature plus changeante, plus fluide. Car aussi puissant que puisse être l'effet des principes de conservation et de stabilisation dans le procès de travail de la vie quotidienne (particulièrement aux stades primitifs) – pensons à la force des traditions dans l'agriculture paysanne ou dans l'artisanat précapitaliste – il y a pourtant dans chaque procès de travail individuel la possibilité, au moins abstraite, de s'écarter des traditions existantes, de rechercher la nouveauté, ou dans certaines circonstances de se référer à plus ancien encore en le remodelant.

Vu de manière tout à fait générale, nous n'avons pas encore formulé de différence essentielle par rapport à la pratique des scientifiques. Avant tout, ceux-ci aussi vivent au sein de la vie quotidienne des hommes leur propre vie quotidienne. Leur attitude individuelle à l'égard de l'objectivation de leur activité ne doit donc pas se différencier dans ses principes ou

sa qualité de leurs autres activités, particulièrement lorsque la division sociale du travail n'est pas encore développée. Mais si nous considérons pourtant l'état de fait qui se présente ici, non seulement du point de vue du sujet agissant, mais aussi de celui de l'objet, il apparaît déjà d'importantes différences qualitatives. Celles-ci ne résident pas seulement dans la transformabilité des résultats, car les résultats de la science, avec l'enrichissement et l'approfondissement du reflet de la réalité dans le processus, se modifient tout autant que ceux du travail. Ce qui est décisif, c'est bien davantage le degré d'abstraction, l'éloignement de la pratique immédiate de la vie quotidienne, à laquelle les deux, assurément – tant avec leurs conditions préalables qu'avec leurs conséquences – restent liés. Le rapport est pour la science un rapport faisant l'objet de médiations plus ou moins vastes et complexes, tandis que pour le travail, même s'il est une application de connaissances scientifiques extrêmement complexes, il présente un caractère principalement direct. Plus ces relations sont donc directes, ce qui veut dire immédiatement que l'intention de l'action est dirigée sur un cas individuel de la vie – et c'est par nature toujours le cas dans le travail – et plus l'objectivation est faible, changeante, moins affirmée.⁹ Dit plus précisément : et plus sont fortes les possibilités que son affirmation – même si elle est éventuellement extrêmement figée – ne résulte pas de l'objectivité réelle, mais ait un fondement subjectif, certes souvent psycho-social (tradition, habitude, etc.) Cela signifie que les résultats de la science, en tant que produits¹⁰ indépendants de l'homme, vont être dans leur structure plus solidement affirmés que ceux du travail lui-même. L'évolution se manifeste dans le fait que l'un des produits, sans perdre son objectivité affirmée, va être relayé

⁹ *fixiert*: fixée.

¹⁰ *Gebilde*: ce qui a été formé, créé.

par un autre produit, corrigé. Cela va même, dans la pratique des sciences, être souligné en général par une mise en avant accentuée des modifications advenues. Dans les produits du travail, de tels changements peuvent en revanche se produire comme variations individuelles ; quand elles sont – comme dans le capitalisme – affichées, souvent expressément, c’est la plupart du temps pour des raisons de marketing. Le capitalisme rapproche en général le travail et le résultat du travail de la structure de la science.

Naturellement, nous n’analysons ici que les deux extrêmes, sans prendre en considération les innombrables formes intermédiaires qui naissent par suite des interactions déjà mentionnées, et qu’il nous faudra traiter en détail ultérieurement. Si l’on considère la totalité des activités humaines – en prenant en compte toutes les objectivations et donc pas seulement la science et l’art, mais aussi les institutions sociales comme étant leur précipité – alors les intermédiaires apparaissent avec force. Mais comme notre étude n’a pas des objectifs aussi ambitieux, mais ne veut que faire ressortir quelques-unes des caractéristiques essentielles importantes de la vie quotidienne – dans leur opposition à la science et à l’art – nous devons et nous pouvons nous contenter de la constatation de ces contrastes. D’autant plus que c’est vraisemblablement dans la vie quotidienne que le travail comme source constante du développement de la science (un domaine qui va être sans cesse enrichi par elle) atteint son plus haut degré d’objectivation qui y soit possible. À ce propos, il faut indiquer l’évolution historique du travail lui-même, mentionnée d’entrée. Comme l’interaction avec la science joue un rôle durable, de plus en plus efficient, tant extensivement qu’intensivement, il est clair que dans le travail aujourd’hui, les catégories scientifiques ont une importance beaucoup plus grande que dans celui d’autrefois. Ceci ne

supprime pas la spécificité fondamentale de la pensée du quotidien qu'il faut tout de suite exposer ; l'augmentation croissante d'éléments scientifiques ne la transforme pas en un comportement véritablement scientifique.

C'est dans la relation réciproque de la science et de l'industrie moderne que l'on peut observer cela le plus clairement. Sur une échelle historique, il est certainement exact que la ligne générale d'évolution est une pénétration de l'industrie, c'est-à-dire du procès de travail, par la science. L'objectivité historique conduit à constater – comme Bernal ¹¹ l'a montré en détail – que d'un côté la séparation de la vie de certains modes de recherche, et de l'autre côté les limites, le conservatisme etc. des industriels a dans de nombreux cas rendu impossible pour une longue période l'application de résultats scientifiques déjà acquis. Ce phénomène nous intéresse ici, non pas du point de vue de l'histoire de l'industrie, de la technique, ou de la science, où il est indubitable « que les mobiles apparents, et ceux aussi qui déterminent véritablement les actions des hommes dans l'histoire, ne sont pas du tout les causes dernières des événements historiques », ¹² mais le quotidien où justement les motifs « apparents » sont au premier plan ; et ceux-ci montrent la place de niveau – relativement – modeste des objectivations dans la décision d'agir des hommes, le caractère fluide qu'y ont beaucoup de produits en soi fortement objectivés, et finalement le rôle souvent déterminant de l'habitude, la tradition, etc. dans ces décisions. Ce qui est marquant, c'est que dans la vie subjective du quotidien, il y a un perpétuel va et vient entre des décisions

¹¹ John Desmond **Bernal** (1901-1971), physicien britannique, membre du P.C.G.B. de 1923 à 1933, prix Staline de la paix en 1953, président du Conseil Mondial de la Paix (1958-1971)

¹² Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, IV, Paris, Éditions Sociales, 1946, p. 39.

qui sont fondées sur des motivations de nature instantanée et fluide, et celles qui reposent sur des bases rigides, même si elles sont rarement affirmées en idée (tradition, habitude).

Le travail est pourtant la part de la réalité quotidienne qui se trouve au plus près de l'objectivation scientifique. Les relations multiples infinies entre les individus (mariage, amour, famille, amitié, etc.), sans parler des innombrables relations fugaces, les relations des individus aux institutions étatiques et sociales, les différentes formes d'occupation accessoire, de divertissement, etc. (par ex. le sport), des phénomènes du quotidien comme la mode, confirment la justesse de cette analyse. Partout, il s'agit du passage rapide, souvent soudain, entre une rigidité conservatrice dans la routine et la convention et des actions, des décisions, dont les motivations – au moins subjectives, ce qui est justement très important pour cet étude – ont un caractère principalement personnel. Le fait que tout particulièrement dans le quotidien de la société capitaliste, où les motifs de mouvement prédominent en surface individuelle, on voie au plan statistique objectif une grande uniformité, ne fait que confirmer cette constatation. Dans les sociétés précapitalistes plus liées à la tradition, cette polarisation apparaît sous une forme qualitative différente, sans que cela supprime pourtant l'analogie essentielle de structure.

Derrière tout ce qui a été dit jusqu'à présent, il y a une deuxième caractéristique essentielle de l'être et de la pensée du quotidien : le rapport direct entre la théorie et la pratique. Pour être bien comprise, cette constatation nécessite une certaine explication. Il serait en effet totalement erroné d'admettre que les objets de l'activité quotidienne seraient objectivement, en soit, de caractère immédiat. Bien au contraire. Ils n'existent qu'en raison d'un système de médiation complexe, largement ramifié, multiple, qui devient

toujours plus complexe et plus ramifié encore au cours de l'évolution sociale. Dans la mesure où il s'agit pourtant d'objets de la vie quotidienne, ils sont là, achevés, et le système de médiation qui les produit apparaît, dans son existence et sa consistance immédiates, pures, comme totalement éteint. Il faut en l'occurrence penser, non seulement à des phénomènes technico-scientifiques, mais aussi à des phénomènes économiquement très complexes, comme le taxi, l'autobus, le tramway, etc. à leur utilisation dans la vie quotidienne, à la manière dont ils sont présents dans la vie quotidienne, pour bien voir, clairement, cette immédiateté. Cela fait partie de l'économie vitale nécessaire du quotidien que l'on ne prenne en compte et juge en moyenne tout son environnement – tant qu'il fonctionne – que sur la base de son fonctionnement pratique (et pas sur la base de son essence objective). Et même, dans de très nombreux cas, leur non-fonctionnement provoque également des réactions tout simplement analogues. C'est naturellement – à cent pour cent – un produit de la division capitaliste du travail. Aux étapes de développement les plus primitives, où la majorité des outils etc. de la vie quotidienne ont été fabriqués par les agents eux-mêmes, ou dont le procédé de production était généralement connu, c'est précisément ce genre d'immédiateté qui était bien moins développé et frappant. Seule une division sociale du travail hautement développée qui fait de chaque branche de production et de ses éléments partiels une spécialité bien délimitée, impose cette immédiateté aux agents ordinaires de la vie quotidienne.

La structure la plus générale, certes très largement moins développée, de cette attitude remonte à l'époque primitive. Le lien direct de la théorie (c'est-à-dire réflexion, mode de reflet de l'objet) et de la pratique est en effet sûrement sa forme la plus ancienne : les circonstances contraignent les hommes très

souvent, et même dans la majorité des cas, à une action immédiate. Certes, le rôle social de la culture (surtout celui de la science) consiste à découvrir et ensuite à insérer des médiations entre une situation prévisible et la meilleure forme d'action possible. Pourtant, lorsque celles-ci sont là, qu'elles sont parvenues à l'usage courant, elles perdent pour les hommes agissant dans le quotidien leur caractère de médiation, et l'immédiateté que nous avons décrite revient en force. On peut clairement voir là – nous en parlerons en détail ultérieurement – combien l'interaction entre science et vie quotidienne est étroite : les problèmes à résoudre par la science surgissent directement ou indirectement de la vie quotidienne, et celle-ci s'enrichit sans cesse en exploitant des résultats et méthodes que la science a élaborés. Mais il ne suffit pas à la compréhension de ce rapport de constater ces interactions incessantes. Il nous faut dès maintenant indiquer – et notre analyse de la pensée du quotidien est précisément menée dans ce but – qu'entre reflet de la réalité, réflexion à son sujet dans la science et dans le quotidien, il y a aussi des différences qualitatives. Celles-ci n'instaurent cependant pas une dualité abrupte, indépassable, comme habituellement dans la gnoséologie bourgeoise lorsqu'elle traite ces questions ; la différenciation allant jusqu'à la différence qualitative est bien davantage le produit de l'évolution sociale de l'humanité. La différenciation, et avec elle la – relative – indépendance des méthodes scientifiques à l'égard des besoins directs du quotidien, leur rupture avec ses habitudes de pensée se produisent justement pour servir ces besoins mieux que cela ne serait possible avec une unité directe des méthodes. La différence entre art et quotidien, leur interaction similaire selon la structure la plus générale, est également au service de ces besoins sociaux. Mais traiter ceux-ci concrètement nécessiterait trop de présupposés, exigerait trop de digressions dans l'exposé. Le fait que ces questions ne puissent être

traitées que plus tard ne signifie cependant pas qu'elles surgissent historiquement plus tard. La polarisation de la vie quotidienne, de la pensée du quotidien, dans les deux sphères plus fortement objectivantes, objectivement moins immédiates de l'art et de la science, est tout autant un processus simultané que le sont les interactions décrites jusqu'ici.

Le caractère spécifique de l'immédiateté décrite ici de la vie et de la pensée du quotidien se manifeste très expressément dans le type de matérialisme spontané de cette sphère. Toute analyse quelque peu impartiale et fondamentale montre obligatoirement que l'homme de la vie quotidienne réagit spontanément de façon matérialiste aux objets de son environnement, quelle que soit la manière dont ces réactions vont être interprétées a posteriori par le sujet de la pratique. Cela découle déjà de l'essence du travail. Tout travail présuppose un ensemble d'objets, de lois, qui le déterminent dans son genre, dans ses mouvements, ses besoins nécessaires, et celles-ci vont être spontanément traitées comme existant et fonctionnant indépendamment de la conscience humaine. L'essence du travail consiste justement à observer, à examiner cet existant et devenir – tel qu'il est en soi –, et à l'exploiter. Même à l'étape où l'homme primitif ne fabrique pas encore d'outils, mais se saisit de pierres ayant une certaine forme et les jette après emploi, il faut déjà qu'il ait fait certaines observations sur les pierres qui, selon leur dureté, leur forme, etc. sont adaptées à certaines besoins. Dans le fait déjà qu'il choisisse parmi de nombreuses pierres une qui semble convenir, le type de choix déjà montre que l'homme est plus ou moins conscient de ce qu'il est contraint d'agir dans un monde extérieur existant indépendamment de lui, qu'il doit de ce fait examiner le mieux possible cet environnement existant indépendamment de lui, essayer par

l'observation de le maîtriser par la pensée, pour pouvoir exister, pour échapper aux dangers qui le menacent. Le danger lui-aussi comme catégorie de la vie intime de l'homme montre que le sujet est plus ou moins conscient de se confronter à un monde extérieur indépendant de sa conscience.

Mais ce matérialisme a un caractère purement spontané, orienté sur les objets immédiats de la pratique, et limité à cela. C'est pourquoi l'idéalisme subjectif dans sa floraison impérialiste s'est détourné de lui avec suffisance, et l'a totalement ignoré philosophiquement. C'est ainsi que Rickert dit qu'il n'a rien à objecter au réalisme « naïf » : « Il ne connaît, ni un réel transcendant, ni le sujet gnoséologique ou la conscience supra-individuelle. Il n'est absolument pas une *théorie* scientifique, qui a besoin d'être combattue scientifiquement, mais un ensemble d'opinions irréfléchies et incertaines qui suffisent à la vie et que l'on peut tranquillement laisser à ceux qui ne veulent que vivre. »¹³

Dans l'époque de crise d'après la première guerre mondiale, lorsque l'idéalisme subjectif se voit de plus en plus contraint de renforcer ses positions avec des arguments anthropologiques, les problèmes de la vie quotidienne et parmi eux ceux du « réalisme naïf » (ce par quoi les idéalistes bourgeois entendent le plus souvent le matérialisme spontané) prennent pour lui aussi une importance toujours plus grande. Rothacker dit déjà : « Mais le monde entier dans lequel nous vivons et œuvrons pratiquement, incluant naturellement les activités vitales politiques, économiques, religieuses, artistiques, se meut dans des "catégories vitales" dont la quintessence comme "*image préscientifique du monde*" a un

¹³ Heinrich **Rickert** (1863-1936), philosophe allemand, chef de file du néo-kantisme de l'École de Bade avec Wilhelm Windelband. *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie* [L'objet de la connaissance : Introduction à la philosophie transcendantale] 1915, Tübingen, Mohr, p. 118

besoin urgent de traitement explicite et représente l'un des nombreux thèmes, à peine abordés, de l'"anthropologie philosophique". *Hic Rhodus, hic salta!* On ne soulignera jamais assez que le fait que toutes nos grandes décisions vitales tombent dans un "monde réaliste-naïf", que toute l'histoire universelle de même aussi que le thème de toutes les sciences et philologies historiques se déroule dans ce monde réaliste-naïf, constitue aussi un argument de très grand poids pour le traitement de questions gnoséologiques. »¹⁴ Cette reconnaissance du problème ne sert assurément chez Rothacker qu'à structurer l'idéalisme subjectif en un sens solipsiste encore plus conséquent que précédemment, lorsque sa théorie subjectiviste de la connaissance pensait avoir trouvé un appui biologique dans la théorie de l'environnement de Uexküll.¹⁵ Le matérialisme spontané de la vie quotidienne devient dans ce contexte un phénomène – certes complexe – de l'environnement déterminé par les organes. Nous discuterons en détail de cette théorie lorsque nous traiterons le problème de l'en-soi.

La force et la faiblesse de cette spontanéité circonscrivent clairement sous un autre aspect la spécificité de la pensée du quotidien. La force se manifeste dans le fait qu'aucune conception du monde, aussi idéaliste, voire solipsiste soit-elle, ne peut empêcher son fonctionnement spontané dans la vie et la pensée du quotidien. Aucun disciple convaincu de Berkeley,¹⁶ aussi fanatique soit-il n'a l'impression, s'il évite

¹⁴ Erich **Rothacker**, (1888-1965), philosophe et sociologue allemand. *Probleme der Kulturanthropologie* [Problèmes de l'anthropologie de la culture.] Bonn, Bouvier, 1948, p. 166.

¹⁵ Jakob Johann von **Uexküll** (1864-1944), biologiste et philosophe allemand. Il est l'un des pionniers de l'éthologie. Il est notamment connu pour son concept d'*Umwelt*, [environnement] selon lequel chaque espèce vivante a son univers propre, à quoi elle donne sens, et qui lui impose ses déterminations.

¹⁶ George **Berkeley** (1685-1753), philosophe et évêque anglican irlandais.

une automobile à un carrefour, ou s'il la laisse passer, d'avoir seulement à faire à sa propre représentation et pas à une réalité indépendante de sa conscience. Le *esse est percipi*¹⁷ disparaît sans laisser de trace dans la vie quotidienne de l'homme ordinaire en action. La faiblesse de ce matérialisme spontané se manifeste dans le fait qu'il a des conséquences gnoséologiques très restreintes, et même pourrait-on dire en général aucunes. Il peut même aisément coexister dans la conscience de l'homme avec des représentations idéalistes, religieuses, superstitieuses, etc. sans même faire poindre subjectivement la moindre contradiction. Pour citer des exemples de cela, point n'est besoin de se reporter au temps primitif de l'évolution de l'humanité, où les premières expériences du travail et les grandes inventions qui en étaient issues étaient indissolublement liées à des représentations magiques. Même un homme d'aujourd'hui va accoupler nombre de faits tout à fait réels de la vie – spontanément appréhendés par conséquent de façon matérialiste – à des représentations superstitieuses, sans même être souvent le moins du monde conscient du grotesque de cette connexion. Assurément, à côté de la similitude, il ne faut pas non plus négliger la différence. Le matérialisme spontané de l'homme primitif s'étend aussi à des phénomènes qui, dans leur essence, sont de nature psychique. Il suffit de mentionner l'importance accordée aux rêves. Mais même là où des explications « spirituelles » s'ajoutent à l'observation des phénomènes matériels, celles-ci vont être spontanément vécues, à l'étape primitive, d'une manière tout aussi spontanément matérialiste que la réalité objective elle-même. Cassirer indique à juste titre que la pensée primitive ne voit pas de démarcation entre vérité et apparence, pas plus qu'« entre le simple objet de la

¹⁷ *Être c'est être perçu*, in Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*, trad. Ch. Renouvier, Paris, Armand Colin, 1920, I, 3. p. 23

"représentation" et la "réelle" perception, entre le souhait et son accomplissement, entre l'image et la chose. »¹⁸ (La réaction philosophique de nos jours veut trouver dans le comportement primitif à l'égard de l'image un fondement pour un nouveau genre de conception du monde ; ainsi Klages.)¹⁹ Et tout comme nous plus haut, Cassirer mentionne comment, aux temps primitifs, on considère les rêves de manière objective. On peut voir combien cette « objectivité des rêves » – trompeuse – est profondément enracinée dans la vie quotidienne des hommes dans le fait que cette différenciation joue encore un certain rôle dans les considérations gnoséologiques de Descartes.²⁰ Cette homogénéité, cette fausse unification décroît peu à peu dans les stades plus développés. De la superstition de l'homme moderne par exemple, qui peut parfois, subjectivement, être profondément enracinée, fait très souvent partie une mauvaise conscience intellectuelle, c'est-à-dire le savoir conscient de ce que l'on a simplement affaire à un produit de la conscience subjective, et pas à une réalité objective existant indépendamment de celle-ci, et conforme au matérialisme spontané du quotidien. Nous ne pouvons pas, là non-plus, entrer dans les détails des nombreux stades intermédiaires. Les théoriciens idéalistes de la connaissance parlent souvent avec une déploration ironique du « réalisme naïf » (c'est-à-dire du matérialisme) de naturalistes éminents, et de l'autre côté, Lénine constate à maintes reprises que ces érudits eux-aussi qui prônent l'idéalisme subjectif dans leur théorie de la

¹⁸ Ernst **Cassirer** (1874-1945), philosophe allemand représentant une variété de néo-kantisme, développé par l'école de Marbourg. *La Pensée mythique*, (tome 2 de *La Philosophie des formes symboliques*) trad. Jean Lacoste, Éditions de Minuit, 1972, p. 57.

¹⁹ Ludwig **Klages**, (1872-1956), philosophe de la nature allemand, psychologue et graphologue.

²⁰ René **Descartes** (1596-1650), *Les principes de la philosophie*, La Pléiade, p. 434.

connaissance, sont des matérialistes spontanés dans leur pratique scientifique.²¹

Négliger théoriquement ce facteur primaire de la vie quotidienne et de la pensée du quotidien conduit à ce que des faits importants de la pensée humaine demeurent inéclaircis. C'est ainsi que différents chercheurs de l'époque primitive ont affirmé une certaine affinité de la magie originelle avec le matérialisme spontané que nous venons de décrire. Il y a assurément une différence qualitative, historiquement déterminée, si le complément idéaliste (religieux, magique, superstitieux) du matérialisme spontané n'apparaît dans une certaine mesure qu'à la marge de l'image pratique du monde ou s'il submerge au plan des idées et du sentiment les faits que ce matérialisme a constatés. La voie du dernier cas au premier est la ligne d'évolution essentielle, certes souvent en zigzag, de la civilisation. Mais cette évolution n'est possible que si la pensée humaine surmonte l'immédiateté du quotidien au sens indiqué ici, c'est-à-dire que la liaison directe entre reflet de la réalité, son interprétation en idée et la pratique est surmontée, que donc entre la pensée devenue seulement par là une théorie proprement dite et la pratique s'insère consciemment une série toujours plus grande de médiations. Ce n'est qu'ainsi que peut être ouverte une voie du simple matérialisme spontané de la vie quotidienne au matérialisme philosophique. Comme nous le verrons plus tard, cette évolution se manifeste clairement pour la première fois dans l'antiquité grecque. Ce n'est que là qu'a lieu avec une véritable résolution le commencement d'une séparation ultime de l'idéalisme philosophique et de matérialisme. Cassirer²² a

²¹ Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, in *Œuvres*, tome 14, Moscou, Éditions en langues étrangères, 1962.

²² Cassirer, op. cit., p 70

raison quand il date la rupture de Leucippe et de Démocrite avec la « pensée mythique ».

On voit combien ce processus est difficile dans le fait que les premières tentatives d'aller au-delà de la spontanéité de la pensée du quotidien portent le plus souvent des traits essentiels idéalistes. Il est intéressant que Cassirer, en partant de l'identification primitive de l'image et de la chose en arrive à la conclusion : « On peut donc précisément désigner comme caractéristique de la pensée mythique l'absence chez elle de la catégorie de l'"idéal". »²³ La nature et les limites du matérialisme primitif, spontané, se manifestent ainsi déjà plus clairement : il est actif dans une période qui ne connaît pas encore l'opposition antinomique entre idéalisme et matérialisme. Ce dernier se développe dans la lutte contre l'idéalisme philosophique né auparavant. Le matérialisme spontané de la vie quotidienne conserve il est vrai de nombreux vestiges des situations primitives, mais il parvient cependant à être efficient dans un milieu où cette différenciation a déjà eu lieu. Exposer ne serait-ce qu'allusivement le processus complexe de telles évolutions se situe en dehors du cadre de ce travail. Dans ce qui suit, nous nous contenterons de quelques remarques sur les origines sociales de cette genèse de l'idéalisme. Il a des causes multiples. Premièrement, l'ignorance sur la nature et la société. C'est pourquoi l'homme primitif, dès qu'il tente d'aller au-delà des relations immédiates du monde objectif qui lui est donné, est contraint de se référer à une analogie pas du tout ou tout au moins insuffisamment fondée sur les faits eux-mêmes, ce pourquoi il a naturellement l'habitude de choisir, spontanément, le point de départ dans sa propre subjectivité. Deuxièmement seule la division sociale du travail commençante crée cette couche sociale qui dispose alors du

²³ Cassirer, *ibidem*, p 60.

loisir nécessaire pour réfléchir « professionnellement » à ces problèmes. Ainsi, avec la libération de la contrainte d'avoir toujours à réagir immédiatement au monde extérieur, certes, d'un côté, est instaurée pour cette couche sociale la distance nécessaire à partir de laquelle on peut commencer à surmonter l'immédiateté spontanée du quotidien, son manque de généralisation, mais de l'autre côté, cette division du travail éloigne de plus en plus la couche sociale, privilégiée pour une réflexion plus profonde, du travail lui-même. Celui-ci est pourtant la base la plus importante du matérialisme spontané de la vie quotidienne ; assurément, en même temps, aussi celle des tendances idéalistes naissantes en matière de conception du monde. Qu'on se souvienne des déclarations de Marx selon lesquelles le résultat du processus de travail existait déjà, tout d'abord, en idée. Il est compréhensible qu'avec la prédominance, dans la pensée primitive, de l'analogie sur la causalité et les lois, la généralisation par analogie prenne à partir de là son point de départ. Si des ensembles complexes d'objets et de mouvements jusqu'ici inexplicables directement se trouvent, par idéalisme, religieusement projetés dans un « créateur », il s'agit alors le plus souvent d'une telle généralisation par analogie de l'aspect subjectif du processus de travail. (Pensons, pour citer un exemple facile à comprendre, à l'artisan-demiurge des représentations grecques de dieu.) Ce n'est qu'à une étape supérieure que naît, dans la lutte contre ces conceptions, le matérialisme philosophique : la tentative de comprendre tous les phénomènes à partir des lois régissant les mouvements de la réalité indépendante de la conscience. La description de ce combat avec les conceptions idéalistes du monde ne fait naturellement pas partie de notre sujet.

En l'occurrence, il nous faut seulement mentionner encore un seul aspect, celui du rapport des représentations idéalistes

(religieuses) avec le mode de pensée du quotidien. Chaque pas en avant que fait le matérialisme comme conception du monde implique un éloignement du mode de pensée du quotidien immédiat, le début d'une approche scientifique des causes « non apparentes » des phénomènes et de leur mouvement. Aux limites de ce reflet scientifique de la réalité qui, comme nous le verrons, signifie un éloignement, un surpassement des formes de pensée du quotidien, il y a nécessairement un retour à celui-ci. Aussi formellement développée que puisse être cette pensée, elle peut bien utiliser toutes les formes et tous les contenus du reflet scientifique de la réalité, sa structure fondamentale restera cependant toujours très proche de celle du quotidien. Quand Engels par exemple critique la conception de l'histoire du matérialisme mécaniste et y voit une rechute dans l'idéalisme, son argumentation se développe dans le sens que nous décrivons. Il reproche à ce matérialisme, dans l'histoire, de prendre « les forces motrices idéales qui y sont actives pour les causes dernières, au lieu d'examiner ce qu'il y a derrière elles, et quelles sont les forces motrices de ces forces motrices. L'inconséquence ne consiste pas à reconnaître des forces motrices *idéales*, mais à ne pas remonter plus haut jusqu'à leurs causes déterminantes. »²⁴ Il est clair que, même là où il s'agit d'une orientation philosophique développée dans d'autres domaines, l'essence de la lacune méthodologique consiste en ce que le point de vue de la pensée du quotidien, immédiate, n'a pas été abandonné de manière assez radicale, et la transformation du reflet qui en est à la base en un reflet scientifique n'a pas été suffisamment accomplie. De tels exemples montrent aussi les interactions ininterrompues des deux sphères, ici l'intrusion de la pensée du quotidien dans la pensée scientifique, tandis

²⁴ Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, IV, Paris, Éditions Sociales, 1946, p. 39.

que d'autres cas peuvent montrer l'influence inverse. L'analyse exacte de tels exemples montrerait aussi que d'un côté, l'élaboration pure du reflet scientifique est indispensable au développement à haut niveau de la civilisation de la vie quotidienne, et que de l'autre côté, dans la pratique du quotidien, les événements de la science sont réincorporés dans la structure de la pensée du quotidien.

Nous avons déjà mentionné que l'une des formes les plus importantes parmi les formes originelles et dominantes, tant dans la pensée des débuts que dans la pensée quotidienne des origines, le mode prépondérant d'attaque et de transformation du reflet immédiat de la réalité objective est l'analogie. Nous n'avons pas affaire ici au problème logique de l'analogie et de la déduction analogique ; pour mieux éclaircir notre problème, citons seulement quelques remarques de Hegel. Certes, Hegel ne considère pas cette question de manière génétique, mais il donne en tout cas quelques indications qui montrent qu'il voit dans l'analogie et dans la déduction analogique quelque chose de lié aux débuts de la pensée. C'est ainsi qu'il parle, dans l'élaboration de ses réflexions sur la *Phénoménologie*, de « l'instinct de la raison »²⁵ (et donc pas de la raison développée dans sa forme pure), « qui fait pressentir que telle ou telle détermination découverte empiriquement est fondée dans la **nature intérieure**, c'est-à-dire dans le genre d'un objet donné et qui se fie à ce fondement. »²⁶ L'expression « pressentir » elle-aussi souligne ce caractère primitif de l'analogie. Certes, Hegel remarque dans le même passage que d'un côté l'application de procédures analogiques a produit des résultats importants dans les sciences empiriques, mais de l'autre il indique expressément, du point de vue de la science

²⁵ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, 2007, Gallimard Folio, tome 1, p. 248 et ss.

²⁶ Hegel, *Enzyklopädie, Werke*, tome VI p. 357, cité par Lénine, *Cahiers philosophiques, Science de la Logique de Hegel*, Œuvres, tome 38, p. 172.

évoluée, que l'analogie est née et a été appliquée en raison de la carence de l'induction et de l'impossibilité de traiter exhaustivement tous les détails. Pour préserver la scientificité de ces dangers, Hegel mentionne la nécessité de différencier précisément entre analogie « superficielle et profonde ». Ce n'est que lorsque la science définit et dégage très précisément les déterminations apportées par l'analogie que l'analogie peut être féconde pour la pratique ; la philosophie de la nature de l'école de Schelling²⁷ est aux yeux de Hegel le cas d'école d'un « jeu vain avec des analogies vides, superficielles. »²⁸

Tout cela fait ressortir clairement la spécificité originelle de l'analogie, sa liaison, difficile à rompre, avec la pensée du quotidien. Les indications de Hegel sur son emploi superficiel ne disent pas seulement quelque chose de général – car toute forme de déduction peut être traitée de façon superficielle ou profonde, par le sophisme formaliste ou le réalisme – mais elles indiquent aussi une possibilité spontanée profondément enracinée pour un emploi dans cette direction. Sans pouvoir aborder de plus près les problèmes historiques de la pensée analogique, il faut cependant encore constater qu'on est précisément là très proche d'une application purement verbale des concepts. En se référant aux descriptions dans *Euthydème* de Platon, Prantl mentionne la « thèse » sophiste selon laquelle « l'expression verbale devrait partout être appliquée dans toutes les conditions » dans laquelle il voit à juste titre « le thème de toutes les déductions analogiques fondées sur la simple expression verbale. »²⁹ Mais ce qui apparaît ici dans une dégénérescence rhétorique ou sophiste joue certainement – très souvent sans la moindre trace de tendances de ce genre – un grand rôle dans la pensée du quotidien, et même

²⁷ Friedrich (von) **Schelling** (1775-1854), philosophe idéaliste allemand.

²⁸ Hegel, *Enzyklopädie, Werke*, tome VI p. 358, Lénine, tome 38 p. 173.

²⁹ Carl Prantl (1820-1888), *Geschichte der Logik im Abendlande* [Histoire de la logique en Occident] Leipzig, Hirzel, 1855, t. 1 p. 23.

d'autant plus grand que la science et avec elle l'analyse critique des significations des mots est moins développée. L'analogie est par nature très prégnante dans les temps primitifs, où, en premier lieu dans la période de la magie, elle prend une importance absolument dominante dans toutes les manifestations de la vie, toutes les formes de communication etc. Il est clair que le poids mystifié, des noms par exemple, dans la pensée primitive exerce obligatoirement une forte poussée sur ces tendances. Mais tout ceci se manifeste aussi, même si c'est dans une moindre mesure, jusque dans la pensée du quotidien des civilisations plus évoluées ; dans celles-ci aussi, le recours à l'analogie reste un facteur vivant dans la vie quotidienne des hommes. Plus la liaison directe que nous avons soulignée entre théorie et pratique s'effectue vigoureusement, et plus celles-ci sont rapprochées l'une de l'autre dans la conscience des hommes. Dans de tels cas en effet, le reflet direct de la réalité produit une série de traits, de caractéristiques qui, à défaut d'un approfondissement précis, montrent certaines similitudes. Ce qui est plus évident que de les relier aussi mentalement les unes aux autres – et plus densément par la force de la généralisation verbale – et d'en tirer ensuite des conclusions directes. Goethe qui, comme nous le verrons, considère de façon très critique la pensée par analogie, souligne cependant aussi à maintes reprises son inévitabilité pour la pratique du quotidien, il note le danger que nous venons de signaler de la « proximité » dans la pratique du quotidien, même là où les hommes commencent à aller au-delà de la pure analogie et à penser en termes de causalité : « Une grosse erreur que nous commettons est de penser toujours la cause proche de l'effet, comme la corde de la flèche qu'elle propulse, et pourtant, nous ne pouvons pas

l'éviter, parce que cause et effet sont toujours pensés ensemble et donc rapprochés dans l'esprit. »³⁰

Tel est justement l'attitude typique de l'homme du quotidien. Que l'intrusion de la science dans la vie quotidienne écarte concrètement de la pratique une grande série, de plus en plus grande, de ces « déductions rapides »,³¹ qu'un nombre toujours plus grand de thèses scientifiquement justes fondent la pratique du quotidien, y deviennent une habitude, ne change pas sa structure fondamentale que nous avons soulignée. En lisière de ces accoutumances issues de la science, l'analogie et la déduction analogique continuent de prospérer pour des phénomènes subjectivement non résolus, et déterminent l'attitude et la pensée du quotidien. Si cela est exact pour la confrontation quotidienne, en pensée et en pratique, à la réalité, ce l'est encore plus pour la relation des hommes entre eux. Ce que dans la vie pratique nous appelons la connaissance des hommes, un élément indispensable à toute coopération, repose – en particulier dans la mesure où cela devient conscient – dans la majorité des cas sur l'application spontanée d'analogies. (Nous nous occuperons en détail dans un chapitre ultérieur de la psychologie de la connaissance des hommes.) Goethe qui fait partie des rares penseurs qui a étudié ces manifestations de vie en rapport à leurs catégories dit entre autres sur ce rôle de l'analogie : « Je tiens la communication par analogies pour aussi utile qu'agréable. Plusieurs cas analogues se regroupent en rangs serrés ; ils sont comme une bonne société qui suggère toujours plus qu'elle ne donne. » Ou dans un autre passage : « Juger par analogie, n'est pas une méthode à blâmer ; l'analogie a cet avantage

³⁰ Goethe : *Maximen und Reflexionen*, in *Werke*, XII, Munich, C.H. Beck, 1981, *Connaissance et science*, 594, p. 446

³¹ *Kurzschluß* : court-circuit.

qu'elle n'exclut rien, et ne se propose pas, à proprement parler, un but final ;.... »³²

Avec tout cela, ce ne sont naturellement que les deux extrémités de l'efficace de l'analogie dans la pensée de la vie quotidienne qui sont définies. Nous ne considérons pas ici comme nous incombant la tâche de remplir tout l'espace intermédiaire vaste et diversifié. Pour autant, on peut voir cependant à partir de ces indications, que l'analogie et la déduction analogique qui en découle font partie de ces catégories qui naissent dans la vie quotidienne, y sont profondément enracinées, expriment adéquatement de manière spontanée et allant souvent au-delà de ses besoins, son rapport à la réalité, son type de reflet, sa transposition directe dans la pratique. Elles possèdent de ce fait nécessairement – telles qu'elles sont en elles-mêmes, telles qu'elles se sont épanouies sur ce terrain – un caractère changeant, ambivalent : une certaine élasticité, un manque d'apodictique,³³ dans lesquels Goethe déjà voit leur importance positive dans la vie quotidienne, et par ailleurs, en même temps, un flou, qui peut s'expliquer aussi bien conceptuellement qu'expérimentalement, etc. et conduit alors en direction de la pensée scientifique, mais qui débouche d'habitude sur un arrêt, une immobilisation même dans le sophisme ou le vide du fantastique.

Goethe attire l'attention sur un nouvel aspect de la place de l'analogie dans le reflet de la réalité quand il dit : « Chaque existence particulière est un *analogon* de tout ce qui existe ; voilà pourquoi l'existence nous apparaît en même temps comme séparée et reliée. Si l'on suit de trop près cette

³² Goethe : *Maximen und Reflexionen*, op. cit., Dieu et la nature, 25 26 p. 368.

³³ Est *apodictique*, du grec *αποδεικτικός* (qui démontre, qui prouve), ce qui présente un caractère d'universalité et de nécessité absolue. Une proposition *apodictique* est nécessairement vraie, où que l'on soit.

analogie, tout devient identique ; si l'on s'en écarte, tout se disperse dans l'infini. Dans les deux cas l'observation se retrouve au point mort : par excès de vie ou parce qu'elle est tuée. »³⁴ La voie principale vers les erreurs se trouve directement dans légèreté de l'exagération ; mais nous voyons là que l'opposé, un rejet pédant de toutes similitudes non déjà fondées peut également conduire à des déformations. Ceci est significatif, tant pour l'efficacité bénéfique des analogies dans la vie quotidienne, que pour l'exercice de la pensée scientifique. Cette formulation de Goethe ainsi que les précédentes indiquent cependant comment l'appréhension du monde sous la forme d'analogies peut conduire en direction du reflet esthétique. Du problème proprement dit, il est encore prématuré, dans l'état actuel de nos analyses, d'en parler. On peut seulement mentionner dès à présent que la nonchalance et l'élasticité de l'analogie soulignées par Goethe constitue un terrain favorable à la comparaison artistique. Comme la similitude ne perd en effet jamais ici son rapport au sujet, comme l'analogie ne se présente jamais avec la prétention de définir parfaitement, pas même approximativement, deux objets ou deux groupes d'objets, maintes choses qui seraient scientifiquement à rejeter peuvent ici devenir vertu, bien que naturellement, là-aussi, un reflet juste de la réalité constitue la condition préalable, sauf qu'elle est qualitativement d'un genre différent. Nous reviendrons ultérieurement sur la question dans son ensemble.

L'importance pour le quotidien de la pensée fondée sur le procédé analogique nous a contraint d'emblée à aborder un problème qui est appelé à jouer un grand rôle dans nos développements ultérieurs, et dont les déterminations précises ne peuvent cependant pas encore, à cette étape, être exposées.

³⁴ Goethe : *Maximen und Reflexionen*, op. cit., *Dieu et la nature*, 23, p. 368. Trad. P. Deshusses in *Maximes et réflexions*, Rivages Poche, 2001, p. 118.

Nous avons déjà dit, en général, que la pensée du quotidien, la science, et l'art, d'un côté reflètent la même réalité objective, et de l'autre que – selon à chaque fois les types concrets d'objectifs naissants de la vie sociale des hommes – le contenu et la forme de la représentation peuvent et doivent se présenter différemment. Il faut maintenant aller un peu plus loin dans cette constatation en précisant que le reflet de la même réalité entraîne la nécessité de travailler partout avec les mêmes catégories. Car au contraire de l'idéalisme subjectif, le matérialisme dialectique ne considère pas les catégories comme un résultat d'une quelconque productivité énigmatique du sujet, mais comme des formes constantes, générales, de la réalité objective elle-même. Leur reflet ne peut donc être adéquat que si la représentation dans la conscience inclut aussi ces formes comme principe structurant du contenu reflété. On voit également l'objectivité de ces formes catégorielles dans le fait qu'elles peuvent être utilisées dans le reflet de la réalité pendant une période infiniment longue sans que ne se manifeste la moindre conscience de leur caractère de catégorie. Cette situation a pour conséquence que – en général – la pensée du quotidien, la science et l'art reflètent nécessairement, non seulement ces mêmes contenus, mais mes appréhendent aussi comme structurés par les mêmes catégories.

Notre traitement de la question de l'analogie montre pourtant déjà, nous l'avons mentionné dès le début, que selon le type de pratique sociale, selon ses objectifs et les méthodes conditionnées par ceux-ci, l'emploi des catégories peut montrer des aspects différents, voire même souvent opposés. Ce qui, dans le procédé analogique, peut produire des résultats notables pour la poésie, peut se révéler défavorable pour le développement de la science etc. Nous aurons beaucoup affaire à ce problème dans l'étude plus concrète de la

représentation esthétique de la réalité, et partout où cela surgit, tout traiterons en détail tant la communauté que la diversité des catégories singulières – surtout dans la science et l’art. Il faut seulement mentionner ici que les catégories n’ont pas seulement une signification objective, mais aussi une histoire, objective comme subjective. Une histoire objective, puisque certaines catégories présupposent un certain degré d’évolution du mouvement de la matière. C’est ainsi que naissent des catégories spécifiques qu’utilise la science biologique, qui ne sont objectives qu’avec l’apparition de la vie ; de même, les catégories spécifiques du capitalisme n’apparaissent qu’avec la genèse de cette formation sociale, et comme Marx l’a montré, leurs fonctions dans le processus d’émergence ne sont pas complètement identiques à celles du stade de maturité du développement. (Certaines catégories, comme le taux de profit moyen, présupposent même un capitalisme relativement développé.) L’histoire subjective des catégories est celle de leur découverte par la conscience humaine. Les lois statistiques, par exemple, ont toujours et partout été actives dans la nature et la société, là où et quand un nombre suffisant de phénomènes étaient présents pour qu’elles puissent s’exercer. Une évolution millénaire des expériences humaines et le travail sur elles de la pensée furent pourtant nécessaires pour les connaître et les appliquer consciemment. Au plan optique objectif (et de ce fait aussi au plan de la physiologie des sens objective) il y a toujours eu – au moins dans notre atmosphère terrestre – des différences de valeur. Il a pourtant fallu, là aussi, une longue évolution artistique, pour percevoir en elles des formes importantes de la réalité objective apparaissant visuellement et des relations du genre humain à elles, et de les apprécier esthétiquement. Que de tels acquis du reflet scientifique et artistique de la réalité apparaissent d’abord dans la vie quotidienne comme des questions peu conscientes, comme des besoins, etc. et s’y déversent en

retour après qu'il y ait été répondu de manière adéquate par l'art et la science, est un processus que nous avons déjà mentionné, et que nous mentionnerons encore à maintes reprises dans la suite.

La spécificité de la pensée du quotidien apparaîtrait sans doute de la manière la plus expressive si on soumettait le langage, de ce point de vue particulier, à une analyse approfondie. Le langage du quotidien montre tout d'abord la caractéristique que nous avons déjà soulignée, d'être un système de médiation, complexe en lui-même, vis à vis duquel l'attitude chaque sujet qui l'utilise est celle d'un rapport immédiat. Cette immédiateté a trouvé de nos jours son explication physiologique quand Pavlov a découvert dans le langage le deuxième système de signalisation qui différencie les hommes des animaux. Le fait que chaque mot et à plus forte raison chaque phrase aille au-delà de l'immédiateté est éclairant sans qu'il soit besoin d'examen supplémentaires : le mot le plus ordinaire, comme *hache*, *Pierre*, *aller*, etc. est déjà une synthèse complexe de phénomènes directement différents entre eux, leur synthèse abstraite. Combien il s'agit là d'un long processus de médiation et de généralisation, c'est-à-dire d'éloignement de l'immédiateté, de la perception sensuelle, c'est ce que montre l'histoire du langage. Si l'on considère la langue d'un quelconque peuple primitif, on voit que leur constitution des mots est incomparablement plus proche de la perception, plus éloignée du concept que la nôtre. Herder déjà a vu qu'au mot sont attachés certaines marques des objets, « de sorte que cela soit l'objet et pas un autre »³⁵ Mais il faut un long cheminement historique de plusieurs milliers d'années pour se débarrasser des signes distinctifs concrètement sensibles, directement donnés, et d'enfermer en

³⁵ Johann Gottfried von Herder (1744-1803), *Traité sur l'origine de la langue*, 1^{er} livre, II^e partie. trad. P. Pénisson, Paris, Aubier Flammarion, 1978, p. 77.

un seul mot le concept – faisant souvent l’objet de larges médiations – d’un objet, d’un ensemble, d’une action etc. Ainsi, les habitants de l’archipel Bismarck (Péninsule de Gazelle)³⁶ ne connaissent pas le mot, le concept de *noir*. « Le *noir* est nommé d’après les divers objets d’où l’on tire cette couleur, ou bien on nomme un objet noir, à titre de comparaison. »³⁷ De telles comparaisons sont offertes par la corneille, la noix d’Aleurites carbonisée, la boue noire dans les marais, la couleur de la résine brûlée, des feuilles carbonisées, des noix de bétel etc. Sans aller plus loin, il est évident que de telles expressions sont beaucoup plus proches de la perception immédiate que notre simple mot *noir*, mais que celles-ci aussi vont déjà dans l’abstraction au-delà des diversités des perceptions singulières et se dirigent par analogie vers des synthèses plus lointaines.

Mais quel qu’ait bien pu être le développement du langage, il est certain qu’à n’importe quelle étape, le langage existant alors (mot, phrase, syntaxe, etc.) a été directement accepté par les hommes. Si l’émergence du langage à partir des besoins du travail fait donc tellement époque, c’est parce qu’à travers la dénomination d’objets et de processus, des situations et des processus complexes en eux-mêmes se trouvent résumés, leurs différences singulières éliminées, ce qu’ils ont de commun et d’essentiel souligné et fixé ; ainsi se trouvent extraordinairement favorisées la continuité pratique d’un acquis, l’accoutumance à son égard, son inscription dans la tradition. D’un autre côté, cette coagulation se différencie de celle des animaux (exclusivement réalisée au moyen des réflexes non conditionnés et conditionnés) par le fait qu’elle ne se fige pas en une particularité immuable ou tout au moins

³⁶ *Archipel Bismarck* : groupe d’îles au large de la Nouvelle-Guinée. *Péninsule de Gazelle* : Péninsule au nord-est de l’île de Nouvelle-Bretagne, Papouasie.

³⁷ Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Félix Alcan, 1910, p. 191.

difficilement modifiable, mais conserve toujours son caractère social, dynamisant et dynamisé par principe. Cela repose sur le fait que la coagulation la plus primitive dans le mot des objets et des rapports élève aussi les conceptions et les représentations à un niveau conceptuel. Cela fait naître peu à peu une prise de conscience de la dialectique de l'apparence et de l'essence ; inconsciemment tout d'abord et pendant très longtemps, naturellement, mais la signification jamais totalement figée du mot, le changement de sens des mots en usage, montre clairement que la synthèse et la généralisation idéale de qualités sensibles dans le mot doit nécessairement avoir un caractère fluide, déterminé par l'évolution sociale. Le fait que les hommes peuvent dans des conditions nouvelles s'orienter et se transformer beaucoup plus rapidement que les animaux, même les plus évolués, repose largement sur cet exercice de la dialectique de l'apparence et de l'essence, pratiquement maîtrisé, même s'il est souvent inconscient, par le moyen de la signification du mot, solide, mais cependant changeante. Nous savons en effet combien les hommes sont souvent obstinément liés à l'habituel, au traditionnel ; mais comme ces tendances à la rémanence sont de caractère social et pas physiologique, elles peuvent et vont aussi être socialement surmontées. Là où de telles tendances sont extrêmement fortes, on voit toujours que certains vestiges socio-économiques d'une formation sociale pour l'essentiel dépassée se sont pourtant, – certes avec de multiples modifications – maintenus dans la nouvelle. Il en est ainsi par exemple de certains éléments de l'agriculture féodale dans tous les pays qui, pour la transition au capitalisme, ont emprunté la voie « prussienne » et pas la voie « américaine ». (Lénine)³⁸

³⁸ Lénine, *Le programme agraire de la social-démocratie dans la première révolution russe*, 1905-1907, (1907) Moscou, Éditions en langues

Cela n'est naturellement que le soubassement social général des forces conservatrices, préservatrices des traditions à l'œuvre dans le langage. Si elles ont un impact si grand sur les hommes, c'est parce que ceux-ci se comportent nécessairement de manière directe à l'égard du langage – bien que celle-ci soit dans sa nature un système de médiations de plus en plus complexes. La simplification inouïe que le langage produit dans les relations des hommes au monde et entre eux, sa fonction progressiste, favorable à la civilisation, est très étroitement liée à cette attitude immédiate du sujet individuel à son égard. Pavlov a exprimé cette situation avec perspicacité, avec tous les dangers qu'elle comporte, dans les considérations que nous avons citées. Une expérience très ancienne trouve ainsi sa formulation scientifique. Le Méphisto de Goethe dit déjà dans la scène de l'écolier :

Im ganzen – haltet Euch an Worte!
Dann geht Ihr durch die sichre Pforte
Zum Tempel der Gewißheit ein.
...Mit Worten läßt sich trefflich streiten,
Mit Worten ein System bereiten,
An Worte läßt sich trefflich glauben,
Von einem Wort läßt sich kein Jota rauben.³⁹

L'auteur dramatique français François de Curel constate cette situation avec un humour ironique. Dans une de ses pièces, une dame se plaint que son mari ne la comprend pas, et

étrangères, 1954, p. 28, et *Œuvres*, tome 13, p. 251-252.

³⁹ Goethe, *Faust*, Trad. G. de Nerval, Paris, GF-Flammarion, 1964, pp. 84-85

Au total.... arrêtez-vous aux mots !
et vous arriverez alors par la route la plus sûre
au temple de la Certitude.
on peut, avec des mots, discuter fort convenablement ;
avec des mots, bâtir un système ;
les mots se font croire aisément,
on n'en ôterait pas un iota.

qu'elle a pour cela pris contact avec un psychologue. Son amie à qui elle avoue cela dit : « Il donnera un nom grec à ta souffrance... »⁴⁰

Le langage dans la vie quotidienne montre donc la contradiction dialectique suivante : il ouvre aux hommes un monde extérieur et intérieur incomparablement plus grand et plus riche que cela n'aurait été le moins du monde imaginable sans lui, c'est-à-dire qu'il donne accès à l'environnement et au monde intérieur proprement humain ; mais en même temps, il leur rend impossible ou tout au moins difficile la réception impartiale du monde intérieur et extérieur. Cette dialectique se complique encore du fait qu'il s'agit dans le langage d'une simultanéité entre la rigidification que nous venons de décrire et une indétermination et une confusion. La terminologie scientifique vise en premier lieu à surmonter cette dernière tendance. Mais il serait unilatéral et faux de ne pas voir qu'en elle prévalent toujours aussi des efforts pour aller au-delà des limites de la rigidité du langage. L'histoire des sciences montre assurément combien peuvent également être puissantes en elle les forces de la rémanence. Ceci dépend en premier lieu du développement des forces productives et parmi ses conséquences de la possibilité d'étudier scientifiquement la réalité objective. Les limites du savoir qui en résultent peuvent souvent conduire à des rigidités séculaires de la formation scientifique des concepts et de ce fait aussi du langage scientifique. Pensons par exemple à l'axiome pendant longtemps figé de manière fétichiste de l'*horror vacui*⁴¹ de la nature. Mais de telles limites peuvent aussi être figées « artificiellement » par la structure sociale (Domination de castes de prêtres en Orient.)

⁴⁰ François de Curel (1854-1928) *La nouvelle idole*, Acte I, scène 1, in *Théâtre complet*, tome III, Paris, Éditions Georges Crès, 1920, p. 165.

⁴¹ Horreur du vide.

Dans tout cela, on voit à nouveau la relation réciproque entre la vie quotidienne et la science. Sauf que cette fois, ce n'est pas du côté positif, de la différenciation fructueuse de l'approche, du langage scientifique etc. pour l'évolution globale de l'humanité, de l'effet favorisant également le progrès des méthodes et résultats scientifiques sur la pensée et la pratique du quotidien ; car de manière négative aussi, la double limite de la pensée du quotidien peut, dans le reflet scientifique de la réalité et son expression verbale, introduire de la reproduction binaire de confusion et de rigidité. Et comme l'activité scientifique, dans la vie du savant le plus conscient et le plus déterminé, reste aussi insérée dans son propre quotidien, comme par son intermédiaire, pour lui aussi, les formes fondamentales de sa formation sociale influent sur lui, ces intrusions de la pensée du quotidien et de son expression dans le langage de la science sont parfaitement compréhensibles. Et bien que nous ne puissions pas encore nous occuper ici de la spécificité du reflet esthétique et de ses formes d'expression, on peut dès à présent faire la remarque que le langage poétique – dans sa manière propre, radicalement différente du langage scientifique – cherche également à surmonter les deux extrêmes de la vie quotidienne : la confusion et la rigidification. Le double aspect de ces efforts doivent être soulignés tant pour la science que pour la poésie ; la séparation des « capacités » dans l'idéologie et dans l'esthétique bourgeoise peut en effet conduire à une fausse « division du travail », si l'on n'assigne à la science que l'exactitude, et à la poésie uniquement l'abolition de la rigidité. En réalité, la science ne peut pas surmonter la confusion de la pensée du quotidien et de son langage sans dissoudre la rigidité par un appel à la réalité ; et la poésie peut tout aussi peu réussir à rendre fluide ce qui est figé dans le langage si elle n'entreprend pas – à nouveau par

un retour au réel – de donner forme, avec exactitude et sans ambiguïté (au sens poétique) à ses obscurités floues.

Dans tout cela, ce qui est important, ce n'est pas seulement la rupture avec les « capacités de l'âme » kantienne,⁴² et leur « division du travail » précise, mais aussi et en même temps le retour de la référence au réel. La remarque de Pavlov que nous avons citée mentionne en effet, justement, ce détachement de la relation au réel comme un phénomène qui se présente souvent dans la vie quotidienne et se reproduit sans cesse. Sans une quantité d'accoutumances, de traditions, de conventions etc. cette vie ne pourrait pas se dérouler sans encombre, sa pensée ne pourrait pas réagir au monde extérieur aussi promptement qu'il est souvent absolument nécessaire. L'aspect positif, facteur de vie, ne doit donc pas être négligé dans les deux tendances opposées – inhibitrices en dernière instance de la relation au réel. Car finalement – et ceci fait partie de la dialectique essentielle de la vie quotidienne et de sa pensée – la critique et la correction par la science et l'art qui découlent de cette vie et de cette pensée et qui se placent en interaction avec elles, sont cependant indispensables pour un progrès essentiel, même s'ils ne peuvent jamais conduire à une liquidation définitive de la rigidité et du vague

Dans cette structure dynamique du langage du quotidien s'exprime cette nature générale de l'évolution sociale, de la pratique humaine à laquelle nous avons fait allusion dans l'exergue de ce volume.⁴³ En réagissant généralement dans la vie quotidienne et en premier lieu à ses étapes primitives à des situations immédiates par des objectifs immédiats, les hommes produisent une instrumentation spirituelle matérielle

⁴² Kant, *Critique de la faculté de juger*, Introduction, III, Trad. Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 2000, p. 156.

⁴³ *Sie wissen es nicht, aber sie tun es*. Ils ne le savent pas, mais ils le font. Karl Marx, *Le Capital*, Éditions Sociales, 1962, livre 1, tome 1, page 86.

qui comporte en soi davantage que ce que les hommes y ont mis directement et consciemment, et qui de ce fait est dynamisée par eux de telle sorte que ce qui en elle n'est qu'implicitement présent devient peu à peu explicite, et conduit les actions au-delà de ce qui est directement intentionné. Cela découle de la relation réciproque entre dialectique objective et subjective. La dialectique objective, dont le reflet est la dialectique subjective, doit de ce fait être toujours plus riche et plus globale que cette dernière. Ses éléments propres, non encore appréhendés subjectivement, sont très souvent efficaces d'une manière qui surpasse, qui va au-delà des buts directs poursuivis subjectivement ; certes souvent sous forme de crise. On est assurément encore bien loin de circonscrire ainsi la relation entre la dialectique objective et son reflet subjectif. La réalité objective a pris un caractère mystique quand son effet était toujours et seulement orienté sur les éléments progressistes. Les tendances négatives décrites ci-dessus sont également liées à cette relation réciproque entre dialectique objective et subjective. La liaison directe de la pratique dans la réalité à l'image reflétée de la réalité objective présente à l'instant de l'action doit souvent avoir un effet inhibant de la façon que nous avons décrite. La logique interne de cet état de fait a pour effet que – en ligne tendancielle à des époques entières – les tendances favorisant la connaissance sont prépondérantes ; là où cela n'a pas lieu, la formation sociale concernée est condamnée au déclin ou à la ruine.

Plus clairement que d'autres, Leibniz a compris les phénomènes résultants pour la pensée humaine de cette relation réciproque. Derrière sa conception des « représentations confuses », il y a aussi, entre autres, le problème que nous avons soulevé de l'instrumentation plus riche des formes d'action de l'homme, créée inconsciemment

par lui-même. Dans une controverse avec Bayle, il élabore aussi bien la relativité, la compénétration des idées distinctes et confuses, que le point de vue important – en rupture avec la théorie de la « capacité de l'âme » – selon lequel les deux sont un produit de l'homme total.⁴⁴ (Le fait que Leibniz rejette ici la « division du travail » entre le corps et l'âme ne change rien bien au contraire, à l'importance de sa formulation.) Leibniz dit : « C'est peut-être qu'on a cru que les pensées confuses diffèrent *toto genere* des distinctes, au lieu qu'elles sont seulement moins distinguées, et moins développées à cause de leur multiplicité. Cela a fait qu'on a tellement attribué au corps certains mouvements qu'on a raison d'appeler involontaires, qu'on a cru qu'il n'y a rien dans l'âme qui y réponde ; et on a cru, réciproquement, que certaines pensées abstraites ne sont point représentées dans le corps. Mais il y a erreur dans l'un et l'autre, comme il arrive ordinairement dans ces sortes de distinctions, parce qu'on n'a pris garde qu'à ce qui paraît le plus. Les plus abstraites pensées ont besoin de quelque imagination : et quand on considère ce que c'est que les pensées confuses, qui ne manquent jamais d'accompagner les plus distinctes que nous puissions avoir, comme par exemple les sensations des couleurs, odeurs, goût, chaleur, froid etc., on reconnaît qu'elles enveloppent toujours l'infini, et non seulement ce qui se passe en notre corps, mais encore par son moyen, ce qui arrive par ailleurs. »⁴⁵ Il en résulte pour notre problème actuel du langage la reconnaissance de la généralisation dans toute expression verbale, de même aussi

⁴⁴ Cf. Nicolas Tertulian, *Georges Lukács, Étapes de sa pensée esthétique*, trad. Fernand Bloch, Paris, Le Sycomore, 1980, p. 140, sur la distinction chez Lukács entre l'« homme total » (« *der ganze Mensch* ») de la vie quotidienne et l'« homme dans sa plénitude » (« *der Mensch ganz* ») exprimé dans l'œuvre d'art.

⁴⁵ Leibniz, *Réplique aux réflexions de M. Bayle*, in *Œuvres Philosophiques*, Tome 1, Paris, Felix Alcan, 1900, pp. 699-700. Traduction complétée.

que de la relativisation dialectique du degré de cette généralisation dans l'usage pratique. « Les termes *généraux* » dit Leibniz, « ne servent pas seulement à la perfection des langues, mais même ils sont nécessaires pour leur constitution essentielle. Car, si par les *choses particulières* on entend les individuelles, il serait impossible de parler s'il n'y avait que des noms propres et point d'*appellatifs*, c'est-à-dire, s'il n'y avait des mots que pour les individus, puisqu'à tout moment il en revient de nouveaux lorsqu'il s'agit des individus, des accidents et particulièrement des actions, qui sont ce qu'on désigne le plus ; mais, si par les choses particulières on entend les plus basses espèces (*species infimas*), outre qu'il est difficile bien souvent de les déterminer, il est manifeste que ce sont déjà des universaux, fondés sur la similitude. Donc, comme il ne s'agit que de similitude plus ou moins étendue, selon qu'on parle des genres ou des espèces, il est naturel de marquer toute sorte de similitudes ou convenances et par conséquent d'employer des termes généraux de tous degrés. »⁴⁶

Non seulement ces réflexions de Leibniz éclairent le problème de la pensée et du langage, mais elles indiquent aussi un autre trait essentiel de la vie quotidienne : à savoir que l'homme total y est toujours engagé. Ceci nous place à nouveau en opposition à la théorie de la prétendue « capacité de l'âme » très influente dans l'histoire de l'esthétique. Déjà la philosophie et l'esthétique hégéliennes menaient un combat vigoureux contre un tel morcellement de l'homme, contre le « sac de l'âme »,⁴⁷ comme Hegel le disait lui-même. Ce combat ne pouvait cependant pas être de manière conséquente mené jusqu'au bout, car la hiérarchie, inévitable dans

⁴⁶ Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain, Livre III, chap. I, Des mots et du langage en général, in Œuvres philosophiques, op. cit., p. 233.

⁴⁷ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, III^{ème} partie, III^{ème} section, B. Kant. Trad. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1971, Tome 7, p. 1868.

l'idéalisme, conduisait également – sur un autre niveau, plus élevé – à un morcellement de l'unité dialectique de l'homme et de ses activités. Pensons à la coordination conception-art, représentation-religion, concept-philosophie et à leurs conséquences hiérarchiques métaphysiques dans le système de Hegel. Seul le matérialisme dialectique instaure, par la priorité de l'être sur la conscience, la base méthodologique pour une conception unitaire et dialectique de l'homme total dans ses actions et réactions à l'égard du monde extérieur. Ainsi se trouve en même temps surmonté le type mécaniste de reflet de la réalité adopté par le matérialisme métaphysique. La grande importance de l'enseignement de Pavlov consiste précisément en ce qu'elle ouvre la voie à la compréhension, tant de l'unité matérielle de toutes les expressions de la vie, que de la liaison matérielle réelle de l'être naturel, physiologique de l'homme à son être social (deuxième système de signalisation comme liaison du langage et du travail). Mais le matérialisme dialectique a déjà beaucoup plus tôt reconnu la collaboration de toutes les capacités humaines (« capacité de l'âme ») dans chaque activité humaine. Certes pas sous la forme d'une facilitation réciproque sans problème, d'une *harmonia praestabilita*,⁴⁸ mais dans leurs contradictions réelles, où la pratique sociale détermine si et dans quelle mesure apparaît un tel soutien réciproque ou si du bienfait résulte une calamité. Lénine dit ainsi du processus de connaissance : « L'approche par l'intelligence (humaine) d'une chose singulière, la prise d'une empreinte (= concept), *n'est pas* un acte simple, immédiat, mort comme dans un miroir,

⁴⁸ L'*harmonie préétablie* est une théorie philosophique de Gottfried Leibniz relative à la causalité en vertu de laquelle chaque « substance » dont est fait le monde (tant les corps que les esprits) n'affecte qu'elle-même, bien que toutes semblent interagir entre elles causalement. La raison de cette causalité apparente entre les substances est qu'elles ont été programmées par Dieu pour s'« harmoniser » les unes avec les autres.

mais un acte complexe, dédoublé, en zigzags qui *inclut en soi* la possibilité de l'envol imaginaire en dehors de la vie ; et plus encore, il inclut la possibilité d'une *transformation* (et d'une transformation dont l'homme ne s'aperçoit pas, n'a pas conscience) du concept abstrait, de l'idée en imagination (in letzter Instanz ⁴⁹ = Dieu). Car, même dans la généralisation la plus simple, dans l'idée générale la plus élémentaire (la "table" en général) *il y a* une certaine dose d'**imagination**. (Vice versa : il est absurde de nier le rôle de l'imagination même dans la science la plus rigoureuse : cf. Pissarev ⁵⁰ sur le rêve utile comme impulsion au travail et sur la rêvasserie vide.) » ⁵¹

Le fait que la théorie de la séparation métaphysique des « capacités de l'âme » n'était pas une simple fausse route de la science, l'erreur de quelques penseurs, mais le reflet – certes déformé de manière idéaliste ou matérialiste vulgaire – de certains aspects de la réalité ou d'étapes de son évolution ne peut rien changer à notre appréciation à son sujet. Il est assurément exact que la division capitaliste du travail détruit cette totalité immédiate de l'homme, que la tendance fondamentale du travail dans le capitalisme aliène l'homme à lui-même et à son activité. Cela a certes été dissimulé dans ses idées par l'économie politique capitaliste, et en vérité, comme Marx le remarque très finement, justement en ce qui concerne notre problème actuel, par le fait « qu'elle ne considère pas le rapport direct entre l'ouvrier (le travail) et la production. » ⁵² Cela fait naître l'opposition diamétrale entre le produit objectif du travail et ses conséquences morales spirituelles

⁴⁹ En dernière instance.

⁵⁰ Dmitri Ivanovitch **Pissarev** (1840-1868), critique littéraire, philosophe matérialiste et révolutionnaire démocrate russe.

⁵¹ Lénine, résumé de la "Métaphysique" d'Aristote ; in Cahiers philosophiques, Œuvres t. 38, op. cit. p. 356.

⁵² Karl Marx : *Manuscrits de 1844*, Paris, Éditions Sociales, 1962, p. 59

dans le travailleur aliéné en lui-même. Mais ce serait une erreur que de croire que la théorie des « capacités de l'âme » serait confirmée par cette aliénation. L'indépendance – apparente – des « capacités de l'âme » entre elles, et même les contradictions qui se manifestent ouvertement entre elles est assurément un état de fait important du quotidien capitaliste. Elle est son avatar immédiat dans l'âme de l'homme de cette période. Le caractère métaphysique des théories philosophiques, psychologiques, anthropologiques etc. nées sur ce terreau repose sur le fait qu'elles absolutisent dans son immédiateté, sans critique, le contenu factuel immédiat indubitablement présent. Sans critique ne signifie pas, inconditionnellement, une simple acceptation, ce qui certes se produit souvent. La dialectique de l'apparence peut être critiquée avec perspicacité, et c'est dans cette démarche que d'importantes corrélations culturelles peuvent même être découvertes, comme par exemple dans la philosophie de l'art de Schiller. Certes, dans ce dernier cas, une prise en compte, tout au moins intuitive, des conditions sociohistoriques originelles de cette autonomisation et de ces contradictions des « capacités de l'âme » ne fait pas défaut, ni avec elle une nostalgie – même si elle est utopique et passéiste – de l'homme unitaire et total. Seul cependant l'éclaircissement complet des causes sociales peut rendre compréhensible l'homme comme totalité, l'indissociabilité de ses forces physiques et psychiques. Marx exprime avec une extrême sévérité la perversion qui se produit dans l'aliénation : « Manger, boire et procréer, etc., sont certes aussi des fonctions authentiquement humaines. Mais, séparées abstraitement du reste du champ des activités humaines et devenues ainsi la fin dernière et unique, elles sont bestiales. »⁵³ Ces effets de la division capitaliste du travail, le

⁵³ Ibidem p. 61.

jeune Marx ne les affirmés ici qu'en ce qui concerne la classe ouvrière. Très tôt après, dès la *Sainte-Famille*, il étend ses effets à l'ensemble de la société bourgeoise et il voit une opposition idéologique décisive entre bourgeoisie et prolétariat justement dans le fait qu'ils réagissent de manière contraire – en approuvant ou en refusant – aux mêmes tendances de l'aliénation.⁵⁴ Plus tard, Engels généralise cet état de fait à toutes les manifestations de la vie de la société bourgeoise.⁵⁵

Les classiques du marxisme ont cependant toujours été au clair sur le fait que cet effet de l'infrastructure capitaliste n'englobe qu'un aspect de la totalité de son rayonnement. En tant que dernière société fondée sur l'exploitation, en étant cette société qui non seulement crée les conditions économiques matérielles préalables du socialisme, mais aussi produit ses propres fossoyeurs, elle doit également, au sein des forces qui altèrent et déforment l'homme, produire celles qui – certes toujours plus consciemment tournées contre elles-mêmes – s'orientent vers l'avenir. Dès la *Sainte-Famille*, comme montré plus haut, Marx voit cette opposition dans la réaction, soit satisfaite, soit indignée, à l'aliénation capitaliste de l'homme par rapport à soi-même. Plus tard, il trace aussi les contours de ces déterminations économiques qui sont objectivement à la base de cette indignation, qui lui donnent forme, qui rendent même nécessaire qu'elle ne reste pas subjectivement stérile, mais conduise vraiment au bouleversement de la société. Dans son appréciation de Ricardo, Marx dit à ce sujet : « Ricardo considère à bon droit, pour son époque, le mode de production capitaliste comme le plus avantageux pour la production en général, le plus

⁵⁴ Karl Marx, Friedrich Engels, *La Sainte-Famille*, Note marginale critique n° 2, Paris, Éditions Sociales, 1969, p. 47.

⁵⁵ Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Paris, Éditions Sociales, 1963, p. 332

avantageux pour la production de la richesse. Il veut la *production pour la production* et c'est *juste*. Si l'on voulait prétendre, comme des adversaires sentimentaux de Ricardo l'ont fait, que la production en tant que telle n'est pas une fin, on oublierait que la production pour la production ne signifie rien d'autre, que le développement des forces productives humaines, donc *développement de la richesse de la nature humaine comme fin en soi...* Que ce développement des facultés de l'espèce-homme, bien qu'il se fasse tout d'abord aux dépens de la majorité des hommes individuels et de classes entières d'hommes, finit par surmonter cet antagonisme et par coïncider avec le développement de l'individu particulier, donc que le développement supérieur de l'individualité ne s'achète qu'au prix d'un procès historique au cours duquel les individus sont sacrifiés, voilà ce qu'on a pas compris... »⁵⁶

On voit là une raison pour laquelle nous ne disposons d'aucune analyse philosophiquement fondée de la vie quotidienne et de la pensée du quotidien. Celle-ci devrait en effet, directement ou indirectement, prendre d'une manière ou d'une autre position sur la double nature contradictoire de la vie quotidienne dans le capitalisme esquissée par Marx. Sans aller plus loin, il est clair en l'occurrence que les contradictions du quotidien qui atteignent là un point culminant se trouvent aussi dans maintes formations sociales antérieures sous des formes très variées, et ne cessent certainement pas, immédiatement et automatiquement d'exister avec l'expropriation et la socialisation des moyens de production. L'abolition, engagée par le socialisme, du caractère antagoniste des contradictions qui apparaissent ici et leur transformation en contradictions non antagonistes est

⁵⁶ Karl Marx, *Théories sur la Plus-Value*, chap. IX, 2, Paris, Éditions Sociales, 1976, tome II, p. 125-126.

également un processus long, inégal, qui n'exclut absolument pas certains résidus, voire même des retours en arrière. Comme donc l'étude gnoséologique ou phénoménologique, même la plus abstraite, de la pensée du quotidien ne peut absolument pas ignorer de tels changements historiques de structure si elle ne veut pas – par une absolutisation antihistorique – falsifier dans son contenu et sa structure son propre objet de connaissance, elle doit prendre position d'une façon ou d'une autre par rapport aux problèmes historiques fondamentaux mentionnés ici. Toute prise de position implique cependant une prise en compte historique des avatars du quotidien capitaliste qui se produisent ici, et par ailleurs une certaine compréhension de la véritable direction de l'évolution historique globale. Sinon, il y a une absolutisation et une idéalisation du passé, ou du présent, ou des deux, qui peuvent avoir une connotation aussi bien positive que même péjorative, fautive dans les deux cas. Marx y voit un dilemme inévitable et insurmontable de l'appréciation bourgeoise de cet état de fait, parce que celle-ci fait se figer en une unilatéralité, soit le facteur progressiste, soit le facteur aliénant et aliéné de la contradiction décrite plus haut. Il dit : « À des stades antérieurs de développement, l'individu singulier apparaît plus complet, parce qu'il n'a justement pas encore élaboré la plénitude de ses relations et n'a pas encore fait face à celles-ci en tant que pouvoirs et rapports sociaux indépendants de lui. Il est aussi ridicule d'avoir la nostalgie de cette plénitude originelle que de croire qu'il faille en rester à cette totale vacuité. »⁵⁷ Dans les périodes du début de l'évolution de la pensée bourgeoise, la tendance dominante était, au sujet de l'approbation du progrès, de négliger son caractère contradictoire ; dès avant Marx est apparu un contre-mouvement romantique de critique de

⁵⁷ Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858* op. cit., I, 23, p. 121.

l'aliénation liée à une idéalisation des étapes primitives de développement et celui-ci domine aujourd'hui – de manière ouverte ou dissimulée – l'intérêt philosophique, de toutes façons limité, pour le quotidien et la pensée du quotidien.

Si nous donnons ici un bref aperçu de la manière dont les problèmes du comportement quotidien et de la pensée du quotidien apparaissent chez Martin Heidegger sous une forme appauvrie et déformée, certains se garderont sans doute de le classer parmi les critiques romantiques de la civilisation capitaliste. Il délimite résolument la quotidienneté de la primitivité : « *La quotidienneté ne se confond pas avec la primitivité. La quotidienneté est bien plutôt un mode d'être du Dasein même lorsque et justement lorsqu'il se meut au sens d'une culture hautement développée et différenciée.* »⁵⁸ Et même dans ses analyses concrètes, il n'y a pas de référence positive à une quelconque époque passée concrète (comme par exemple chez Gehlen,⁵⁹ au « pré-magique »). L'anticapitalisme romantique de Heidegger diffame « seulement » ontologiquement et phénoménologiquement le quotidien contemporain et sa pensée ; l'aune de ce jugement ne se trouve cependant pas dans la structure d'un période passée déterminée, mais dans le retrait hiérarchique ontologique de l'étant par rapport à l'être, dans son résidu en lui. La base spirituelle du rejet n'est donc pas historique romantique, mais théologique ; il se fonde sur la théorie de Dieu, irrationaliste, de Kierkegaard,⁶⁰ détournée par l'athéisme.

La position de Heidegger à l'égard du quotidien se voit déjà dans sa terminologie. Quand il appelle les choses qui se

⁵⁸ Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, édition numérique hors commerce, § 11, p. 60, *S.u.Z*, p. 50

⁵⁹ Arnold **Gehlen** (1904-1976), anthropologue et sociologue allemand. NDT.

⁶⁰ Søren **Kierkegaard** (1813-1855) écrivain, théologien et philosophe.

trouvent là « l'outil » [*das Zeug*], « le on » [*das Man*] le « qui ? » [*Wer ?*] de cette sphère, les attitudes les plus typiques et les plus courantes « le bavardage » [*das Gerede*] « l'équivoque » [*Zweideutigkeit*], la « déchéance » [*Verfallen*]⁶¹ etc., il peut alors éprouver lui-même l'illusion qu'il n'y aurait là qu'une description objective, et pas un jugement de valeur à connotation sentimentale ; objectivement, il s'agit cependant chez lui d'un monde de l'inauthenticité, de la déchéance, de la défection de l'authentique. Heidegger lui-même dénomme *chute* [*Absturz*]⁶² cette "mobilité" du Dasein dans son être propre. « Le Dasein se précipite de lui-même dans lui-même, dans l'absence de sol et la nullité de la quotidienneté inauthentique. Mais cette précipitation demeure retirée à ses yeux par l'être-explicité public, au point même d'être explicitée comme "progrès", et comme "vie concrète". »⁶³ Et son interprétation continue ainsi : « Le phénomène de l'échéance ne nous révèle pas davantage quelque chose comme une "face nocturne" du Dasein, une propriété survenant ontiquement qui pourrait servir à compléter l'aspect anodin de cet étant. L'échéance dévoile une structure ontologique *essentielle* du Dasein lui-même, qui en détermine si peu une face nocturne qu'elle constitue au contraire tous ses jours dans la quotidienneté. »⁶⁴

Ce pessimisme profond, qui métamorphose le quotidien en une sphère de déchéance sans espoir, de dérélition dans « la publicité du On »,⁶⁵ de « l'absence de sol du bavardage »⁶⁶ appauvrit et déforme obligatoirement, en même temps, son

⁶¹ E. Martineau traduit *Verfallen* par *échéance* dont il modifie l'acception courante, excluant ainsi la notion de chute. Cf. op. cit., pp. 349-350.

⁶² E. Martineau traduit *Absturz* par *précipitation*. Ibidem p. 339.

⁶³ Heidegger, *Être et temps*, op.cit., § 38, p 150. *S.u.Z*, p. 178

⁶⁴ Ibidem, § 38, p 151. *S.u.Z*, p. 179.

⁶⁵ Ibidem, § 34, p 143. *S.u.Z*, p. 167.

⁶⁶ Ibidem, § 35, p 144. *S.u.Z*, p. 169.

essence et sa structure : quand la pratique du quotidien perd – phénoménologiquement et ontologiquement – sa liaison dynamique avec la connaissance, avec la science, quand elle ne s’enrichit pas constamment des résultats que produisent celles-ci, si elle ne s’élargit pas ni ne s’approfondit, alors le quotidien perd précisément sa nature authentique, ce qui en fait la source et le débouché de la connaissance dans l’action humaine. En étant vidé de ces relations réciproques, il apparaît chez Heidegger comme exclusivement dominé par les forces de l’aliénation qui déforment l’homme. L’autre élément, progressiste dans et malgré l’aliénation disparaît par la « purification » ontologique des phénomènes.

Il y a en effet, là aussi, indubitablement, un rapport entre méthodologie et conception du monde. On trouve un concentré de la méthode de Heidegger, comme de celle de la phénoménologie et des tendances ontologiques qui en découlent, en ce qu’elle réduit toute objectivité et toute attitude à son égard aux formes primitives les plus simples et les plus générales afin d’élaborer de cette manière, sans ambiguïté, son essence la plus profonde – indépendamment de toute variété sociohistorique. Mais comme l’« intuition de l’essence » constitue également un fondement de cette méthodologie, le jugement de valeur du philosophe concerné agit obligatoirement – que ce soit conscient ou inconscient – sur la définition de contenu et de forme de l’objectivité « purifiée » phénoménologiquement ou ontologiquement, et perturbe la relation entre apparence et essence. C’est ainsi que des phénomènes du quotidien capitaliste apparaissent ici comme des déterminations ontologiques essentielles de l’étant en général. Il en va de même dans la description de la pensée du quotidien par Heidegger. Personne ne va nier qu’il y a eu là une tentative passionnée d’élaborer, plus concrètement que cela n’avait été fait jusqu’ici, certains aspects décisifs de la

vie et de la pensée du quotidien ; de ce point de vue, Heidegger va bien au-delà de l'état de ce problème chez les néo-kantiens. Il fait ainsi une avancée très intéressante vers la compréhension de la liaison spécifique de la théorie et de la pratique dans la vie quotidienne. « En un tel usage qui se sert de..., la préoccupation se soumet au pour... constitutif de ce qui est à chaque fois outil ; moins la chose-marteau est simplement "regardée", plus elle est utilisée efficacement et plus originel est le rapport à elle, plus manifestement elle fait encontre comme ce qu'elle est – comme outil. C'est le marteler lui-même qui découvre le "tournemain" spécifique du marteau... Le regard qui n'avise les choses que "théoriquement" est privé de la compréhension de l'être-à-portée-de-main. Cependant, l'usage qui se sert de..., qui manie n'est pas pour autant aveugle, il possède son mode propre de vision qui guide le maniement et procure [à l'outil] sa choséité spécifique. »⁶⁷

Indubitablement, on appréhende ici quelque chose de la structure fondamentale de la vie et de la pensée du quotidien, de la liaison directe entre théorie et pratique. Pourtant, la convergence de la simplification méthodologique formelle et du jugement de valeur subjectif (anticapitaliste) dans l'« intuition de l'essence » installe un contraste métaphysique exacerbé entre l'attitude théorique proprement dite et la « théorie » dans la pratique quotidienne au lieu des transitions et interactions contradictoires réelles. L'isolation abstraite du quotidien réalisée de la sorte, sa réduction à ces éléments qui paraissent exclusivement lui revenir dans cette délimitation intellectuelle artificielle, entraîne, comme nous l'avons souligné d'entrée, un appauvrissement et une déformation de toute cette sphère. Un appauvrissement en négligeant, – dans une méthodologie consciente – combien toutes les attitudes du

⁶⁷ Ibidem, § 35, p 74. *S.u.Z*, p. 69.

quotidien sont corrélées à la culture globale et au développement culturel de l'humanité ; une déformation, en éliminant de la pensée le rôle du quotidien dans la diffusion du progrès et l'exploitation de ses résultats.

Cette mention de l'impasse théorique que l'on voit chez Heidegger ne doit nous servir qu'à préciser concrètement au plan méthodologique la voie que nous empruntons en la comparant à l'autre ; comme dans d'autres cas analogues, il n'est pas envisagé ici une quelconque discussion avec la doctrine de Heidegger. Si nous avons été contraints ici à une digression polémique, nous ne nous sommes évidemment pas fixé pour tâche d'analyser en détail l'ensemble des états de fait présents ici. Il nous fallait seulement les citer afin que le problème de l'homme total dans le quotidien (y compris dans la société bourgeoise et même surtout en elle) puisse être décrit véritablement. Ce qui est en premier lieu important, là aussi, c'est d'éclaircir provisoirement le rapport du quotidien et de sa pensée au comportement de l'homme dans l'activité scientifique et artistique. Provisoirement seulement, car nous allons bientôt nous préoccuper dans un chapitre particulier de la séparation de la science d'avec la vie quotidienne ; la production et la réceptivité artistique, qui nous occuperont ultérieurement, ne pourront cependant être compris de manière vraiment adéquate que dans la deuxième partie, après la découverte de la structure de l'œuvre d'art. Provisoirement et en anticipant sur la suite, on peut seulement dire que le type de comportement des hommes dépend du degré d'objectivation de leur activité. Là où ceux-ci atteignent le niveau le plus élevé, et donc en science et en art, leurs lois objectives déterminent le comportement humain à l'égard de ces formes qu'ils ont eux-mêmes créées. Cela veut dire que toutes les capacités de l'homme prennent pour orientation l'accomplissement – pour une part instinctif, pour une part

conscient, inculqué – de ces lois objectives. Si l'on veut bien comprendre ces modes de comportement et les décrire avec exactitude tant dans leur rapport au quotidien que dans leur différence et leur opposition au comportement du quotidien, il faut toujours garder à l'esprit qu'il s'agit dans les deux cas de la relation de l'homme total, aussi aliénée, déformée qu'elle puisse être, à la réalité objective, et à ces objectivations sociales humaines qui la reflètent et lui servent de médiation. L'effet des objectivations développées et étendues, comme la science et l'art, se manifeste surtout dans le fait que les critères de choix, de classement, d'intensité etc. des activités subjectives engagées sont délimités et déterminés beaucoup plus précisément que dans d'autres manifestations de la vie. Il y a naturellement là toute une graduation, comme en particulier dans le travail qui affiche certes objectivement aussi au cours de l'histoire de nombreuses transitions vers la science et l'art.

De telles objectivations n'ont pas seulement leurs lois propres – qui ne devient assurément conscient que peu à peu – mais aussi un moyen d'expression déterminé, par lequel seul l'objectivation considérée peut être réalisée, tant au plan de sa production que de sa réception. (Pensons au rôle des mathématiques dans les sciences exactes, à la perception visuelle dans les arts plastiques, etc.) Celui qui, à travers ce moyen, n'emprunte pas la voie vers l'objectivation va obligatoirement passer à côté de ses problèmes décisifs. Ce fait a été souvent été observé, mais presque aussi souvent, on en a tiré des conclusions fausses. En identifiant le moyen d'expression à l'objectivation, (ainsi chez Konrad Fiedler⁶⁸ lors du traitement de la perception visuelle, ce sur quoi nous reviendrons en détail ultérieurement dans des raisonnements devenus plus concrets), on subordonne pourtant une

⁶⁸ Konrad **Fiedler** (1841-1895), savant allemand, théoricien de l'art.

« capacité de l'âme » isolée à un groupe d'objectivations – malgré des variations modernisées – et on néglige ou on écarte totalement la dynamique mobile de la totalité de la vie de l'âme humaine. Le véritable état de fait montre cependant que, parce que dans l'objectivation, le rôle du moyen d'expression consiste justement à être le vecteur d'une totalité d'émotions, d'idées, de corrélations matérielles, l'adaptation du comportement subjectif à cela doit être également une synthèse de ces éléments. C'est donc toujours et encore l'homme total, qui s'exprime dans une telle spécialisation extrême, sauf qu'il le fait avec ce changement structurel dynamique très important (à l'opposé du cas moyen du quotidien) de sorte que ses qualités mobilisées se concentrent d'une certaine manière sur cette pointe dirigée vers l'objectivation qu'il projette. C'est pourquoi, là où dans la suite il sera question de ce comportement, nous parlerons de « l'homme dans sa plénitude » (se rapportant à une objectivation déterminée) en opposition à l'homme total du quotidien qui, pour parler de manière imagée, se tourne vers la réalité avec toute la superficialité de son existence. Pour nous, naturellement, c'est avant tout le comportement esthétique qui est important. C'est pourquoi dans des développements ultérieurs, nous nous occuperons en détail de la différence esthétique entre l'homme total et « l'homme dans sa plénitude ». Comme le comportement scientifique nous intéresse surtout comme détermination en contraste à l'esthétique, nous pouvons nous contenter de constatations tout à fait générales.

Il fallait faire nettement ressortir cette opposition dans ses extrémités. Mais on ne doit en l'occurrence pas négliger les éléments intermédiaires terriblement laissés dans l'ombre. Il suffit de penser au travail, dans lequel, plus il est parfait, plus apparaît aussi une certaine tendance à cette sublimation que

nous venons d'analyser de « l'homme dans sa plénitude ». Ce caractère d'élément intermédiaire, c'est la non-totalité dans leur essence de la plupart des réalisations du travail qui le crée. Là où le travail, comme dans l'artisanat d'autrefois, se rapproche de l'art, le comportement objectif s'y rapproche du comportement artistique, là où la rationalisation est développée à son maximum, il se rapproche parfois du comportement scientifique. De nombreux types de travail sont donc de ce point de vue des phénomènes intermédiaires, mais aussi fondamentaux soient-ils pour la vie humaine dans son ensemble, ils n'englobent cependant qu'une part de la vie quotidienne. Et dans la partie restante, c'est naturellement l'autre principe de regroupement des hommes, plus large, plus nonchalant, moins axé sur des objectifs, qui est obligatoirement prépondérant. Naturellement, là aussi, il y a des formes intermédiaires ; le jeu, le sport (dans la mesure où sa pratique devient un entraînement systématique), la conversation (dans la mesure où elle se transforme en discussion factuelle) etc. peuvent facilement se rapprocher, durablement ou provisoirement, du type de comportement du travail. Ce grand échelonnement de nuances faisant transition n'élimine cependant pas l'opposition des extrêmes. Bien au contraire. Nous pensons justement que ce n'est qu'ainsi qu'est rendue claire la nécessité du passage du mode de comportement de l'homme total dans celui de « l'homme dans sa plénitude », ainsi que le fondement de ce dernier dans le premier, leur fécondation et développement réciproque. En l'occurrence pourtant, la différence et même l'opposition, subsistent. Elles se fondent d'un côté sur le caractère plus ou moins total de l'objectivation visée (de son défaut presque complet jusqu'à la prédominance sur le comportement subjectif), de l'autre côté et en étroite corrélation avec cela, sur la relation plus ou moins directe entre pensée et pratique. Pensons en l'occurrence au sport comme simple exercice

physique, où cette relation peut avoir un caractère purement immédiat, comme dans la promenade, et aux médiations complexes, souvent très étendues, qui surgissent dans l'entraînement systématique.

Cette opposition apparaît encore plus clairement si nous pensons à l'activité socio-politique de l'homme. Lénine a brillamment dévoilé cette activité dans son ouvrage *Que faire ?* Ses analyses sont pour nous d'autant plus précieuses qu'elles sont focalisées sur les formes et contenus socio-politiques, et n'abordent les problèmes traités ici que de manière accessoire, presque sans le vouloir. Lénine montre, en ce qui concerne la spontanéité des mouvements économiques de la classe ouvrière, qu'il leur manque justement la conscience des rapports plus larges dans la société, les objectifs allant au-delà de l'immédiateté ; aux travailleurs russes se mettant spontanément en grève au début du 20^{ème} siècle, il manquait, il manquait obligatoirement, dit Lénine, la « conscience de l'opposition irréductible de leurs intérêts avec tout l'ordre politique et social existant, »⁶⁹ c'est-à-dire la compréhension des conséquences plus lointaines nécessaires de leur propre action. Il n'est pas besoin, pensons-nous, d'un examen détaillé pour voir que la très grande majorité des actes dans la vie quotidienne, peu importe qu'il s'agisse d'actions individuelles ou collectives, ont une structure semblable, où prévaut clairement la liaison directe que nous avons constatée plus haut de la pensée et de la pratique. Quand donc Lénine poursuit sa critique socio-politique de la spontanéité en disant que la conscience juste des travailleurs luttant spontanément pour leurs intérêts « ne peut être apportée à l'ouvrier que de l'extérieur, c'est-à-dire de l'extérieur de la lutte économique, de l'extérieur de la sphère des rapports entre ouvriers et patrons », de l'extérieur donc de l'environnement immédiat,

⁶⁹ V. Lénine, *Que faire ?* Moscou, Éditions en langues étrangères, 1958, p. 34.

des objectifs immédiats des travailleurs, ⁷⁰ il exprime une idée qui a, pour la question qui nous préoccupe aujourd'hui, une double importance. Premièrement, que pour surmonter la vie quotidienne, des forces spirituelles, des attitudes intellectuelles sont nécessaires qui vont qualitativement au-delà de l'horizon de la pensée du quotidien. Deuxièmement, que – quand comme ici il est question d'une orientation juste pour l'action pratique – le « de l'extérieur » de Lénine désigne le monde de la science.

La compréhension ainsi obtenue de la pensée du quotidien semble montrer que son développement juste, son adaptation à la connaissance de la réalité objective n'est possible que sur les voies de la science, sur la voie de l'abandon de la pensée du quotidien. Vu dans la ligne d'une tendance générale de l'histoire universelle, il en va de même ainsi. Ce serait cependant une abstraction vulgarisante, falsifiant des faits importants de l'évolution, de vouloir en faire une loi fonctionnant partout et sans exception. La pensée scientifique et celle du quotidien s'opposent assurément souvent – et dans des cas très importants – l'une à l'autre de cette manière. Pensons à la théorie copernicienne et à l'« expérience » quotidienne (directement, subjectivement) irréfutable selon laquelle le soleil « se couche » etc. ; nous utilisons à dessein l'expression *irréfutable* parce que c'est là obligatoirement la réaction spontanée à ce phénomène, y compris de l'astronome le plus érudit, comme homme de la vie quotidienne. On est pourtant loin de circonscrire ainsi toute la richesse de la réalité, de la relation à elle de la pensée du quotidien, de la science (et de l'art). Il y a des cas, ils ne sont pas rares, où la pensée du quotidien conteste – à juste titre – certains modes d'objectivation de la science (et de l'art) et l'emporte finalement avec sa contestation. La dialectique de ces

⁷⁰ Ibidem p. 89.

contradictions entre le quotidien d'un côté et la science ou l'art de l'autre est toujours de nature sociohistorique. Il y a toujours des situations concrètes, historiquement et socialement conditionnées dans lesquelles la pensée du quotidien obtient gain de cause face à celle des objectivations les plus évoluées, ou l'inverse. Mais la situation que nous venons d'esquisser ne doit pas elle non-plus être absolutisée de façon métaphysique. La résistance victorieuse – en dernière instance – de la pensée du quotidien à une certaine science (ou à un certain art) ne peut avoir que la spontanéité et l'immédiateté de la vie quotidienne. Avec ces moyens là, on ne peut pourtant obtenir qu'une négation, qu'un rejet. Si la science (ou l'art) qu'on ne peut plus accorder aux besoins de la vie doivent vraiment être vaincus, il faut que de cette négation spontanée naisse un nouveau type de science (ou d'art) c'est-à-dire qu'il faut à nouveau quitter le terrain de la vie quotidienne. Toute analyse de ces états de fait montre donc que tant la cohérence que la diversité de ces sphères ne peuvent être comprises qu'en tenant compte des interactions ininterrompues entre elles. Dans la mesure où des conséquences de ce type peuvent devenir importantes pour l'art, elles ne peuvent en raison de leur concrétude sociohistorique être traitées que dans la partie matérialiste historique de l'esthétique. Nous ne pouvons ici que mentionner ces déterminations – qui restent nécessairement abstraites – dans lesquelles le caractère le plus général du reflet de la réalité se manifeste dans le quotidien.

Il s'agit – exprimé brièvement – du phénomène appelé *bon sens*.⁷¹ En soi et pour soi, celui-ci n'est qu'une simple généralisation, qui reste le plus souvent abstraite, des expériences de la vie quotidienne. Comme nous l'avons déjà

⁷¹ *Gesundes Menschenverstand*: littéralement, entendement humain sain, c'est-à-dire bon sens, sens commun.

montré et le montrerons plus tard en détail, les résultats de la science et de l'art affluent continûment dans la vie quotidienne et dans la pensée du quotidien, ils les enrichissent, ils y sont très souvent inclus, certes la plupart du temps seulement dans la mesure où ils sont devenus des éléments toujours plus efficaces de la pratique du quotidien. Dans la forme, de telles généralisations ont dans la plupart des cas un caractère apodictique. Toute la sagesse laconique des peuples s'exprime de la sorte en dictons. Elles ne s'appuient sur aucune preuve, car elles sont précisément des synthèses d'expériences, de coutumes de traditions, de mœurs, etc. souvent très anciens. Et cette forme qui est la leur, précisément, se transforme d'habitude en une ligne de conduite immédiate pour l'action ; leur forme déjà reflète ainsi le rapport direct entre théorie et pratique typique de la pensée du quotidien.

C'est précisément là que se manifestent donc les contradictions mentionnées ci-dessus : est-ce que cette sagesse laconique apodictique est fondée en droit à l'encontre des objectivations complexes de la science et de l'art, ou pas. Bien que nous ne puissions pas aborder ici les problèmes concrets de nature sociohistorique, on peut voir facilement que la fonction positive ou négative du bon sens ainsi que de la sagesse populaire est étroitement liée au combat de l'ancien et du nouveau. Partout où ce qui se meurt se défend par des constructions intellectuelles introduites artificiellement, étrangères à la vie, le bon sens prend souvent la fonction du gamin des rues dans le conte d'Andersen ⁷² qui crie : « le roi est nu ». L'esthétique de Tchernychevski a le grand mérite d'énoncer les besoins authentiques du peuple contre les prétentions artificiellement exagérées des classes éduquées. La servante de Molière est la meilleure critique du grand

⁷² Hans Christian Andersen, *Les Habits neufs de l'empereur*, (1837).

comique,⁷³ l'esthétique et la philosophie de l'art du dernier Tolstoï institue le simple paysan comme juge suprême pour apprécier la justesse ou l'erreur des produits de l'art et de la science.

Il est indubitable que de tels verdicts sont dans de nombreux cas confirmés par l'histoire. Mais il est tout aussi sûr qu'il n'est pas rare qu'ils représentent un dénigrement petit-bourgeois à l'encontre de grandes innovations. Aussi juste est la dérision paysanne de Tolstoï de la mode du spiritisme dans *Les fruits de la science*,⁷⁴ aussi faux tombent obligatoirement ses jugements – au nom des simples paysans – dans le cas de la renaissance et de Shakespeare. Schiller déjà a indiqué les limites de la compétence de la servante de Molière en matière de jugement et j'ai moi-même essayé, à sa suite, de montrer tout ce qui est problématique dans l'appréciation de la culture du dernier Tolstoï.⁷⁵

Ce caractère sociohistorique de l'explication de quelques cas comme ceux-là ne change rien au fait que là-aussi, des lois plus générales se manifestent. D'un côté, l'opposition d'une généralisation idéaliste abstraite au matérialisme spontané de la pensée du quotidien, qui s'impose à l'encontre de celui-ci. D'un autre côté, il peut-y avoir une opposition du reflet dialectique ou mécaniciste. Et de telle sorte en vérité qu'il se peut aussi bien que la dialectique spontanée du quotidien ait gain de cause face aux théories métaphysiques ou que des « sagesse » métaphysiques traditionnelles se trouvent réfutées par de nouvelles explications dialectiques. On voit dès lors que ces réactions de la pensée du quotidien à la

⁷³ Selon Boileau, Molière testait auprès de sa servante les effets comiques de ses pièces.

⁷⁴ Léon Tolstoï, *Les fruits de la science* Paris, Alphonse Lemerre, 1891.

⁷⁵ Lukács, *Der russische Realismus in der Weltliteratur* [Le réalisme russe dans la littérature mondiale], *Werke*, tome 5, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1964, pp. 256 ss.

science et l'art ne sont en aucune façon univoques ; on ne peut ni simplement les classer comme progressistes ou rétrogrades, ni toujours subordonner les premières tendances à la nouveauté, et les deuxièmes à l'ancien. Car par exemple, comme Lénine l'a montré de manière convaincante, se manifestent chez Tolstoï aussi bien des voix exprimant hautement l'être de la paysannerie primitive, condamnée à la ruine, que d'autres aussi qui proclament, – certes au niveau du quotidien – la révolte paysanne contre les vestiges du féodalisme.⁷⁶ Le véritable rôle du bon sens, de la sagesse populaire, ne peut donc être étudié – à l'aide du matérialisme historique – qu'en examinant à chaque fois la situation sociohistorique concrète.

Nous ne pouvons ici que mentionner brièvement les bases gnoséologiques, les bases dialectiques objectivement et subjectivement générales de cette ambiguïté indépassable de la pensée du quotidien, du reflet en elle de la réalité. La source de cette ambiguïté indépassable est là encore le rapport direct que nous avons souligné de la théorie à la pratique. D'un côté en effet, théorie et pratique doivent toujours partir du rapport direct à la réalité, ils ne peuvent jamais éviter, jamais cesser d'en appeler à elle. Dès que les objectivations de la réalité plus élevées, plus complexes, faisant l'objet de plus larges médiations sont la proie d'un apparemment intellectuel, elles sont menacées du même danger auquel est exposé l'empereur chez Andersen. De l'autre côté, la véritable fécondité du juste reflet de la réalité et de la pratique qui en découle n'est assurée que lorsque cette immédiateté est dépassée (au triple sens hégélien de destruction, préservation, et élévation à un niveau supérieur.) Il suffit en l'occurrence de mentionner l'analyse de Lénine de la pratique politique, ainsi que – comme contre-exemple – les conséquences de la

⁷⁶ Lénine : *Tolstoï, miroir de la révolution russe*, Œuvres t. 15, pp. 220-227.

spontanéité capitaliste du profit, étudiée par Bernal, qui fait souvent obstacle au développement de la science et de l'industrie. Le fait que ces contradictions ne puissent être résolues que par des actions concrètes, sociohistoriques est – dans une forme générale abstraite – l'expression exacte de ce que les meilleures objectivations du développement de l'humanité sont produites dans l'intérêt d'une maîtrise plus riche et plus profonde des problèmes concrets de la vie quotidienne, de ce que leur autonomie, leurs lois propres, leur détachement qualitatif des formes de reflet de la vie quotidienne sont au service de ce même quotidien, qu'elles perdent donc la justification de leur existence aussi bien lorsque cette liaison se perd – certes pas pour un jour, mais à une échelle historique – que lorsqu'elles renoncent à leur intermédiation et s'adaptent sans critique à l'unité immédiate de la théorie et de la pratique dans la vie quotidienne. Ces contradictions soulignent donc que le flux et le reflux ininterrompu du quotidien à la science et l'art et retour est obligatoire, qu'il est une condition du fonctionnement et du mouvement en avant de toutes ces trois sphères de vie. Deuxièmement, se manifeste aussi dans ces contradictions le fait que les critères de la justesse du reflet sont surtout intrinsèques, c'est-à-dire que la justesse, la profondeur, la richesse etc. consistent dans la concordance avec l'original, avec la réalité objective elle-même. En l'occurrence, des éléments formels (tradition etc. dans le quotidien, perfection méthodologique immanente dans la science et l'art) ne peuvent jouer qu'un rôle secondaire ; S'ils se détachent des véritables critères, ce sont des problèmes insolubles qui s'attachent à eux. Cela ne veut pas dire une sous-estimation ou même une annulation des problèmes de forme : ceux-ci ne peuvent être bien posés et résolus qu'en préservant la priorité du contenu au sein de leur interaction.

II. Principes et débuts de la différenciation.

Si nous résumons du point de vue de l'évolution les résultats de notre analyse, encore très généraux, obtenus jusqu'ici, nous voyons alors que, dans la vie quotidienne et la pensée du quotidien, apparaissent des médiations toujours plus nombreuses, plus riches, plus complexes, venant d'encore plus loin, et certes, pourtant, sous la forme de leur immédiateté caractéristique. Oui, nous avons également constaté que le mouvement vers l'avant de la société forme peu à peu des systèmes d'objectivation qui, certes, possèdent une indépendance affirmée à l'égard de la vie quotidienne, mais sont pourtant avec elle dans des relations réciproques ininterrompues toujours plus riches, de sorte que nous ne puissions absolument pas nous représenter notre propre vie quotidienne sans de telles objectivations. (Conformément à l'objet de ces recherches, nous ne nous sommes préoccupés que de la science et de l'art, et nous avons consciemment négligé les objectivations de caractère institutionnel, comme l'État, le système juridique, les partis, les organisations sociales etc. Leur prise en compte aurait par trop complexifié nos analyses, mais n'aurait rien changé de décisif au résultat final indiqué ci-dessus.)

Si nous nous rapprochons donc d'un pas supplémentaire de notre but proprement dit, des facteurs de la séparation de principe des objectivations qui nous intéressent du socle commun de la réalité quotidienne, du processus de leur autonomisation, nous nous trouvons – en ce qui concerne le matériau des faits – devant des difficultés insurmontables. Non seulement parce que l'état primitif de l'humanité dans lequel il ne pouvait encore y avoir aucune objectivation nous est inconnu ; il restera même, obligatoirement, pour cette question, éternellement inconnu au sens de la connaissance scientifique fondée sur une recherche documentaire. Tous les

faits que peuvent nous offrir l'ethnographie, l'archéologie, etc. se rapportent à des états incomparablement plus développés. Et c'est justement le caractère de l'état le plus primitif qui rend quasiment impossible que l'on trouve dans le futur un matériau suffisant de ce degré d'évolution. Car même pour des stades beaucoup plus évolués, les faits directs nous font défaut ; nous ne pouvons pas suivre concrètement ni la genèse du langage, ni celle de la danse, de la musique, des traditions magiques religieuses, des coutumes et usages sociaux, jusqu'aux peuples les plus primitifs qui nous sont connus, lesquels, comme nous l'avons dit, sont déjà bien loin au-delà des tout débuts.

Dans de telles circonstances, la science doit, pour se tirer d'affaire, se contenter de reconstructions hypothétiques. Pour la philosophie qui se limite aux principes les plus généraux du processus d'évolution, il n'y a pas non plus d'autre méthode. Nous avons à ce sujet déjà esquissé celle à suivre : « l'anatomie de l'homme est », comme le dit Marx, la « clé de l'anatomie du singe » ; ⁷⁷ à partir de l'état social supérieur, il faut reconstituer l'inférieur dont il est réellement issu. La méthode de reconstitution pour sa part est déterminée par ces tendances d'évolution qui sont apparues dans l'histoire qui nous est réellement connue. Nous avons déjà dans nos considérations précédentes mis en avant ces tendances, en mentionnant déjà en quoi par exemple le quotidien de la vie dans le capitalisme se distingue de celui des formations sociales antérieures, etc. Cela fait en l'occurrence surgir une nouvelle difficulté, à savoir que la science bourgeoise pour une part en reste très souvent à la simple collecte de faits peu ordonnés, pour une part les « classe » avec des hypothèses mystiques aventuristes, anticapitalistes romantiques (par

⁷⁷ K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, op. cit., p. 62.

exemple la « mentalité prélogique » chez Lévy-Bruhl)⁷⁸, pour une part ne veut pas admettre, à la suite de la philosophie idéaliste, que même les formes supérieures d'objectivation, comme la science, l'art, ou la religion, ont non seulement une histoire, mais aussi une histoire de leur genèse, qu'il y a donc eu des stades de l'humanité dans lesquels elles ne s'étaient pas encore détachées de la base générale de la vie quotidienne et n'avaient pas encore atteint une forme d'objectivation propre. Si l'on conçoit par exemple la religion ou l'art comme des activités innées de l'homme, inséparables de sa nature, on ne peut naturellement pas du tout poser la question de leur genèse. Celle-ci, pensons-nous, n'est pas pourtant à séparer de la connaissance de leur essence ; l'essence de l'art ne peut pas se détacher de ses fonctions dans la société et ne peut être traitée qu'en rapport étroit avec sa genèse, avec les présuppositions et les conditions de celle-ci.

L'objectif de notre reconstitution est donc un état de la société sans objectivations. Cette formulation mérite assurément de suite une réserve ; cela veut dire : un état de la société avec un minimum d'objectivations. Car les manifestations sociales de vie des hommes les plus primitives, avant tout ses signes distinctifs par rapport à l'animal les plus importants, le langage et le travail, possèdent déjà, comme nous l'avons montré, certains traits d'objectivation. La véritable genèse des objectivations devrait donc inclure l'hominisation de l'homme, la genèse progressive du langage et du travail. Abstraction faite de ce que ceci est justement le domaine où nos connaissances sont désespérément minimales, son étude n'est pas non plus essentielle pour nos objectifs. Car ce travail ne soulève pas du tout la question – extrêmement importante en soi au plan philosophique – de ce que signifient les objectivations en général pour l'hominisation et l'être-homme

⁷⁸ Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales...*, op. cit., chap. III, p. 111

de l'homme ; il se limite plutôt au problème suivant : comment, à partir de ce socle commun d'activités, relations, manifestations humaines etc. les formes supérieures des objectivations, avant tout la science et l'art, ont pu se détacher en une autonomie relative, comment leur forme d'objectivation a pu prendre cette spécificité qualitative dont l'existence et le fonctionnement sont devenues pour nous aujourd'hui des faits évidents de la vie. On a déjà montré que ceci ne peut se produire que dans une relation réciproque avec la réalité quotidienne. C'est pourquoi nous recherchons comme point de départ, non pas la genèse des objectivations en général, mais simplement un degré de développement avec un minimum d'objectivations. (Nous avons déjà dit que nous ne nous occuperions pas ici des objectivations de nature institutionnelle ; mais il est clair que ce stade de développement n'a pas non plus encore créé des formations comme l'État, le droit etc. Les coutumes, l'habitude etc. c'est-à-dire des formes de la vie quotidienne y remplissaient encore exclusivement ces fonctions qui leur reviendraient plus tard.)

Une telle problématique déjà quelque peu plus précise signifie donc que les problèmes de l'hominisation se situent en dehors de nos considérations. C'est un fait généralement bien connu que l'homme primitif, compris dans son propre devenir, était moins pourvu par la nature que la plupart des animaux pour la défense et pour l'attaque. En se créant une civilisation du travail, des outils, il a aussi réduit ce handicap. Gordon Childe dit à ce sujet : « Certains "hommes" très primitifs avaient en fait des canines saillantes sur des mâchoires très massives qui constituaient des armes tout à fait dangereuses, mais elles ont disparu chez l'homme moderne dont la dentition ne peut pas infliger de blessures mortelles. » ⁷⁹ De tels faits signifient

⁷⁹ Vere Gordon Childe (1892-1957), archéologue australien, *What happened in History*, § *Archaeology and history*.

pour nous qu'à l'étape qui nous intéresse, l'évolution biogenico-anthropologique de l'homme est achevée. Les tendances d'évolution qui entrent dès lors en ligne de compte sont essentiellement de caractère social. Naturellement, celles-ci laissent également des traces en retour sur les caractéristiques intellectuelles et physiques de l'homme. Mais il s'agit en l'occurrence bien d'avantage d'un développement du système nerveux central que d'un changement au sens propre des caractéristiques physiques. Nous devons revenir souvent, plus tard, sur les questions que cela soulève. Indiquons simplement en bref que le travail et le langage développent les sens de l'homme en ceci que sans changement ou amélioration physiologique, sans surmonter en soi l'infériorité existante par rapport à certaines espèces animales, ils deviennent beaucoup plus appropriés aux buts de l'homme qu'ils ne l'étaient à l'origine. Engels déjà avait constaté : « La vue de l'aigle porte beaucoup plus loin que celle de l'homme ; mais l'œil de l'homme remarque beaucoup plus dans les choses que celui de l'aigle. Le chien a le nez bien plus fin que l'homme, mais il ne distingue pas le centième des odeurs qui sont pour celui-ci les signes certains de diverses choses. Et le sens du toucher qui, chez le singe, existe à peine dans ses rudiments les plus grossiers, n'a été développé qu'avec la main humaine elle-même, grâce au travail. »⁸⁰

Engels indique ainsi l'une des questions les plus importantes de la théorie du reflet : son caractère non-mécanique. Nous n'avons pas besoin de nous préoccuper si et dans quelle mesure le reflet est physiologiquement, dans les faits, une photocopie, une copie mécanique du monde extérieur. Pourtant, de ce que sa précision est une condition d'existence pour tout être vivant, on ne doit pas déduire que tout reflet devrait obligatoirement en rester au stade de la simple

⁸⁰ Friedrich Engels, *Dialectique de la nature*, Éditions Sociales 1961, p. 175.

photocopie, ou même le pourrait. Pas plus que la différenciation, le dépassement d'un tel reflet immédiat de la réalité reviendrait exclusivement à la pensée, que l'interprétation, l'analyse etc. de ce qui est perçu dans cette copie serait seule à même de dégager les rapports, les déterminations essentielles. En réalité, ce processus est beaucoup plus complexe. Quand Engels dit que l'homme perçoit davantage que l'aigle dans les choses, il s'agit de ce que son œil s'est habitué, dans le monde des phénomènes, infini tant dans son extension que dans son intensité, à directement appréhender visuellement certaines marques caractéristiques des objets. Dès la perception visuelle, il se produit un criblage du monde extérieur reflété, une sélection : une sensibilité accrue pour certaines marques caractéristiques, une tendance plus ou moins résolue à négliger d'autres, jusqu'à ce qu'elles ne soient même plus du tout perçues. Le genre, le degré d'une telle sélection est déterminé au plan sociohistorique. La constitution de nouvelles capacités de perception est souvent liée à la régression d'autres. Oui, les sens de l'homme posent directement des questions au monde extérieur ; pensons à des actes comme regarder ou écouter attentivement. Certes, si nous avons ici rejeté une « division du travail » mécanique entre sensibilité et entendement, on ne doit pas nier ainsi qu'une telle caractéristique des sens humains ne peut apparaître qu'en engrangeant et classant des expériences (y compris donc par la pensée). Mais cela ne change rien au résultat suivant : à la capacité des sens décrite par Engels, sa capacité de réception plus riche, et – en ce qui concerne l'essentiel – plus précise. Nous nous occuperons ultérieurement de la précision concrète de cette question. (Il nous semble relativement certain que cette évolution a déjà été préparée chez l'animal. Mais traiter cette question n'a rien à voir avec notre problème.)

Le rôle concret du travail dans ce processus consiste justement en ce qu'une division du travail s'effectue entre les sens de l'homme. L'œil prend en charge les fonctions de perception les plus diverses du toucher, des mains, de sorte que celles-ci se trouvent disponibles pour le travail et peuvent donc alors se développer, se différencier davantage. Gehlen dit ainsi : « Le résultat le plus important de la coopération extrêmement imbriquée de la perception par le toucher et la vue est tout d'abord que la perception par la vue – et seulement chez l'homme – *prend en compte* les expériences de la perception par le toucher. La conséquence décisive est double : notre main se trouve *déchargée* des tâches de l'expérience, et donc libre pour des prestations de travail proprement dites, et pour la valorisation des développements de l'expérience. Et le contrôle global du monde et de nos actions va être en premier lieu assumé ou relayé par la perception visuelle. »⁸¹ Cette fonction, l'œil ne peut la prendre en charge que parce qu'il apprend – au sens d'Engels – à percevoir, dans la réalité objective visuellement accessible, ces signes caractéristiques qui se trouvent directement et habituellement en dehors du domaine de la vue « naturelle ». Gehlen constate à juste titre qu'en l'occurrence, des propriétés comme la dureté ou la malléabilité, comme le poids, etc. vont être perçues visuellement et que l'on n'a plus besoin d'en appeler au toucher pour les évaluer. Et pareillement, dans le contexte d'accumulation des expériences de travail, au cours de la consolidation de ces expériences, il

⁸¹ Arnold Gehlen (1904-1976), *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* [L'homme. Sa nature et sa place dans le monde] (1940), Bonn, Athenäum-Verlag, 1950, p. 201.

Gehlen fut membre du parti nazi. En tant que professeur, il profita de l'éviction de collègues pour motifs raciaux et politiques, mais ses théories scientifiques sont exemptes de tout antisémitisme.

se produit leur mutation en habitudes sous la forme de réflexes conditionnés par d'autres sens.⁸²

Même si nous ne pouvons guère, en général, suivre concrètement les étapes détaillées de cette évolution, il y a toutefois trois étapes qui apparaissent clairement dans la relation de l'homme le plus primitif à ses outils. D'abord, on va sélectionner des pierres présentant des caractéristiques définies pour certaines besognes, (bifaces) pour les rejeter ensuite après usage. Plus tard, ces pierres propres à l'emploi seront conservées après avoir été trouvées. Il faudra encore une longue évolution jusqu'à ce que ces outils de pierre soient fabriqués, d'abord en imitant les originaux adaptés trouvés dans la nature, et on en vient ainsi lentement et progressivement à une différenciation des outils.⁸³

Ce processus qui est à la fois celui de la collaboration des hommes dans le travail, celui de la genèse du travail collectif, montre avant tout la croissance des médiations. Dès le stade le plus primitif du travail, il y a naturellement l'insertion d'une médiation entre le besoin et la satisfaction du besoin. Mais celle-ci présente plus ou moins un caractère fortuit. Le recul du hasard commence assurément dès lors, quand la sélection, même provisoire, même ensuite abandonnée, des outils adaptés a déjà pour raison objective, même si elle est au début peu consciente, de surmonter le hasard, même si c'est extrêmement primitif, lacunaire, subordonné au hasard de la trouvaille. Naturellement, cela n'abolit en aucune façon le caractère objectivement fortuit des contextes naturels, comme aussi aux stades plus élevés de développement. On voit plutôt que la connaissance humaine progresse peu à peu par le travail, au moyen d'une mise au jour des états de fait

⁸² Ibidem p. 67 s. Que Gehlen parle en l'occurrence de symboles etc. ne change rien à l'exactitude de ses observations. (G. L.)

⁸³ Gordon Childe : op. cit.

importants, vers une connaissance des lois objectives, de la nécessité. Les limites naturelles des lois inconnues, qui pour le sujet apparaissent comme un fourré impénétrable où nécessité et hasard sont indiscernables, commencent – très lentement – à s'élaguer. Ce n'est pourtant qu'avec l'outil fabriqué par lui-même, dans la différenciation des outils selon le but du travail, qu'apparaît clairement, pour la première fois dans l'histoire, la tendance à surmonter le hasard, que la liberté se montre pour la première fois comme compréhension de la nécessité.⁸⁴ Là aussi, assurément, seulement au niveau de la pensée du quotidien. Cela veut dire que la tendance à surmonter effectivement le hasard se matérialise dans la pratique, mais – à cause justement de la liaison directe de la pensée et de la pratique dans le quotidien – sans que ce rapport devienne obligatoirement conscient en tant que tel. Il est de plus indispensable aussi d'atteindre un degré plus élevé de généralisation des expériences, de dépasser la pensée du quotidien. Toujours est-il que les germes de ces généralisations sont au moins là. On pourrait dire : la généralisation en soi est là, comme besoin demeuré inconscient ; il lui faut « seulement » encore être changée en un « pour nous » reconnu. Mais ce « seulement » désigne souvent des développements sur des siècles, des millénaires. Les conséquences complexes en termes de conception du monde que montrent ces évolutions du hasard qui se répètent, même à un niveau supérieur seront traitées en détail ultérieurement.

Il faut en premier lieu souligner ici le rapport des médiations avec ce processus de connaissance de la réalité objective. Ce n'est en effet que par là que naît cette immédiateté particulière de la vie quotidienne de l'homme, une immédiateté dont, même au stade le plus primitif de l'évolution de l'humanité, le

⁸⁴ Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, op. cit., p. 146. Hegel, *Encyclopédie*, § 47.

système de médiation découvert et développé ensuite par l'homme lui-même représente la base. Ernst Fischer a très justement indiqué qu'une corrélation qui semble aussi importante, aussi élémentaire que la relation sujet-objet est née dans ce processus de développement du travail. Ses formulations nous paraissent si importantes que nous nous devons de les citer ici dans leur intégralité : « Par l'emploi d'outils, par le procès collectif de travail, un être vivant s'est extrait de la nature, s'est *élaboré* au sens plein du terme ; pour la première fois, un être vivant, l'homme, se confronte à la nature dans son ensemble comme sujet agissant. Avant que l'homme ne devienne lui-même *sujet*, la nature devient pour lui un *objet*. Une chose naturelle ne devient objet qu'en devenant objet de travail ou moyen de travail ; *ce n'est que par le travail que naît une relation sujet-objet*. Dans tout échange matériel direct, sans médiation, on ne peut guère, tout bonnement, parler d'une telle relation ; dans le processus d'absorption et de rejet de la photosynthèse, l'oxygène et le gaz carbonique ne sont absolument pas des objets de la plante, et même dans la réunion de l'animal et de sa proie, du morceau de monde qu'il mange, on ne peut dans le meilleur des cas que constater une première apparition, fugace, d'une relation sujet-objet ; dans sa nature, cet échange matériel ne se différencie pas de n'importe quel autre. Ce n'est que dans un échange matériel *avec une médiation*, dans le procès de travail, que naît une relation sujet-objet authentique, qui est la condition préalable de toute conscience. Le détachement d'avec la nature, l'étrangéisation [*Entfremdung*] ⁸⁵ et la subjectivisation de l'homme ne se produit que peu à peu, dans une évolution longue, contradictoire. L'homme en voie d'hominisation ainsi encore que l'homme primitif sont

⁸⁵ *Entfremdung* est le plus souvent traduit par *aliénation*. Nous préférons ici *étrangéisation* afin d'éviter la connotation péjorative. NdT.

largement liés à la nature, la frontière entre sujet et objet, entre homme et environnement et pendant une longue période fluctuante, indéterminée, non balisée, et la stricte séparation entre « moi » et « pas moi » est une forme extrêmement tardive de la conscience humaine. »⁸⁶

Tout ceci se reflète dans le développement du langage, et il faut tout de suite remarquer là qu'il n'y a absolument aucune passivité dans la réflexion simple qui apparaît, que le développement du langage joue bien davantage un rôle actif dans ce processus. Cette activité se fonde sur l'indissociabilité du langage et de la pensée ; la coagulation verbale des généralisations des expériences dans le procès de travail est un vecteur important non seulement pour leur conservation mais aussi – précisément sur la base de la coagulation univoque – pour leur développement à plus haut niveau et sa poursuite ultérieure. Le pas le plus important dans cette direction est celui du passage de la représentation au concept. Indubitablement, les animaux les plus évolués ont déjà certaines représentations, plus ou moins claires, de leur environnement. Mais ce n'est qu'avec l'expression verbale que l'image exprimée, l'image fixée des objets, processus, etc. du monde extérieur va être détachée de l'occasion objective qui l'a directement déclenchée, et rendue applicable de manière générale. Dans le mot le plus simple, le plus concret se cache déjà une abstraction : il caractérise l'objet par une expression par laquelle tout un ensemble de phénomènes est synthétisé en une unité (ce qui présuppose toujours un processus préalable d'analyse). Par là, le mot le plus simple, le plus concret, s'est distancié de l'objectivité immédiate d'une toute autre manière que cela n'est possible pour la

⁸⁶ Ernst Fischer (1899-1972), écrivain et militant communiste autrichien : *Kunst und Menschheit* [Art et humanité] Essays. Globus Verlag, Vienne 1949, p. 119 s. On peut lire en français *La nécessité de l'art*, Paris, Éditions Sociales, 1965.

représentation la plus développée des animaux les plus évolués. Ce n'est en effet que par cette sublimation de la représentation au niveau du concept que la pensée (le langage) peut s'élever au-dessus de la réaction immédiate au monde extérieur, au-dessus de la reconnaissance au simple niveau de la représentation d'objets apparentés, d'ensembles d'objets. La liberté – certes relative – de l'action, mieux dit le choix rationnel entre diverses possibilités, signifie le règne constamment enrichi des médiations objectivement existantes. Par la création du concept dans la pensée et le langage, la réaction au monde extérieur perd de plus en plus son immédiateté purement spontanée originelle, liée à l'élément déclencheur. À cela s'ajoute que les processus de la vie intime du sujet qui réagit de la sorte à l'environnement ne peuvent être connus dans leur spécificité, dans leur particularité et leur différenciation, être rendus conscients pour le sujet que par le concept, ce qui seul fait naître la relation sujet-objet décrite ci-dessus.

La genèse de la conscience de soi présuppose déjà une certaine élévation de la conscience au-dessus de la réalité objective, et ne peut se développer que dans le processus, dans l'interaction avec celle-ci. Mais si nous voulons comprendre ce processus dans ses caractéristiques véritables, nous ne devons jamais oublier que la vie quotidienne, l'exercice et l'habitude dans le travail, la tradition et les coutumes dans la vie et l'action communes des hommes, la coagulation de ces expériences dans le langage œuvrent en même temps dans cet objectif : transformer le monde conquis des médiations en un monde nouveau d'immédiateté. D'un côté, cette orientation ouvre la voie à une conquête ultérieure de la réalité. Car dès lors que ce qui a été obtenu jusqu'ici devient un acquis évident, dès lors que ces efforts qui étaient nécessaires à cela ont, par accoutumance etc. pris ce caractère

d'immédiateté, de nouvelles confrontations se produisent avec la réalité objective non encore élucidée, avec les visions subjectives, les représentations et concepts des hommes, tendanciellemment à un niveau toujours plus élevé ; elles sont une stimulation à découvrir des corrélations, des lois qui étaient restées jusque-là inconnues. Apparaissent là des accomplissements qui éveillent sans cesse de nouveaux besoins, non seulement vers un élargissement, mais aussi un approfondissement et une généralisation. D'un autre côté pourtant – et le langage y joue un rôle décisif, comme dans le complexe que nous venons d'évoquer – toute coagulation qui devient une habitude peut prendre une fonction conservatrice, inhibitrice de progrès ultérieurs ; remémorons nous encore une fois l'observation de Pavlov selon laquelle le deuxième système de signalisation qu'est le langage peut également entraîner un éloignement dommageable de l'homme de la réalité objective, à savoir non seulement la distanciation indispensable par rapport à l'occasion qui la déclenche, mais aussi le risque d'en rester au monde du langage devenu la nouvelle immédiateté, relativement détaché des relations objectives. Cette dialectique est à la base de tout conflit entre l'ancien et le nouveau, tant dans la science et l'art que dans le quotidien.

Le langage est donc en même temps l'image reflétée et le vecteur de ces tendances d'évolution complexes, contradictoires, inégales, dans la domination de l'homme sur la réalité objective. En dépit de tous leurs zigzags, ces lignes de mouvement, celle qui va vers l'avant est indubitablement la ligne dominante, certes seulement à l'échelle de l'histoire universelle. Car la domination du deuxième système de signalisation dans le travail et le langage fait de la simple adaptation à un milieu naturel donné chez les animaux une transformation ininterrompue, socialement déterminée de cet

environnement et avec lui de la structure de la société créant le changement et de ses membres. Dans ce mouvement même, dans la reproduction de la société qu'il conditionne, de sa structure à un échelon supérieur, le principe du développement tendanciel à plus haut niveau est implicitement inclus (au contraire de la reproduction pour l'essentiel stationnaire des espèces animales). Naturellement, il ne peut être question ici que d'une tendance. Dans la réalité historique, il y a des cas répétés de stagnation, de déclin, et même de ruine. Il en résulte cependant une simple multiplicité de genre et une inégalité de l'évolution sociohistorique, mais en aucune façon une extinction de la tendance au développement, y compris en vérité en direction de sommets qualitativement plus élevés que les états du début considéré.

Sans pouvoir ici entrer, ne serait-ce qu'allusivement, dans les détails de l'évolution du langage, il faut pourtant remarquer brièvement que l'évolution de la langue fait précisément se manifester le double mouvement décrit ci-dessus, le dépassement, atteint par la généralisation, des limites de l'immédiateté du moment, et la transformation en retour de ce qui a été atteint de la sorte en une nouvelle immédiateté de plus haute puissance, de caractère plus global, plus différencié. Nous avons déjà mentionné que les langues primitives, d'un côté ne disposent d'aucune définition d'espèces, et qu'elles ont, de l'autre côté et en même temps, des expressions propres pour chaque objet ou processus différent. Lévy-Bruhl donne pour cela de nombreux exemples ; nous n'en citerons qu'un : « Dans l'Amérique du Nord, les Indiens ont nombre d'expressions, d'une précision qu'on pourrait presque appeler scientifique, pour les formes habituelles des nuages, pour les traits caractéristiques de la physionomie du ciel, qui sont tout à fait intraduisibles. On en chercherait en vain l'équivalent dans les langues européennes. Les Ojibbeways, par exemple,

ont un nom particulier pour le soleil qui luit entre deux nuages... pour les petites oasis bleues que l'on voit parfois entre des nuages sombres. – Les Indiens Kiamath n'ont pas de terme générique pour renard, écureuil, papillon, grenouille ; mais chaque espèce de renards, etc., a son nom particulier. Les substantifs de la langue sont presque innombrables. »⁸⁷ C'est ainsi que le duel, le triel, le quatriel ont progressivement disparu des langues les plus évoluées ; c'est ainsi – toujours selon Lévy-Bruhl – que les papous de l'île Kiwai disposent pour l'action de toute une série de suffixes pour exprimer les différences, selon que deux l'exercent sur beaucoup, deux sur trois, trois sur deux, dans le présent ou dans le passé.⁸⁸

Ce qui est remarquable pour nous dans cette évolution, c'est que des formes linguistiques de ce genre, reflétant des réalités concrètes, disparaissent de plus en plus de la langue, pour laisser la place à des mots génériques beaucoup plus généraux. Mais faut-il pour autant que se perde ainsi la capacité de la langue à décrire concrètement chaque objet concret, à le rendre connaissable sans malentendu ? Nous pensons que ces représentations romantiques souvent exprimées sont fausses dans leur nature. Certes, plus un mot quel qu'il soit se rapproche d'un concept générique, plus il perd en concrétude sensiblement proche, immédiate. Mais n'oublions pas que dans notre relation verbale à la réalité, la phrase prend une importance de plus en plus grande, que les liaisons syntaxiques complexes des mots entre eux déterminent toujours plus fortement leur sens dans un contexte concret d'application, que se forment des moyens verbaux toujours plus raffinés pour faire comprendre des relations objectives concrètes par le rapport réciproque des mots dans la phrase. Dans ce développement de la langue se reflète donc le

⁸⁷ Lévy-Bruhl, op. cit., p. 194.

⁸⁸ Ibidem, pp. 155-156.

processus analysé philosophiquement plus haut de dépassement d'une immédiateté plus primitive et en même temps la coagulation du résultat en une nouvelle immédiateté plus complexe. La généralisation croissante dans les mots particuliers, la complexité des liaisons et relations dans la construction des phrases prend en l'occurrence aussi, indubitablement, une tendance – inconsciente – à s'élever au-dessus de l'immédiateté de la pensée du quotidien

Cette dernière tendance se voit aussi dans le fait que le développement de la langue, décrit ici dans ses traits les plus généraux, est inconscient. L'expression *inconscient* mérite dans les conditions actuelles un éclaircissement terminologique. Il ne peut pas entrer dans le propos de nos considérations de nous engager dans une polémique avec les mystifications confuses de la prétendue « psychologie des profondeurs ». Celles-ci obscurcissent la nature de l'inconscient, même là où il est vraiment présent et actif. Il est en effet certain que toute une série de processus mentaux, de développement des sentiments etc. ne se déroule pas dans la conscience éveillée de l'homme, qu'il est extrêmement fréquent que seuls les résultats de mouvements non conscients accèdent plus ou moins subitement à la conscience. Il suffit de mentionner des phénomènes comme les idées qui viennent à l'esprit, les inspirations, etc. pour voir clairement l'état de fait immédiat. De nombreux psychologues et philosophes modernes ont également cherché à tirer, par exemple de ce qu'on appelle l'intuition, de larges conséquences que rien n'autorisait, avant tout en opposant de manière rigide l'intuition et la pensée consciente, où la première prend toujours – gnoséologiquement – une place prépondérante. Mais en cette occasion, on ne prend pas garde au rapport intime entre les deux. Le fait que l'intuition, dans son contenu, conclue d'habitude une opération mentale commencée

consciemment se présente de telle sorte que pour l'homme concerné, les chaînons intermédiaires de sa propre pensée ne sont pas conscients ; assurément, ceux-ci peuvent toujours, en ce qui concerne le contenu de la pensée, être a posteriori rendus conscients. Ces phénomènes intellectuels et d'autres analogues indiquent nettement que le déroulement de la vie spirituelle consiste en une interaction ininterrompue de processus conscients et non conscients. Même quand nous disons que quelque chose est emmagasiné dans notre mémoire, il ne s'agit pas d'une mise en conserve mécanique d'idées quelque peu antérieures. Celles-ci subissent plutôt d'un côté des changements, des déplacements, des recolorations ininterrompus etc. ; de l'autre côté, elles ne sont très souvent pas automatiquement, à volonté, à disposition de l'homme ; on oublie parfois ce qui était acquis depuis longtemps, justement lorsque cela aurait été le plus utile, parfois surgissent involontairement, perturbant même le présent, des souvenirs tombés dans l'oubli etc. Tout cela montre nettement que dans le cerveau de l'homme, et par conséquent dans sa pensée, son ressenti, etc. se déroulent des processus dans lesquels des éléments et des tendances, conscients et non conscients, se transforment sans interruption les uns dans les autres ; ce n'est que leur unité dynamique qui constitue la totalité de la vie spirituelle. Les lois de ces processus sont encore largement inexplorées, surtout parce que les faits physiologiques qui les sous-tendent ne sont que très partiellement découverts. Les mythes qui découlent de cela, selon lesquels des éléments partiels éventuellement importants, comme par exemple la sexualité, vont être fétichisés en force motrice de tout et placés en opposition métaphysique à la vie consciente ne peuvent pas nous intéresser car ils concernent très peu nos considérations. (Les conclusions esthétiques qui vont être tirées par exemple de la psychologie de Freud ou de Jung sont tellement excentriques,

infondées, et erronées, qu'une discussion avec elles doit obligatoirement rester totalement stérile.) Nous n'avons somme toute abordé cet ensemble de problème que parce son importance factuelle est très grande pour la psychologie en général. Il nous faudra certes ultérieurement aborder de plus près certes base spécifiquement psychologiques du comportement esthétique, mais celles-ci ont peu de choses à voir avec l'opposition conscient-inconscient.

Si nous regardons un peu plus en détail cette opposition du point de vue de notre problème, on voit que le concept d'inconscient a peu de chose à voir avec celui que nous avons à l'esprit jusqu'ici : il s'agit pour nous en premier lieu d'une catégorie sociale, et pas d'une catégorie psychologique au sens propre. Sous production consciente, nous entendons avant tout un problème de contenu : est-ce que et dans quelle mesure le contenu donné de la conscience (et par conséquent aussi de ses formes) concorde avec la réalité objective, est-ce que et dans quelle mesure l'objet et le comportement à son égard de la conscience est reproduit de manière adaptée. L'opposition véritable est donc moins celle du conscient et de l'inconscient que le rapport de la conscience juste à la fausse conscience. (En l'occurrence évidemment, comme Hegel l'a déjà vu dans sa *Phénoménologie*, cette opposition est une opposition relative, et même socio-historiquement relativisée.) Engels a défini cela très précisément dans une lettre à Franz Mehring : « L'idéologie est un processus que le prétendu penseur accomplit sans doute avec conscience, mais avec une conscience fausse. Les forces motrices véritables qui le mettent en mouvement lui restent inconnues... Aussi s' imagine-t-il des forces motrices fausses ou apparentes. »⁸⁹ Ce que l'on désigne aujourd'hui très souvent – et souvent avec beaucoup de « pensée profonde » – comme inconscient

⁸⁹ Engels, *Lettre à Franz Mehring* du 14 juillet 1883. MEW, t. 39, p. 97.

se produit justement le plus souvent de manière consciente, quoiqu'avec une fausse conscience, c'est-à-dire qu'à la conscience subjective du processus immédiat correspond une conscience objectivement fausse sur l'état de fait véritable, sur sa véritable portée, sur ce qui s'est pratiquement et directement produit. L'inconscience de la pensée est en conséquence pour nous un phénomène sociohistorique. Ce sont des motifs sociohistoriques qui décident si et dans quelle mesure une conscience juste ou fausse, c'est-à-dire une action sociale consciente ou inconsciente se produit. Cela veut dire en même temps que ce phénomène est de type processuel. En principe, dans toute fausse conscience – considérée au plan sociohistorique – il peut y avoir la tendance vers une conscience qui n'est simplement pas encore juste ; il y a naturellement aussi des cas où une fausse conscience débouche nécessairement sur une impasse. Le développement de l'humanité, au cours de la conquête de la réalité transforme toujours et encore des erreurs en exactitudes. Certes – et en cela s'exprime le développement inégal, non pas d'un évolutionnisme rectiligne, mais contradictoire – l'exactitude se trouve parfois rétrogradée en erreur, assurément le plus souvent non pas au sens d'une simple restauration de l'ancienne erreur, mais de telle sorte que le progrès inégal produise de nouvelles erreurs dans le reflet de la réalité (début du moyen-âge et antiquité).

Ce processus dont le signe séculaire essentiel est le *pas-encore* de l'exactitude de la conscience, dans lequel on pense et on recherche ce qui est – relativement – juste, même s'il n'est jamais vraiment atteint, se déroule parallèlement à la coagulation déjà souvent soulignée des expériences qui, de son côté, transforme sans cesse des actes conscients en actes spontanément inconscients. Le conscient du début se transforme en quelque chose qui n'est plus conscient,

justement en devenant une partie constitutive de la pratique sociale quotidienne. (Deuxième signification réelle de l'inconscient). Là aussi, il s'agit de faits réels, constatables, de l'évolution sociohistorique, et pas du tout d'une « opinion spéciale » des marxistes. La psychologie bourgeoise moderne a certes tendance à restreindre le rôle de la conscience dans la pratique humaine, et de combler le vide ainsi créé par un « inconscient » mystique. Cependant, il y a une anthropologie moderne qui se tient sur le socle des faits authentiques et de leur analyse impartiale et qui conteste cela. Ainsi, Gehlen, par exemple. Il critique les thèses de Dewey ⁹⁰ « relatives au caractère seulement épisodique de la conscience » et décrit de manière juste le véritable état de fait : « Je pense en revanche qu'il n'y a chez l'homme aucune existence inconsciente, mais seulement une existence devenue inconsciente : des habitudes qui ont été péniblement développées à partir de résistances et qui assument donc la nouvelle fonction, décisive, de devenir la *base* d'un comportement *allégé*, supérieur, mais à nouveau conscient. » ⁹¹

Il faut de plus encore remarquer que ce type d'inconscience que nous avons l'habitude de désigner par le terme *accoutumance*, n'est pas du tout quelque chose d'inné, mais le produit d'une longue pratique sociale, souvent systématique. L'exercice (l'entraînement) n'est par exemple rien d'autre que pratiquer un procédé, certains mouvements, modes de comportement etc. si intensément qu'ils puissent être réalisés sans attitude ou effort conscient, au cas où la réalité objective exige une réaction de ce genre. Déjà les jeux des animaux les plus évolués, l'enseignement du vol et les exercices de vol des jeunes oiseaux, montre une telle manière d'être. Le jeu des enfants se différencie de ceux-ci en ce qu'il se fonde sur une

⁹⁰ John Dewey (1859-1952), psychologue et philosophe américain.

⁹¹ Gehlen, *Der Mensch*, op. cit., p. 154.

variété de mouvements, de modes de comportements etc. tellement accentuée qu'il en résulte déjà une différence qualitative. Il suffit de penser aux modes de réaction si multiples, devenus des habitudes, qui constituent l'ensemble de ce qu'on appelle les bonnes manières, bien que leur but soit également l'atteinte d'un fonctionnement « inconscient » conforme aux habitudes dans la vie sociale.

La condition préalable d'un tel exercice est que son sujet se trouve « dans une situation sûre et sans peine »⁹² Ce n'est le cas chez l'animal que dans la prime jeunesse. C'est la plus grande complexité et mobilité de l'accoutumance, son adaptation potentielle à des situations nouvelles variées et changeantes de manière imprévue qui différencie avant tout le développement du jeune enfant de celui du jeune animal. Avec cela se constitue aussi dans le système nerveux central la capacité d'apprentissage. Les habitudes qui naissent plus tard seront créées par le procès de travail, par les différentes formes de vivre-ensemble humain, par l'école, etc. Une part de cela fixe simplement des habitudes, en tant que bases d'action ayant cessé d'être conscientes, pour les types de réaction qui sont déjà devenus le bien commun de l'espèce humaine. (Chez les animaux vivant en liberté, c'est la règle ; Nous n'avons plus besoin de parler de différence de niveau.) Mais pour un part, il s'agit de la transformation en habitudes de capacités nouvelles, ou tout au moins accrues, de l'homme. Le procès de travail ne transforme pas seulement en habitude un niveau déjà atteint, mais il crée en même temps chez l'homme les conditions pour élever son niveau ; l'entraînement dans le sport, la pratique dans différents arts tendent à quelque chose de ce genre. (Ces derniers exemples n'ont pas leur équivalent chez les animaux ; dans certaines conditions seulement, chez les animaux domestiques les plus

⁹² Gehlen, *Der Mensch*, op. cit., p. 220.

évolués, il peut se produire quelque chose qui y ressemble de loin, mais même pour les débuts que l'on voit là, il y a des limites si nettement tracées que la différence reste obligatoirement un aspect plus décisif que la convergence.) Sans pouvoir aborder ici de plus près cette forme d'« inconscient », remarquons brièvement qu'en règle générale, un mode de comportement devient inconscient par accoutumance, par exercice etc. pour donner à la conscience un espace de manœuvre plus libre sur des ensembles de questions décisives ; c'est ainsi que l'accoutumance par l'entraînement dans le sport sert à ce que l'homme concerné puisse dans la compétition concentrer exclusivement sa conscience sur la tactique juste pour le succès etc. Avec le « passage dans l'inconscient », le champ de manœuvre de la conscience n'est pas rétréci, mais plutôt élargi. (Il est évident que là-aussi sont à l'œuvre ces contradictions dialectiques générales selon lesquelles l'accoutumance – devenue par exemple une routine figée – inhibe la poursuite du développement conscient et ne la favorise pas.) Pour revenir donc, aussi à propos de ce deuxième type d'« inconscient », sur la question de la conscience juste et de la fausse conscience, il faut dire que la dialectique mentionnée ci-dessus du juste et du faux concerne évidemment aussi ce deuxième processus. La conservation des acquis autrefois conscients par l'exercice, l'accoutumance, la tradition etc. peut d'un point de vue abstrait tout aussi bien coaguler de fausses affirmations ou justifications que des justes. En l'occurrence, il faut assurément toujours garder à l'esprit la relativité des processus particuliers et la tendance générale de l'ensemble au progrès ; si une communauté humaine n'avait sur la réalité, exclusivement, que des représentations fausses, elle courrait inmanquablement à sa ruine, rapidement. Toute fausse conscience doit également inclure certains éléments de vérité, à l'étape la plus primitive plus fortement dans le reflet

des objets, des processus et des liaisons même, que dans la tentative de les expliquer, de les conceptualiser, de comprendre leurs lois.

Tout ceci explique que l'élément de l'inconscience soit d'habitude dans la vie quotidienne, en tendance générale, plus fort que par exemple dans la science. (Bien que – d'un point de vue idéologique – aucun travail scientifique évolué n'est possible sans le « passage à l'inconscient » de toute une série de mesures techniques d'assistance.) L'« inconscience » immédiate spontanée de la vie quotidienne – elle est prépondérante dans le deuxième processus décrit ici – est donc en tant que telle un phénomène social. L'occasion de déclenchement peut bien dans d'innombrables cas être constituée par des actes individuels clairement conscients au plan psychologique, mais dans la mesure où ils deviennent un patrimoine social commun, ils deviennent inconscients au sens social indiqué ci-dessus, et non pas seulement, à vrai dire, du point de vue de la pratique sociale générale, mais aussi de celui des individus particuliers qui l'exercent désormais. Ces constatations concernent tout particulièrement le langage, en raison justement de son caractère social général. Le caractère inconscient du développement du langage (dans les deux significations mentionnées ici) se voit le plus nettement quand on compare le langage familier, la langue proprement dite, à des genres d'emploi spécifique, par exemple avec une terminologie scientifique. Celle-ci, prise au sens strict, ne forme pas une langue particulière, elle se fonde sur la syntaxe générale, et sur le vocabulaire général, elle est portée par ceux-ci, et l'innovation consciente concerne des intermondes étroits au sein de la langue proprement dite. Cependant, le type de développement d'une telle section partielle est à même d'éclairer l'immédiateté et la spontanéité du développement proprement dit de la langue. Sa fécondation

par exemple par certains poètes n'est en rien une preuve contraire ; car dans la mesure où se produit une appropriation générale, elle ne se différencie en rien de celle qui se produit normalement, au quotidien. On voit simplement ce que nous avons déjà mentionné dans d'autres domaines, à savoir que les sphères des objectivations exprimées se détachent aussi dans les modalités de leur genèse et de leur efficacité de celles du quotidien, qu'elles surmontent leur spontanéité. En l'occurrence, la corrélation et l'opposition entre juste et fautive conscience restent là aussi valides – avec certaines modifications.

Comme nous avons également tenté de le montrer, cela ne supprime aucunement le socle commun. Nous pouvons à nouveau le voir nettement dans la fonction principale du langage, dans la dénomination des objets externes et internes. À nouveau, le besoin et sa satisfaction découlent originellement du procès de travail. Quand Engels dit très justement au sujet de la genèse du langage : « les hommes en formation en arrivèrent au point où ils avaient réciproquement *quelque chose à se dire* », ⁹³ ce contenu qui en dit trop est sans conteste issu en premier du processus de travail ; ce n'est que là, aussi bien pour l'objet que pour le mode d'action, que la simple représentation devient un concept, et celui-ci ne peut alors être conservé dans la conscience que s'il prend un nom. Par le fait que le langage donne aussi des noms aux conceptions et aux représentations, il les élève aussi à un niveau de détermination de d'univocité supérieur à celui qu'il peut atteindre lorsqu'il se produit chez les animaux les plus évolués. Conception et représentation en étant en relation dialectique constante avec le concept, en constante montée vers lui et descente de lui, deviennent obligatoirement quelque chose de qualitativement différent de ce qu'elles étaient à

⁹³ Friedrich Engels, *Dialectique de la nature*, op. cit., p. 174.

l'origine sans ce mouvement. C'est pourquoi on ne pourra jamais suffisamment mesurer l'énorme importance de la dénomination pour la vie intellectuelle des hommes : elle entraîne puissamment dans la conscience la nouveauté restée jusque-là dans l'ombre. Et même si le mot qui dénomme est fixé par l'accoutumance, si son emploi perd de ce fait la force de la prise de conscience, si la maîtrise progressive de la réalité par la conscience sociale – à notre sens devenue inconsciemment efficace – a largement progressé, il reste quelque chose de conservé de cette force originelle de la dénomination, certes avec une tonalité émotionnelle modifiée, diminuée. Nous reviendrons plus tard encore en détail, dans des contextes plus concrets, sur le fait que la composition littéraire travaille sans cesse sur l'ébranlement de la dénomination juste. Mentionnons seulement qu'en l'occurrence, plus les situations sont complexes, plus rarement il s'agit simplement de la dénomination d'objets inconnus ou de rapports objectifs ; mais qu'il s'agit le plus souvent de ce que les relations des hommes aux objets, etc. leur environnement qui, par habitude, sont devenues évidentes, imperceptibles de manière consciente, apparaissent « soudain », par la composition littéraire, sous un nouvel éclairage, dans un nouveau rapport objectif à l'homme. La dénomination se développe et se transforme souvent, imperceptiblement, en détermination. Cette structure est déjà en elle-même implicitement incluse dans la dénomination primitive, mais elle prend, avec les conquêtes toujours plus grandes de la réalité par la conscience, des nuances qualitativement nouvelles. Un tel « soudain » prend avec le langage poétique un effet souvent percutant, mais là derrière se cache pourtant presque toujours un combat de l'ancien avec le nouveau, la prise de conscience inattendue de relations nouvelles des hommes à leur environnement sociohistorique transformé qui jusque-là se développaient de manière

capillaire. Derrière tout effet de forme de ce genre, il y a donc un élément de changement de contenu en tant que sa substance décisive. C'est pourquoi de tels effets surgissent aussi, naturellement, dans la vie quotidienne ; ils forment la base intrinsèque de ces moyens d'expression littéraires. Tolstoï fait une très belle description d'un tel cas dans *Anna Karénine*. Constantin Levine donne dans une conversation une définition de la peinture française récente, surprenante pour son interlocutrice. Anna rit et dit : « Je ris, déclara-t-elle comme à la vue d'un portrait très fidèle. »⁹⁴

On voit là aussi bien l'importance de la dénomination, qui demeure vivace, qu'en même temps l'affaiblissement pratique, et de ce fait sensible de son effet. Chez les grecs, ce rapport était encore très fortement présent, (pensons au *Cratyle*⁹⁵ de Platon). Chez les peuples primitifs où cet acte n'accompagne pas seulement la première conquête de la réalité et l'exprime, mais l'implique directement, les accents émotionnels, obligatoirement, vont être qualitativement plus puissants. Et au-delà encore – du fait que plus une société est primitive, moins les objectivations peuvent y être développées – la connaissance nouvelle de la réalité acquise par la dénomination ne peut pas s'intégrer organiquement dans un système d'objectivations formé depuis longtemps et éprouvé. Avec la nécessité socialement vitale de ne pas en rester à la dénomination d'ensembles isolés, mais de les mettre en corrélation les uns avec les autres, certains systèmes

⁹⁴ Tolstoï : *Anna Karénine*, trad. Henri Mongault, Septième partie, chap. X, Paris Gallimard Folio, 1986, tome II, p. 313.

⁹⁵ *Le Cratyle* (Κρατύλος), dialogue de logique de Platon portant sur la question de la rectitude des noms. L'œuvre est composée entre le V^e et le IV^e siècle av. J.-C. Il s'agit de savoir si la langue est un système de signes arbitraires ou naturels démontrant une relation intrinsèque avec ce qu'ils représentent. Une grande partie du dialogue est consacrée à une analyse étymologique.

d'objectivation qui remplissent aussi cette fonction ont dû déjà apparaître, même aux étapes très précoces. Négativement, ceux-ci sont caractérisés par leur pauvreté intrinsèque et leur socle extrêmement lacunaire sur le reflet de la réalité. Positivement par le fait qu'ils reprennent en eux, avec toutes ses conséquences spirituelles, l'accent émotionnel de ce choc qu'entraîne la dénomination. De là le rôle si fortement souligné que joue l'attribution du nom à l'étape du développement de l'humanité marqué par la magie. Gordon Childe la décrit de la manière suivante : « C'est un principe de la magie admis parmi les peuples primitifs d'aujourd'hui ainsi que par les peuples civilisés de l'antiquité que le nom d'une chose est mystiquement équivalent à la chose elle-même ; dans la mythologie sumérienne, les dieux "créent" une chose quand ils prononcent son nom. Connaître le nom d'une chose signifie dès lors pour le magicien avoir du pouvoir sur elle ; c'est – en d'autres termes – "connaître sa nature"... Les listes de noms sumériens peuvent donc ne pas avoir eu seulement une fonction utile et nécessaire comme dictionnaires, mais aussi avoir été considérés en eux-mêmes comme des instruments pour maîtriser leur contenu. Plus une liste était riche, plus on pouvait par sa connaissance et son usage maîtriser de nature. Ceci peut expliquer l'extraordinaire richesse des listes, et le soin avec lequel elles étaient préservées et copiées. »⁹⁶ Gordon Childe montre ici la survivance de telles représentations, même dans des formations sociales relativement plus civilisées, plus développées. À l'origine, l'attribution du nom, comme le montrent les différentes légendes de la création, les utilisations magiques etc., était indissociablement liée à la représentation de la maîtrise de l'objet (fabrication, destruction, transformation etc.) Cela a aussi une grande

⁹⁶ Gordon Childe, *What happened in History*, § 7 the expansion of civilization.

influence sur la vie personnelle de l'homme. Frazer dit : « Le sauvage, incapable de distinguer clairement entre les mots et les choses, s'imagine communément que le lien qui unit la personne ou l'objet et son nom n'est pas une simple association arbitraire et idéale, mais un lien réel et matériel qui les lie de telle façon que le nom peut servir d'intermédiaire, aussi bien que les cheveux, les ongles, ou tout autre partie de la personne physique, pour faire agir la magie sur cette personne. En fait, l'homme primitif regarde son nom comme une partie vitale de lui-même et il en prend soin en conséquence. »⁹⁷ Il en résulte la double attribution de nom décrite par Frazer, Lévy-Bruhl, et d'autres, avec la dissimulation du nom véritable, le changement de nom avec l'âge, etc.⁹⁸

Aussi étranges que puissent être pour nous de telles représentations, elles sont tout à fait appropriées pour éclairer la structure de la pensée du quotidien, l'émergence de la conscience du quotidien, car elles se sont épanouies et sont devenues actives dans un milieu qui ne connaissait presque pas d'objectivations au sens qui est le nôtre, dans lequel donc les interactions complexes de la pensée du quotidien avec celles-ci, qui font si difficilement s'élaborer la « forme pure » d'une telle pensée, n'existaient pas encore. Il faut certes, en l'occurrence, souligner les mots *presque* et *à peine*, car le mot, la dénomination, présente déjà en germe un caractère d'objectivation. Assurément, même la langue la plus évoluée ne peut jamais représenter l'objectivation dans le même sens que par exemple la science, l'art, ou la religion ; elle ne sera jamais comme ceux-ci une « sphère » propre du comportement humain. L'indissociabilité du langage et de la

⁹⁷ James George Frazer (1854-1941), Anthropologue écossais. *Le Rameau d'Or*, Mots tabous, chap. VI, Paris, R. Laffont, Bouquins, 1981, tome 1, p. 665-666.

⁹⁸ Ibidem, page suivante, etc. Lévy-Bruhl, op. cit., p. 408.

pensée a précisément pour conséquence qu'il enserme et fonde tous les modes de comportement et d'action humains, qu'il étend son universalité à l'ensemble de la vie, mais n'y forme pas une sphère particulière. Il peut assurément dire aussi que les « systèmes » de la magie, ses conceptions, ses rites etc. sont beaucoup plus fortement entremêlés à la vie quotidienne que par exemple ceux des religions ultérieures, qu'ils « enserment » celle-ci beaucoup plus fortement qu'ils ne s'en détachent pour entrer en interaction avec elle en tant qu'objectivation autonome. L'accent émotionnel si fort de l'attribution du nom est certes un des moyens de consolidation du pouvoir des sorciers, pour la constitution de la doctrine et du type de comportement magiques comme élément de la division sociale du travail commençante. Le fait qu'elle soit appropriée à une telle utilisation repose cependant sur une représentation totalement élémentaire et irrésistible selon laquelle le nom et la chose (la personne) forment une unité indissociable, que de cette unité peuvent résulter pour l'individu les conséquences les plus heureuses et le plus néfastes.

C'est encore la méthode de Marx de l'explication de l'anatomie du singe à partir de celle de l'homme qui nous aide à bien comprendre le phénomène de la magie par une approche historique, à savoir par la connaissance du chemin qui nous a menés d'elle à nous. La juste connaissance doit là-aussi éviter deux faux extrêmes. D'un côté, c'est aujourd'hui encore la grande mode d'idéaliser l'« origine » et de prêcher un retour à elle – comme issue aux problèmes du présent qui semblent sinon insolubles. Que cela se produise sous la forme d'une démagogie brutale comme chez Hitler ou Rosenberg,⁹⁹

⁹⁹ Alfred **Rosenberg** (1893-1946), homme politique allemand, théoricien du national-socialisme, auteur du *Mythe du XX^e siècle* (1930) Paris, Avalon, 1986.

ou sous la forme d'un raisonnement philosophique « subtil », comme chez Klages ou Heidegger, est ici de notre point de vue un peu indifférent, car dans tous les cas, de la même façon, la véritable évolution historique n'est pas prise en compte dans la pensée. (Nous verrons plus tard que de telles constructions unitaires font beaucoup de mal, même chez des auteurs intelligents et progressistes ; ainsi le rapprochement de la poésie lyrique et de la magie chez Caudwell.)¹⁰⁰ De l'autre côté, il y a toujours et encore de nombreux positivistes qui interprètent les faits des époques passées de telle manière qu'ils leur attribuent simplement des idées et des sentiments d'aujourd'hui. Ainsi l'ethnologue Boas, par ailleurs très érudit et intelligent, qui veut par exemple interpréter la magie de la manière suivante : « Que dire de la magie ? Un adolescent qui verrait quelqu'un cracher sur sa photographie et la découper en morceaux se sentirait, je crois, à juste titre outragé. Je sais que si cela m'était arrivé lorsque j'étais étudiant, je me serais battu en duel... »¹⁰¹ Boas néglige « simplement » le fait qu'aucun homme d'aujourd'hui ne croît que son destin personnel dépend d'une action de ce genre ; il peut certes se sentir insulté mais pas menacé dans son existence physique, mis en danger comme l'homme de la période de la magie.

Les chercheurs plus anciens sur l'époque primitive étaient, sur cette question, largement plus soucieux de l'histoire et du réalisme. Frazer et Tylor¹⁰² tiennent la personnification des forces de la nature en vertu d'une analogie comme un stade relativement tardif. Comme nous l'avons déjà souligné, la relation sujet-objet, retenue dans son vécu, est même un

¹⁰⁰ Christopher **Caudwell** (1907-1937), écrivain et théoricien marxiste anglais.

¹⁰¹ Franz **Boas** (1858-1942), anthropologue américain d'origine allemande, militant communiste. *L'Art Primitif*, (1927), présentation Marie Mauzé, Trad. C. Fraix et M. Benguigui, Paris, Adam Biro, 2003, p. 33.

¹⁰² Edward Burnett **Tylor** (1832-1917), anthropologue britannique

produit du travail, des expériences du procès de travail, car elle présuppose aussi bien la conception de l'environnement comme un champ d'action – relativement maîtrisé – de l'activité humaine, que la personne qui – jusqu'à un certain point – est consciente de ses capacités et de ses limites dans l'action, l'adaptation etc. De ce fait, pour le développement de déductions analogiques personnifiantes, les expériences de travail devenues habitude doivent déjà avoir atteint un niveau notable. Naturellement, la part la plus générale de ces expériences vécues est commune à tous les stades relativement inférieurs de développement, et plus précisément le heurt sur un obstacle qui ne peut pas être supprimé par les forces et connaissances disponibles. Avec l'immédiateté des sentiments et formes de pensée à ces étapes, on soupçonne là-dedans une puissance inconnue, et cela fait naître la tentative de la soumettre à l'activité humaine ou tout au moins de l'influencer dans une direction favorable à celle-ci. (Les différentes formes de superstition, qui se nichent dans les intermondes, même de nos jours, naissent indubitablement aussi de cette incapacité à maîtriser le monde extérieur : certes, il y a une différence qualitative, selon qu'il s'agit d'intermondes épisodiques, où de la vastitude et de la profondeur de la vie dans son ensemble.) En ce qui concerne les stades des analogies ou déductions analogiques nées spontanément de l'émotion, imprégnées d'imagination, le motif décisif est leur immédiateté. Frazer souligne à juste titre que « le magicien primitif connaît uniquement le côté pratique de son art ». ¹⁰³ Il en résulte la caractéristique suivante : Il « n'invoque point de puissance supérieure. Il n'implore pas la faveur d'un être ondoyant et divers. Il ne s'avilit point devant une redoutable divinité. » ¹⁰⁴ La seule et unique chose

¹⁰³ Frazer, *Le rameau d'or*, chap. 3 la magie sympathique, sect. 1 Principes de la magie. op. cit., p. 41

¹⁰⁴ Frazer, *Le rameau d'or*, chap. 4, magie et religion, op. cit., p. 141

importante en l'occurrence, c'est d'appliquer de manière précise et juste les « règles » que sa pratique met en œuvre face à la puissance inconnue ; la moindre inobservance provoquerait non seulement l'échec, mais aussi un danger extrême. Le sorcier traite donc ces « puissances » comme des « choses sans vie », d'une certaine manière techniquement (par une magie rituelle), et pas religieusement. Certains ethnologues (comme Read)¹⁰⁵ y voient une sorte de matérialisme en opposition à l'idéalisme de l'animisme. Voilà qui est assurément largement exagéré, car il s'agit, comme on l'a montré, de la période précédant la séparation et l'opposition nette du matérialisme et de l'idéalisme. On pourrait plutôt dire que la spécificité de la magie à l'opposé de la religion est un moindre degré d'universalisation, une prédominance plus forte de l'immédiateté ; les limites connaissables du monde extérieur et intérieur sont plus floues, plus perméables, que dans la période animiste-religieuse. Le manque d'une relation religieuse éthique au monde extérieur n'est donc pas encore dans la magie le germe d'une conception matérialiste du monde ultérieure, mais simplement la manifestation primitive du matérialisme spontané de la vie quotidienne qui nous est bien connu ; en revanche, Read voit à juste titre dans l'animisme les tout premiers débuts en matière de conception du monde, de l'idéalisme. Dans la magie, les tendances ultérieures à la contradiction ne se sont pas encore différenciées. Tous les éléments de la conception du monde sont concentrés dans la pratique magique immédiate – de type quotidien, non objectivé. Quand Frazer dit donc que la magie est « une falsification systématique de lois naturelles », « une science mensongère, autant qu'un art stérile »,¹⁰⁶ ces jugements de valeur négatifs comportent

¹⁰⁵ Herbert **Read** (1893-1968)

¹⁰⁶ Frazer, *Le rameau d'or*, op. cit. , p. 41

également une certaine modernisation, car le fait de se détacher de la réalité quotidienne, la tendance à une objectivité propre (scientifique ou artistique) manque encore aussi, obligatoirement, à l'étape de développement de la magie. Les termes ne sont donc relativement recevables, ils n'éclairent de véritables états de fait, que parce qu'à cette étape, on voit des avancées incertaines et inconscientes qui, dans leur développement ultérieur, prendront la direction de la science ou de l'art. Dans la mesure où elles ont déjà pris là une certaine objectivation, celle-ci – en raison justement du caractère éminemment pratique de la magie – est davantage apparentée à ce minimum tendanciel de la réalité quotidienne qu'à la science ou à l'art devenus autonomes. Dans la mesure où des éléments des objectivations ultérieures, de plus haut niveau, y sont incluses, ce qui est indubitablement le cas, alors elles sont totalement subordonnées aux tendances principales de la pratique magique, tout particulièrement au début, et leur spécificité ne peut s'affirmer que par endroits, de manière épisodique, toujours inconsciemment, même si ce n'est pas fortuitement.

Nous disons : pas fortuitement, car la volonté d'un reflet exact, d'une connaissance de la réalité existant en soi est naturellement inconsciente, contenue dès l'acte de travail et même de cueillette le plus primitif, car une méconnaissance totale de la réalité, une ignorance totale de ses rapports objectifs, conduirait obligatoirement et immédiatement à la ruine. Le travail signifie ici un saut qualitatif en direction d'une émergence des inclinations à la connaissance. Mais il faut qu'un certain niveau de généralisations, d'expériences, soit atteint pour qu'on puisse franchir les premiers pas qui mènent à se libérer des orientations magiques dominantes, dont le fondement est précisément la méconnaissance de la réalité objective. En dépit de cette unité directement

indissociable, il faut s'en tenir à la divergence objective de généralisation dans les expériences de travail et celles de la pratique magique. Les premières mènent plus tard à la science, les dernières font le plus souvent obstacle à cette évolution, comme Gordon Childe l'a bien montré. Cette opposition, – aussi exacte soit-elle pour la tendance générale d'évolution – n'est certes pas absolue. Des interactions se produisent sans cesse, de sorte que Pareto, comme nous l'avons montré plus haut, peut d'une certaine manière, à juste titre, constater aussi des interactions. (Nous parlerons plus tard en détail de tendances analogues en art.) Dans tout cela, il y a une similitude très générale avec la structure de la pensée du quotidien. Certes, il ne faut en l'occurrence pas oublier la différence fondamentale, à savoir que le quotidien de la civilisation a toujours, consciemment ou inconsciemment, à disposition les résultats d'une science et d'un art développés. La subordination de sa spécificité aux intérêts propres, souvent pratiques dans l'instant, peut certes entraîner des déformations sévères de sa nature spécifique, mais le degré de maîtrise de la réalité objective se trouve à un niveau incomparablement supérieur, qualitativement autre. La similitude de structure que nous soulignons ici ne doit donc être comprise que dans un sens très général, et on ne doit pas l'appliquer, par analogie, à des détails.

Cette nature primitive de la période de la magie a pour conséquence qu'un prolongement ultérieur de son attitude à l'égard de la réalité objective, mixture chaotique, directement pratique, prend une orientation idéaliste. G. Thomson définit une caractéristique de l'état de magie plus exacte que Frazer ou Tylor. Il dit : « La magie primitive repose sur l'idée que, en créant l'illusion que vous contrôlez la réalité, vous pouvez réellement la contrôler. C'est une technique illusoire, complémentaire des déficiences de la technique réelle. En

raison du bas niveau de production, le sujet est jusqu'alors imparfaitement conscient du mode extérieur, et en conséquence, l'exécution de rites préliminaires semble être la cause du succès de la tâche réelle ; mais en même temps, comme guide vers l'action, la magie incarne la vérité précieuse que le monde extérieur peut dans les faits être changé par l'attitude subjective de l'homme à son égard. »¹⁰⁷ Avec une connaissance aussi restreinte, plus que lacunaire, de la réalité, qui pourtant, dans ses parties objectivement valables, repose sur les expériences du travail, il est tentant que l'aspect subjectif du procès de travail, la priorité chronologique de la fixation de l'objectif comme cause et les résultats matériels comme conséquence soient d'abord généralisés et systématisés en tant qu'éléments, connus de façon si fragmentaire, de la réalité objective elle-même. Et comme, ainsi que nous l'avons déjà souligné, à cette étape, l'analogie est le vecteur idéal essentiel de la généralisation et de la systématisation, il paraît naturel que le pas au-delà de la magie aille dans une direction idéaliste, en direction de la personnification des puissances inconnues selon le modèle du procès de travail : vers l'animisme et la religion. Ce n'est pas l'acceptation de l'existence d'« esprits » qui est décisive. Celle-ci peut, comme le montre Frazer, être déjà présente dans la magie, ce qui sans aller plus loin est compréhensible, puisqu'il s'agit d'une généralisation élémentaire de l'aspect subjectif du procès de travail. Ce raisonnement par analogie dans la magie évolue cependant sur le même terrain que toutes les autres observations ; ce n'est que lorsque la personnification est dotée de tous les traits de l'auto-conception que naissent les relations nouvelles aux esprits ; il y a naturellement d'innombrables intermédiaires sur lesquels

¹⁰⁷ George Derwent Thomson (1903-1987), philosophe marxiste anglais. *Aeschylus and Athens, a study in the social origins of drama*. Londres, Lawrence & Wishart, 1946, page 13-14.

nous ne pouvons pas nous étendre. Frazer indique à juste titre la différence décisive : « à vrai dire la magie s'adresse à des esprits, qui sont des agents personnels, pareils à ceux qu'admet la religion ; mais alors elle traite exactement comme elle traite les agents inanimés, c'est-à-dire elle essaie de les contraindre et de les forcer, et non pas, comme le ferait la religion, de se les concilier. »¹⁰⁸ À partir de là, le manque de relations religieuses éthiques au monde extérieur ne constitue pas un degré supérieur, « plus matérialiste », comparé aux représentations idéalistes qui, au cours de l'évolution, deviennent éthiques, mais il est la marque essentielle du stade primitif. L'idéalisme doit ici être conçu comme un progrès, analogue à celui de l'esclavage comme progrès en comparaison du cannibalisme.

C'est un véritable mérite de Frazer que d'avoir, dans son analyse de la théorie et de la pratique magique, souligné la grande importance de l'imitation comme fait élémentaire de la relation de l'homme à la réalité objective. Il ne la rattache même expressément qu'à ce qu'il appelle, dans la sphère des représentations magiques, la « loi de la similitude », à savoir le fait que toujours « tout semblable appelle son semblable ». Un examen plus détaillé de l'autre type de magie distingué par lui, à savoir que « deux choses qui ont été en contact à un certain moment continuent d'agir l'une sur l'autre alors même que ce contact physique a cessé »,¹⁰⁹ montre pourtant là-aussi le rôle décisif de l'imitation. C'est compréhensible. Car la réaction primitive, pratique immédiate, au reflet – relativement – direct de la réalité s'exprime justement dans l'imitation. Il faut que se produise une évolution relativement longue, que s'effectue un éloignement assez large de l'immédiateté, il faut que la déduction analogique se

¹⁰⁸ Frazer, *Le rameau d'or*, chap. 4, Magie et religion, op. cit., p. 144.

¹⁰⁹ *Law of similarity*, ibidem, chap. 3, Magie sympathique, sect. 1, p. 41

transforme en un raisonnement causal, même s'il est encore peu développé, pour que les hommes parviennent à l'idée d'atteindre leurs objectifs d'action sur la nature par des méthodes qui n'ont en apparence plus aucune similitude directe avec le phénomène reflété (mais bien avec sa nature et ses lois). Pensons au fait que les outils les plus primitifs étaient de simples imitations des pierres auparavant trouvées par hasard, puis rassemblées. Dans les découvertes sur les étapes primitives, il n'est pas du tout si facile de différencier les originaux des imitations, Ce n'est que bien plus tard qu'apparaissent des outils qui parviennent à l'essentiel, à l'effet utile du travail de telle sorte que leur forme résulte de la connaissance de la relation entre le but et le moyen. Plus le travail est différencié, et plus les outils prennent une forme propre – technologiquement déterminée –, et plus disparaît dans ce domaine l'imitation des objets trouvés directement. Essentiellement différent est l'imitation sous l'aspect subjectif : celle des mouvements éprouvés dans la pratique du travail etc. Avec de nombreuses variations, avec une rationalisation croissante, l'imitation reste là un principe permanent du travail, de la continuité des expériences de travail. Plus par conséquent l'imitation se rapporte aux hommes, et plus elle peut aussi rester efficiente de manière féconde, y compris aux stades supérieurs.

L'imitation comme transposition directe du reflet dans la pratique est un fait de la vie organisée tellement élémentaire que l'on peut aussi, c'est admis de manière générale, la trouver chez les animaux évolués. Wallace¹¹⁰ par exemple a observé que des oiseaux qui n'ont jamais entendu le chant de leur propre espèce adoptent le type de ceux avec lesquels ils

¹¹⁰ Alfred Russel **Wallace** (1823-1913), naturaliste, géographe, explorateur, anthropologue et biologiste britannique. Codécouvreur avec Charles Darwin de la théorie de l'évolution par la sélection naturelle.

cohabitent. De nombreux chercheurs bourgeois ressentent cependant le danger d'admettre là un fait fondamental de la relation entre être vivant et environnement ; cela pourrait en effet conduire, craignent-ils à juste titre, à la reconnaissance du reflet comme fondement de la science et de l'art. C'est pourquoi Groos, qui cite l'observation de Wallace mentionnée ci-dessus, nie que les jeux des animaux aient quoi que ce soit à voir avec l'imitation ; ils seraient plutôt « des *modes de réaction* résultant de la nature *innée* de l'organisme. »¹¹¹ Avec l'affirmation du caractère inné, on élimine dogmatiquement le problème de la genèse. C'est ainsi que l'on mythifie des états de fait simples, et que l'on bloque la connaissance du développement du complexe à partir du simple. Dans une polémique avec un autre auteur, Gehlen remarque très justement : « admettre une "pulsion ludique" est naturellement une simple explication de mot qui ne veut rien dire. »¹¹²

L'homme le plus primitif se place naturellement à un niveau qualitativement plus élevé que les animaux les plus évolués, ne serait-ce que parce que le contenu du reflet et de l'imitation est porté par le moyen du langage et du travail, même si ce dernier n'est qu'une cueillette. L'imitation n'est donc plus totalement spontanée, même chez l'homme primitif, elle est souvent orientée consciemment sur un objectif, et va donc d'une certaine façon au-delà de l'immédiateté. L'imitation sous sa forme humaine présuppose déjà une relation sujet-objet relativement constituée, car cette imitation est déjà clairement orientée sur un objet défini, en tant que partie, qu'élément de l'environnement de l'homme, il y a donc là la présence d'une certaine conscience de ce que cet objet fait

¹¹¹ Karl **Groos** (1861-1946), psychologue allemand, surtout connu pour avoir développé une vision instrumentaliste du jeu. *Die Spiele der Tiere* [Les jeux des animaux], Iéna, G. Fischer, 1907, p. 13

¹¹² Gehlen, *Der Mensch*, op. cit., p. 222.

face au sujet, existe indépendamment de lui, mais peut être dans certaines circonstances modifié par l'activité du sujet. Cette indépendance existe certes davantage comme sensation, expérience, par exemple comme peur etc. C'est la forme primitive de ce que nous avons appelé le matérialisme spontané de la vie quotidienne. Plus l'idée de l'objectivité du monde extérieur peut paraître incertaine, dissoute dans le ressenti, et plus exacte, « plus rigoureuse » doit être sa reproduction magique. Elle n'appréhende naturellement que les traits apparents de l'objet, tels qu'ils apparaissent, les « lois » de son changement (le printemps après l'hiver). Mais en raison du flou des choses, de la pauvreté des connaissances, ces aspects et traits vont être affirmés comme essentiels, et l'on va voir dans leur exacte saisie le moyen magique, au moyen de l'imitation, de produire par enchantement l'effet souhaité (par exemple le retour du printemps, la bonne récolte.) Plus ces imitations exigent fortement la collaboration de nombreux hommes (des danses en commun etc.), et plus on prendra garde à la stricte observance des rites. Cette situation conduit Frazer à voir dans la théorie de la magie une « pseudoscience », et dans sa pratique, et donc dans l'imitation, un « pseudo-art. »¹¹³ Ainsi d'un côté, l'unité indissociable de la théorie et de la pratique va se trouver déverrouillée, et de l'autre côté, toute la situation va se trouver modernisée par l'application d'une échelle de mesure ultérieure. Ces attitudes à l'égard de la réalité que vont adopter des méthodes autonomes en tant que science et art sont encore contenues là, avec les germes des religions ultérieures, dans un mélange indissociable, et cela tout autant dans la théorie que dans la pratique. Leur séparation et leur mise en opposition conduit donc d'autant plus à des erreurs

¹¹³ Frazer, *Le rameau d'or*, op. cit. , p. 41.

que par exemple les éléments de la pratique (danse, chant, etc.) constituent certes un point de départ pour l'art, contribuent à constituer ses orientations spécifiques, mais en même temps pourtant, comme nous le verrons, empêchent d'habitude, et répriment même leur autonomisation, la constitution de leur véritable spécificité. Cela ne change naturellement rien au fait que dans le reflet concret de la réalité, dans la tentative de fixer par l'imitation ce qui est reflété, les germes du reflet esthétique de la réalité – répétons-le : indissociablement mélangés à d'autres attitudes – sont objectivement présents. Aussi importante que soit cette constatation comme point de départ de la compréhension des différenciations ultérieures, le tableau se trouble pourtant si l'on cherche à entrer dans une interprétation de la science et de l'art à ce stade primitif de prédifférenciation. Non seulement cela ne ferait, comme nous l'avons déjà montré, que moderniser de manière inadmissible le stade primitif, mais cela déformerait aussi la spécificité des reflets scientifique et artistique. Ce dernier part assurément pour quelques éléments fondamentaux (pas pour tous) de la fixation par l'imitation de ce qui est reflété, mais elle doit le prolonger et le transformer qualitativement pour pouvoir se placer dans sa propre autonomie. Et le reflet scientifique doit, comme il a déjà été dit et comme on le dira plus tard, aller au-delà de toute la méthode d'imitation immédiate, il doit rechercher de nouvelles voies de décomposition et de synthèse vers des échelles de mesure objectives, afin de pouvoir trouver la méthode propre de travail sur ce qui est reflété. Dans les deux cas, ce sont la conquête croissante de la réalité objective et la maîtrise, obtenue et accrue à cette occasion, de la subjectivité propre, qui rendent possible et nécessaire de laisser derrière soi l'imitation immédiate.

Ce n'est qu'après avoir, d'une certaine manière par une expérimentation intellectuelle, dépassé tous ces acquis et

capacités d'une évolution de plusieurs millénaires, que l'on peut avoir une compréhension reconstructrice de la structure de l'époque de la magie, des formes et des contenus de son type de reflet de la réalité. La plus grande difficulté est créée par ces modernisations qui injectent comme « conception du monde » dans les périodes primitives n'importe quelle aspiration « profonde » de l'homme d'aujourd'hui, et prétendent alors à partir de là – par contraste – comprendre le présent. Il faut à l'inverse s'en tenir fermement au fait que par nature, l'aspect « conception du monde » de l'image primitive du monde était la moins développée, que des perceptions isolées, même si elles sont justes en elles-mêmes, prennent dans ces interprétations un caractère chaotique, fantasmagorique. C'est pourquoi il y a beaucoup de légitimité dans la formulation légère d'Engels, qui traite de « stupidité primitive » la « conception du monde » de cet état et sa perpétuation partielle à des degrés supérieurs, et il a totalement raison quand il rejette, comme un pédantisme, la recherche de causes économiques à toutes leurs formes particulières, bien qu'il constate que naturellement, même autrefois, « le besoin économique ait été le ressort principal du progrès dans la connaissance de la nature. »¹¹⁴ Pour nous, la seule chose importante à constater ici, c'est que ces connaissances, aussi « stupides » qu'aient été leurs fondements généralisateurs, leurs synthèses, englobent sûrement en soi un domaine largement plus étendu que celui que l'on peut s'imaginer d'un point de vue purement théorique. Particulièrement grandes sont les possibilités d'étendre les connaissances, certes au début extrêmement limitées, même sans bouleversement des bases. M. Schmidt indique par exemple la connaissance des plantes étonnamment

¹¹⁴ Friedrich Engels, *Lettre à Conrad Schmidt du 27 octobre 1890*, MEW, tome. 37, p. 492, Marx Engels, *Études philosophiques*, Paris, Éditions Sociales, 1977, p. 245.

grande, que l'on voit nettement dans leur vocabulaire différencié, de peuples tout à fait primitifs, qui certes ont dépassé depuis longtemps leurs états primitifs.¹¹⁵ On peut naturellement constater des choses analogues dans les domaines les plus variés de la pratique directement nécessaire à la vie, et même sous une forme constamment croissante, même si c'est de manière inégale, quand l'activité de cueillette se transforme par des transitions multiples en un travail du sol et une culture de plantes, quand les chasseurs et les pêcheurs fabriquent des instruments toujours meilleurs et plus complexes (javelots, flèche et arc, harpons, etc.). Tout ceci se déroule sans modification essentielle, visible, de la « conception du monde », de la généralisation des connaissances et des expériences au sujet du monde extérieur et des hommes eux-mêmes. Ici se vérifie à nouveau notre exergue : « *Ils ne le savent pas, mais ils le font.* » En dépit de toute reconnaissance de la validité générale de l'action inconsciente des hommes (au sens que nous avons indiqué), qui s'exerce aussi de manière structurante comme tendance générale dans nos exemples, il ne faut cependant pas négliger la différence, voire même l'opposition qualitative : l'inconscience de l'action n'est qu'une similitude structurelle formelle. La connaissance réelle du monde extérieur et la constitution des capacités humaines, surtout grâce à la genèse et au déploiement des grands systèmes d'objectivation, la science et l'art, crée des différences qualitatives telles qu'il n'est possible en général de faire des comparaisons qu'à l'aide de généralisations les plus extrêmes

Le degré de développement magique le plus primitif est ainsi caractérisé par cette liaison de connaissances particulières

¹¹⁵ Max **Schmidt** (1874-1950), Ethnologue allemand, *Die materielle Wirtschaft bei den Naturvölkern* [L'économie matérielle chez les peuples primitifs]. Leipzig, Quelle & Meyer, 1923, p. 33.

justes toujours en augmentation sur le monde extérieur, par la croissance constante de la capacité humaine à le maîtriser par ces tentatives d'explications « stupides » que rien ne fonde objectivement. Cette divergence s'accroît encore, obligatoirement, lorsque les sorciers, guérisseurs, chamanes etc. deviennent avec la division sociale du travail des « professionnels » particuliers. D'un côté, cette différenciation sociale se produit, tout au moins à l'origine, sur la base de la sélection des plus savants et des plus expérimentés, et même si la genèse d'une caste conduit d'habitude souvent à la rigidification, à l'empêchement du développement ultérieur des connaissances, c'est pourtant un intérêt élémentaire de cette couche sociale que de protéger et de conforter leur existence privilégiée par de bonnes prestations. D'un autre côté, ce statut privilégié, qui se manifeste surtout par l'exemption du travail physique, a pour effet que ces tendances idéalistes dans la considération de la nature, qui découlent de la fixation subjective de buts dans le travail, qui expliquent les phénomènes naturels selon le « modèle » du travail conçu de la sorte, se renforcent obligatoirement de manière constante, d'autant plus que la suppression des contrôles matériels directs des expériences du travail renforce nécessairement ces tendances. Dans l'évolution sociale, de telles tendances sont très longtemps à l'œuvre, même si les objectivations les plus diverses se sont développées depuis plus longtemps déjà. La divergence entre les connaissances isolées de niveau toujours plus élevé et leur généralisation irréaliste en termes de conception du monde s'accroît donc temporairement, même après que celle-ci a depuis longtemps dépassé le stade de la « stupidité primitive », après que la pensée a passé de la simple déduction analogique directe à un raisonnement causal plus ou moins développé, par lequel on voit déjà, de plus en plus, derrière les voiles idéalistes, hypostasiant et anthropomorphisant, une véritable conquête

de connaissances sur le monde extérieur et sur les hommes. C'est à juste titre que partant de là, Vico caractérise cette pensée comme travaillant avec des « universaux fantastiques » ou des concepts de genre.¹¹⁶ Les connaissances humaines doivent donc atteindre un degré relativement élevé en ampleur et en profondeur pour que puisse se mettre en place une critique matérialiste des mythes, des « universaux fantastiques » etc. Sur cette évolution, sur la difficulté de surmonter le renversement idéaliste des faits et rapports obtenus par la connaissance, Engels donne sur cette évolution, sur les difficultés de surmonter le renversement idéaliste des faits et rapports dont on a pris connaissance, une synthèse expressive, qui certes se rapporte surtout à des états déjà développés, mais qui jette pourtant une lumière claire sur la tendance d'évolution qui nous importe. Il dit : « Devant toutes ces formations, qui se présentaient au premier chef comme des produits du cerveau et semblaient dominer les sociétés humaines, les produits plus modestes du travail des mains passèrent au second plan ; et cela d'autant plus que l'esprit qui établissait le plan du travail, et déjà à un stade très précoce du développement de la société (par exemple dans la famille primitive), avait la possibilité de faire exécuter par d'autres mains que les siennes propres le travail projeté. C'est à l'esprit, au développement et à l'activité du cerveau que fut attribué tout le mérite du développement rapide de la société ; les hommes s'habituaient à expliquer leur activité par leur pensée au lieu de l'expliquer par leurs besoins (qui cependant se reflètent assurément dans leur tête, deviennent conscients), et c'est ainsi qu'avec le temps on vit naître cette conception idéaliste du monde qui, surtout depuis le déclin de l'antiquité, a dominé les esprits. Elle règne encore à tel point que même

¹¹⁶ Giambattista Vico, (1668-1744) Philosophe italien : *La Science nouvelle*, Paris, Jules Renouard, 1844, Livre IV, p. 326.

les savants matérialistes de l'école de Darwin ne peuvent toujours pas se faire une idée claire de l'origine de l'homme, car, sous l'influence de cette idéologie, ils ne reconnaissent pas le rôle que le travail a joué dans cette évolution. »¹¹⁷ On voit là clairement le rôle du facteur subjectif du travail dans la genèse et la consolidation de la conception idéaliste du monde. Les étapes initiales de cette évolution font encore aujourd'hui l'objet de sévères controverses scientifiques. Mais pour ce que nous cherchons à faire, il n'est cependant pas décisif de savoir quand et comment, à partir du chaos de la magie, de la sphère de représentation des « puissances » (pour utiliser un mot par trop précis pour la désignation de ces idées et sentiments très vagues) des images « animistes » du monde se sont peu à peu constituées en mythes, en religions. Il nous suffit de voir clairement que ces formes de la division intellectuelle du travail de l'humanité qui se présentent à l'homme civilisé comme évidentes au point qu'il ne peut guère se les imaginer comme historiquement advenues, elles que les philosophes les plus importantes ont attribué aux attitudes et objectivations intemporelles, appartenant ontologiquement à la nature de l'homme (il suffit de mentionner Kant), ont acquis peu à peu cette nature qui est la leur au cours d'une évolution historique de longue durée. De ce point de vue, il faut remarquer combien les étapes antérieures d'évolution ont peu connu les attitudes éthiques et proprement religieuses de l'homme au monde (à l'au-delà), à lui-même. Nous avons déjà mentionné une constatation de ce genre chez Frazer. Linton et Wingert disent de la conception du monde des polynésiens : « Toute la conception était mécaniste et impersonnelle, et n'impliquait aucune idée de péché ou de punition délibérée » ;¹¹⁸ avec les

¹¹⁷ Friedrich Engels, *Dialectique de la nature*, op. cit., p. 178.

¹¹⁸ Ralph Linton and Paul S. Wingert, en collab. avec René d'Harnoncourt, *Arts of the South Seas*, [Les arts des mers du sud], New-York, The Museum of modern art, 1946, page 12-13.

dieux, on usait de « manipulations » et les prêtres étaient des « ouvriers qualifiés » de cette technique. Tylor lui-aussi pense que cérémonies et rites sont « des moyens de communication avec des esprits et d'influence sur eux, et en tant que tels leur but est directement pratique comme n'importe quel processus chimique ou mécanique ». ¹¹⁹ Et en ce qui concerne l'éthique : « L'animisme sauvage est presque dépourvu de cet *élément éthique* » qui plus tard, joue un si grand rôle dans les religions. L'éthique « se place sur son terrain propre de tradition et d'opinion publique, et elle est relativement indépendante des croyances et rites animistes qui existent à ses côtés ». Il ne qualifie pas cet état d'« immoral » mais d'« amoral ». ¹²⁰

Tylor ne confirme là pas seulement les lignes d'évolution que nous avons tracées, mais il indique aussi une autre question d'une extrême importance. À savoir que ces formes de reflet de la réalité et des réactions humaines à celle-ci que nous avons l'habitude de désigner par le terme *éthique* sont également les produits d'une longue évolution historique (et en aucun cas des qualités innées ou ontologiques de l'être humain), qui se sont développées indépendamment des représentations magiques, animistes, religieuses, et ne se sont que relativement tard imbriquées dans cette union – extrêmement contradictoire – avec la religion, mais les traiter nous mènerait largement au-delà du cadre de ce travail. Pour autant, il faut là aussi remarquer – tandis que Tylor, de même que les principaux chercheurs bourgeois ignore le communisme primitif et sa décomposition – que la nécessité d'une éthique, aussi primitive soit-elle, ne surgit qu'avec le développement des classes sociales. Ce n'est que sur ce terrain que se développent justement ces obligations sociales,

¹¹⁹ Edward B. Tylor, *Primitive culture*, London John Murray, 1871, Vol. II, Chap. XVIII, *Rites and ceremonies* p. 328.

¹²⁰ Ibidem, *Animism*, Chap. XVII, p. 326.

qui ne coïncident plus directement avec les besoins et intérêts immédiates des intéressés, et leur sont même diamétralement opposées. L'obligation, tant au sens juridique qu'au sens éthique, ne naît donc qu'avec la décomposition du communisme primitif, avec la naissance des classes sociales. Sur l'état primitif, Engels donne, justement en ce qui concerne notre problème, un tableau très expressif : « À l'intérieur, il n'y a encore nulle différence entre les droits et les devoirs ; Pour l'indien, la question de savoir si la participation aux affaires publiques, à la vendetta ou autres pratiques expiatoires est un droit ou un devoir, ne se pose pas ; elle lui paraîtrait aussi absurde que de se demander si manger, dormir, chasser est un droit ou un devoir. »¹²¹ Sous quelles formes concrètes cette évolution s'est déroulée, voilà qui ne fait pas partie de notre sujet. Ce qu'il faut constater ici, c'est juste que les « universaux fantastiques » de Vico, dans lesquels le contexte mondial se manifeste pendant encore longtemps pour les hommes ne sont plus de simples reflets de la nature, mais aussi – et même dans une mesure croissante – ceux de la société. L'action conjointe et la vie en communauté des hommes a cessé d'être une évidence « naturelle », pour la régulation de laquelle suffisent la tradition à l'œuvre au jour le jour, l'habitude, l'opinion publique spontanée, même dans des cas éventuels isolés de conflits. C'est devenu un problème, pour la solution duquel, pour la préservation et la reproduction contradictoires d'une société contradictoire en soi, les hommes ont dû constituer de nouvelles objectivations, de nouveaux modes de comportement, et parmi eux aussi l'éthique.

Les contradictions de cette évolution se voient dans tous les domaines. Frazer mentionne l'un d'entre eux, en voyant dans

¹²¹ Friedrich Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée, et de l'État*, Paris, Éditions Sociales, 1962, chap. IX, Barbarie et civilisation, p. 145.

la croissance de la connaissance des hommes une raison du passage du mode de représentation magique au religieux, et certes pas directement, mais au contraire de telle sorte qu'« avec la croissance de ses connaissances, l'homme apprend à réaliser plus clairement l'immensité de la nature et sa propre petitesse et faiblesse face à elle. » Parallèlement à cela augmente sa croyance à la puissance de ces forces qui selon ses représentations dominant la nature, qui comme nous l'avons vu ont pris une forme plus anthropomorphe, plus personnifiée. Ainsi, « il se résigne à abandonner la direction du cours de la nature, par ses propres moyens, c'est-à-dire par ceux de la magie, et de plus en plus il s'adresse aux divinités, uniques dépositaires de ces pouvoirs surnaturels qu'autrefois il prétendait partager avec elles. Quand l'homme s'est dégrossi et qu'il a avancé en connaissance, le sacrifice et la prière dominant dans le rituel religieux ; la magie, jadis leur égale, est peu à peu mise au rancard, et tombe au rang d'un art néfaste. »¹²² Frazer souligne là à juste titre l'opposition entre magie et religion. Il faut de plus remarquer pourtant – à ce sujet, autant lui que d'autres ont rassemblé de nombreux matériaux – que les religions souvent reprennent et préservent en elles la magie comme élément dépassé. Dès par exemple que dans la relation entre l'homme et Dieu sont intégrées, comme médiation, des cérémonies à respecter précisément, des paroles, des gestes précisément prescrits, etc. afin d'influencer favorablement la divinité, la rendre sensible aux sollicitations, il est clair qu'en l'occurrence apparaissent des tendances magiques comme parties intégrantes organiques de la religion. Plus une religion est structurée, plus elle s'implique profondément dans des problèmes éthiques, plus le comportement défini par les rites doit être intériorisé, et plus elle se montre plongée de manière éclatante dans des

¹²² Frazer, *Le rameau d'or*, VII, Dieux humains incarnés, op. cit., p. 235.

représentations magiques. Naturellement, ces deux orientations opposées en soi ne peuvent pas toujours coexister pacifiquement ; souvent – de manière croissante au cours de l’histoire – naissent des luttes extrêmement violentes entre les tenants de représentations magiques et ceux de représentations « purement » religieuses. Les tentatives pour libérer totalement une religion de ses traditions magiques signifient souvent des crises profondes dans la religion même. Nous n’avons pas à examiner ici les formes de ces crises extraordinairement variées dans l’histoire, dont quelques-unes comme les iconoclasmes, concernent aussi les bases magiques de la relation entre la religion et l’art. La seule chose importante pour nous, c’est que – en dépit de contradictions qui peuvent dégénérer en crises – il existe une continuité historique entre magie, animisme, et religion, dans laquelle, comme ligne principale d’évolution, l’accroissement constant et le développement continu du subjectivisme dans la conception du monde, l’anthropomorphisation croissante des forces à l’œuvre dans la nature et la société, la tendance à appliquer cette vision et les commandements qui en découlent à la vie dans son ensemble, deviennent prédominantes.

À côté de cela, le matérialisme originel du travail se perfectionne obligatoirement aussi de manière constante, seulement en tant que tel, non conscient comme conception du monde. Cette période est pourtant une des plus importantes dans l’extension de la domination de l’homme sur la nature. (Il suffit de penser au rôle de l’application du bronze et du fer.) Plus ces deux orientations se développent, et plus leur heurt, leur conflit, semble devenir inévitable. Mais ce n’est qu’une apparence ; dans la réalité historique, le conflit s’estompe le plus souvent, il est rarement réglé de manière sérieuse et conséquente. Là encore, il ne nous incombe pas d’examiner les détails. Il y a juste un élément à souligner, qui est pour

notre étude de grande importance ; sa portée ne se montrera explicitement que plus tard. Il s'agit du caractère direct, fortement apparenté à la pensée du quotidien, du travail idéal et émotionnel sur le reflet de la réalité dans la religion. Lors du traitement de la magie, nous avons déjà souligné cette analogie structurelle avec le quotidien, et nous l'avons complété et étendu en disant que les stades primitifs précurseurs de la religiosité, la magie et l'animisme, n'ont pas été surmontés par celle-ci sous la forme d'un anéantissement, mais au sens du dépassement hégélien, à savoir aussi sous celle de la conservation.

Cela n'est naturellement pas pensé comme une simple identification structurelle du quotidien et de la religion. La religion crée avant tout, très tôt déjà, des objectivations institutionnelles particulières ; elles s'étendent du statut fonctionnel du guérisseur jusqu'à l'Église universaliste. Il se forme aussi avec le temps, dans maintes religions, une corrélation objective précisément déterminée des dogmes, qui va ensuite être rationalisée et systématisée par la théologie. Ainsi naissent là des objectivations qui montrent des traits formellement apparentés pour une part aux organisations sociales, pour une part à la science. Mais ce qui est important ici, c'est de mentionner brièvement la particularité spécifique des objectivations religieuses, tout au moins dans leurs traits essentiels, de mettre en évidence leur proximité structurelle du quotidien. L'élément décisif est à nouveau constitué par le lien direct de la théorie et de la pratique. C'est précisément là la marque essentielle de toute « vérité » religieuse. Les vérités des sciences ont naturellement des conséquences pratiques extraordinaires ; une grande part, prépondérante, est même née de besoins pratiques. La mise en pratique d'une vérité scientifique est cependant toujours un processus de médiations très complexe. Plus les moyens scientifiques se

développent, plus leur effet sur la pratique de la vie quotidienne est de ce fait intense, et plus ce système de médiation est complexe. Le fait qu'avec le développement des sciences naturelles modernes, s'épanouissent des sciences techniques particulières, afin de concrétiser théoriquement les résultats purement scientifiques et les rendre pratiquement utilisables, est une preuve explicite de cet état de fait. Naturellement, lors de l'application pratique finale (par exemple par les travailleurs eux-mêmes) un comportement direct peut déjà encore se produire à l'encontre de ces résultats de la science – qui font objectivement l'objet d'une large médiation. C'est très certainement le cas chez ses consommateurs ; l'homme moyen qui prend des médicaments, qui voyage en avion etc., n'a dans la plupart des cas aucune idée des contextes réels de ce qu'il utilise. Il les utilise tout simplement, appuyé sur les « croyances » aux dires des spécialistes, sur les expériences empiriques au sujet de l'épreuve directe du mécanisme concret en question. Naturellement, chez l'utilisateur actif (pilote, etc.) il y a une connaissance des contextes incomparablement supérieure. Mais dans l'essence des choses, il y a le fait que même lui ne doit jamais se référer toujours aux fondements scientifiques de principe, et ne s'y réfère dans les faits que très rarement. Pour la pratique moyenne, l'empirisme dans la collecte des expériences, appuyée sur les « croyances » aux autorités, suffit parfaitement. On voit là clairement que la dominance croissante de la science dans des domaines toujours plus vastes de la vie ne détruit en aucune façon la pensée du quotidien, ne la remplace pas par la pensée scientifique, mais se reproduit au contraire aussi dans ces domaines où il y avait auparavant un rapport bien moins direct aux objets etc. de la vie quotidienne. Bien moins de gens en pourcentage ont sûrement aujourd'hui, par exemple, une compréhension étayée des caractéristiques des moyens de transport qu'ils

utilisent que dans les périodes précédentes. Cela n'exclut naturellement pas une extension de masse sans précédent des connaissances scientifiques. Bien au contraire : c'est justement la dialectique vivante de ces tendances contradictoires entre elles qui constitue la base de la reproduction constante de la pensée du quotidien.

Ce n'est pas par hasard que nous avons employé plus haut le terme *croyances*. Car la plupart du temps, – et cela vaut pour la grande majorité des actions dans la vie quotidienne – quand on peut et doit, de n'importe quelle constatation théorique, tirer des conséquences pratiques directes, la croyance apparaît nécessairement à la place de la preuve scientifique. Thomas Mann raconte par exemple avec beaucoup d'humour que cela passait pour un manque de tact, dans la clinique de Chicago où il était opéré, de se renseigner sur les médicaments que l'on prenait,¹²³ même si s'agissait d'un produit domestique bien connu comme le bicarbonate de soude. C'est ainsi que l'on cultive directement la « croyance ». Sans parler de certains courants en psychiatrie, où l'on fait appel, intentionnellement, à des relations quasi-religieuses. Et le fait que l'ensemble du secteur moderne de la publicité soit porté sur l'entretien d'une telle « croyance » n'a pas particulièrement besoin d'être prouvé. Que la science figure ici si souvent comme éveil d'une telle « croyance » rend encore plus évident le rapport mentionné ci-dessus. Assurément, l'expression *croyance* n'est pas vraiment exacte pour les rapports que nous venons de décrire. Certes, elle implique l'opposition au savoir et à la connaissance, mais surtout le manque de volonté, de possibilité concrète etc. pour la vérification. De tels actes se rapprochent ainsi de ce qu'en terminologie logique, on appelle opinion, en opposition au

¹²³ Thomas Mann, *Le journal du "docteur Faustus"*, trad. Louise Servicen, Paris, Christian Bourgeois, 2007, p. 205.

savoir. Kant insiste fortement sur la délimitation de l'opinion et de la croyance, justement sur ce point du perfectionnement vers le savoir, vers la vérification. « Si on donne son assentiment à quelque chose pour des raisons objectives, bien qu'insuffisantes pour la conscience, et qu'il s'agit par suite d'une simple opinion, cette *opinion* peut cependant, si elle est progressivement complétée par des raisons de même espèce, devenir enfin un *savoir*. » En revanche, selon Kant, la croyance apparaît là où un progrès de ce genre est matériellement impossible. « Or, toute *croyance* est un assentiment subjectivement suffisant, mais objectivement insuffisant *pour la conscience* ; on l'oppose par conséquent au *savoir*. »¹²⁴ Du point de vue de l'axiomatique de sa philosophie, cette opposition radicale de la croyance et de l'opinion est tout à fait compréhensible ; la corrélation et l'imbrication systémique de la connaissance, de l'éthique, et de la religion ne pouvaient dans ce système qu'être construites de la sorte. Mais dans la pensée du quotidien, ce n'est pas seulement la possibilité objective d'aller plus loin, de l'opinion au savoir, qui joue un rôle important, mais aussi et en même temps la volonté. Peu importe quelles bases sociales sont à l'œuvre ici – nous en avons énumérées quelques-unes – leur matérialisation transforme le produit intellectuel de l'opinion, qui représente objectivement une étape préliminaire du savoir, de manière subjective et même socio-psychologique, en une variété de croyance. On peut par exemple affirmer aujourd'hui à l'aide du calcul de probabilité qu'au jeu du loto, n'importe quelle combinaison de 5 chiffres a les mêmes chances de gain, mais le joueur individuel va « croire » sur la base d'un rêve etc. que ses chiffres vont obligatoirement être tirés. La possibilité objective de

¹²⁴ Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?* Trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Garnier-Flammarion, 1991 (G.F., 573) p. 64.

prolonger l'opinion vers le savoir n'a absolument aucune influence sur une telle « croyance ». Certes, l'exemple est un cas limite. Mais il serait sûrement possible, par une masse de faits de démontrer une structure analogue dans la vie quotidienne, et ceci, en dépit des réserves gnoséologiques traitées à l'instant, est malgré tout défini de la manière la plus précise, selon la nature de l'acte subjectif, par le terme de « croyance ».

Sans conteste, l'affinité structurelle déjà évoquée entre la période de la magie et le quotidien apparaît en l'occurrence clairement. En particulier, quand nous pensons au fait que les sorciers ont d'une certaine façon traité « technologiquement » les puissances transcendantes, de sorte que le mélange constaté pour le quotidien de l'être inconnu (subjectivement vécue comme transcendant) et dans le cas concret le comportement inconscient devenu habitude trouve là son modèle structurel. Le type d'affinité simplement structurel entre magie et quotidien ne pourra jamais être souligné avec assez de force, car tout rapprochement de contenu est une mystification, un raisonnement analogique irrecevable. Même si un homme d'aujourd'hui observe des « rites » de superstition (avancer d'abord du pied droit, etc.) les contenus de ses émotions, ses représentations etc. n'ont rien de commun avec les contenus de la période de la magie. Il nous était certes impossible de reproduire son monde de sentiments et d'idées, même avec une connaissance beaucoup plus précise de toutes les circonstances qui n'existent naturellement pas dans la vie quotidienne. Seules les formes les plus générales de la superstition sont transmises par la tradition ; mais la matérialisation, le contenu vécu, c'est toujours le présent qui le fournit. Le véritable problème de la croyance n'apparaît cependant qu'avec le remplacement de la période de la magie par l'animisme, et plus tard par la religion.

Le problème se voit tout de suite dans une certaine totalité sentimentale du comportement subjectif. L'emphase émotionnelle dans la croyance religieuse et dans celle que nous avons désignée par ce terme dans la vie quotidienne ne sont guère comparables. Quand je « crois » que mon avion va atteindre sa destination sans s'écraser, ou que le Christ est ressuscité, j'accomplis en pensée et en sentiments deux actes très éloignés l'un de l'autre. Oui, l'emphase dans la croyance religieuse donne aussi à l'élément idéal une tonalité qui n'apparaît par ailleurs qu'exceptionnellement dans la pratique quotidienne : à savoir que tant son contenu que ses conséquences pratiques concernent l'homme total, que le type de réception de ce contenu comme la réaction à son égard déterminent tout son destin. Il s'agit donc – au contraire des actions particulières de la vie quotidienne fondées sur la « croyance » – de quelque chose d'universel, tant au sens subjectif qu'au sens objectif de l'intention. Cette universalité, la sphère d'obligation contenue en elle, produisent cet accent emphatique de la croyance religieuse, qui le différencie si nettement d'actes analogues de la pensée du quotidien.

La constatation de l'emphase et du rapport au destin essentiel de l'homme total qui lui est sous-jacent, semble creuser un abîme entre le quotidien et la religion. Mais, comme nous le verrons, l'affinité structurelle entre ces deux sphères de la vie ne s'en trouve cependant pas anéantie. En l'occurrence, nous nous contentons de renvoyer à nouveau, brièvement à l'affinité entre la pratique magique et celle du quotidien, ne serait-ce que parce que s'y manifeste nettement la marque distinctive sans doute la plus importante de la vie quotidienne, la liaison directe entre théorie et pratique. Si nous pensons en l'occurrence à la conception magique des puissances ou forces représentées comme transcendantes, il apparaît clairement que la transcendance signifie simplement ici

quelque chose d'inconnu, et que sa « profondeur » est une simple modernisation, puisqu'on projette dans les temps primitifs des idées et émotions nées beaucoup plus tard, qui forment par exemple la base du concept défini par Kant de croyance au sens propre (au contraire de l'opinion), par lesquelles ce qui est inconnu dans les faits est transformé en un inconnaissable par principe, sans aucune justification historique. Même lorsque bien plus tard naissent des anthropomorphisations animistes, lorsque la relation des hommes aux puissances qui régissent leur vie prend des accents éthiques, l'idée de la transcendance au sens moderne – et l'émotion qui la fonde et l'accompagne – ne se forme que très progressivement. (Pensons à la représentation des dieux dans les poèmes homériques.) Le caractère emphatique de l'attitude religieuse ne peut naître et s'épanouir que si elle saisit l'homme total d'une manière qui a au moins une composante éthique, une nuance éthique. Car même dans la période de la magie, (et assez souvent dans la vie quotidienne ultérieure) il s'agit d'actions, de décisions etc. qui tranchent du bien et du mal, et même de l'existence dans l'absolu de l'homme. Dans de tels cas, il y a naturellement une forte tonalité émotionnelle ; mais comme le succès ou l'échec dépend de l'application de règles apparemment pratiques, il manque aux émotions cette orientation vers l'intérieur, cette réflexion sur les fondements intimes de la personnalité propre, qui constitue un élément essentiel de l'emphase religieuse. (Pour ne pas trop compliquer nos considérations, nous faisons abstraction, d'une part de ces événements de la vie quotidienne dans lesquels intervient une composante éthique, et de l'autre côté de ceux du comportement religieux dans lesquels prédominent encore les vestiges de la magie.) L'emphase religieuse se porte donc sur quelque chose de transcendant par principe, sur un au-delà opposé à la vie terrestre réelle ; même si la mort, la conservation et le destin

de l'ego après la mort n'en constituent pas le thème concret, même si le point de départ et le but de l'acte religieux donné est directement immanent, il s'insère entre l'homme total concret et l'objet de son intention religieuse une transcendance de principe ; non pas un simple inconnu, mais un inconnaissable par principe – avec les moyens normaux de la vie – mais qui peut par un comportement religieux juste devenir le bien le plus intime de l'homme. La tension qui naît ainsi, dont nous ne pouvons naturellement pas un instant mentionner ici les types extrêmement divers, est à la base du caractère emphatique de la croyance religieuse. Car si dans de nombreuses religions, la teneur des rites, cérémonies etc. est considéré comme indispensable à l'atteinte de ces buts (certaines formes structurelles de la magie sont donc conservées, certes souvent modifiées, souvent spiritualisées de manière rigide), ce rapport subjectif au sujet, à l'homme total demeure, indépassé ; la confession a par exemple son cadre rituel, mais l'honnêteté subjective va pourtant être considérée comme la condition indispensable de son effet transcendant, ce qui n'était clairement pas le cas dans la magie.

En dépit de cet éloignement net de la magie et du quotidien, leur structure fondamentale, la liaison directe de la théorie et de la pratique demeure néanmoins conservée. Certes, le concept de théorie comme teneur et objet de la croyance doit encore être précisé plus concrètement. Nous avons précédemment quelque peu analysé le rôle de la « croyance » dans la vie et la pensée du quotidien, et nous sommes arrivés au résultat qu'il s'agit là d'une modification de l'opinion, puisque les bases sociales les plus diverses, de même que les modes de comportement subjectifs conditionnés par-là, en liaison très étroite avec le rapport direct entre théorie et pratique, empêchent un développement en direction d'une

connaissance vérifiable. Cette possibilité existe pourtant dans de nombreux cas, sauf qu'elle se matérialise d'habitude souvent, pour les raisons décrites, de telle sorte qu'un prolongement de l'opinion jusqu'au savoir ne se produit cependant pas, par exemple lorsque quelqu'un perd la croyance en son médecin, et la transfère donc sur un autre médecin. Il y a naturellement dans le quotidien de nombreux cas qui ont un effet opposé, particulièrement dans le domaine du travail. Les deux tendances se différencient cependant en ce que dans le deuxième cas, quelque chose est enlevé de la masse de l'inconnu, porté à la connaissance, tandis que dans le premier cas, le monde de l'inconnu est essentiellement conçu comme inchangé. La liaison directe de la théorie et de la pratique dans la vie quotidienne est la base la plus importante pour que le théorique prenne une telle forme. Mais il est en l'occurrence nécessaire de constater que c'est précisément par là – par en bas, à partir du procès de travail – que des tendances se mettent en œuvre, qui montrent la direction de la connaissance, du savoir, et de la science, que celles-ci, même là où différentes forces sociales renvoient cette opinion à la « croyance », par suite de l'obligation vitale d'une certaine vérification des représentations, ne font que rarement disparaître complètement l'intention originelle de l'opinion.

Le comportement religieux est lui aussi fondé sur une relation directe de la théorie et la pratique. C'est, sans aller plus loin, évident partout où subsistent des vestiges de la magie. Mais même là où apparaissent des expériences vécues proprement religieuses, cette structure reste conservée. Car il s'agit en effet du salut ou de la chute de l'homme total, de celui dans lequel on voit le cœur de son existence ultime. Cette formulation très générale comprend aussi bien le ciel et

l'enfer que le nirvāṇa et le saṃsāra.¹²⁵ Les choses étant posées de la sorte, des modifications importantes se produisent, tant dans la conception de la transcendance que dans la version du concept de théorie pour cette sphère. Commençons par l'éclaircissement du concept de transcendance. Nous avons vu que la science, tant qu'elle reste science véritable et qu'elle ne se développe pas en réflexions philosophiques idéalistes ou théologiques religieuses sur les résultats et les limites de la science, sur sa place dans la vie de l'homme, sur sa signification pour la globalité de l'existence humaine, est contrainte de traiter l'inconnu simplement comme un encore inconnu. C'est chez Kant que l'on voit cela le plus nettement. Comme philosophe idéaliste, il considère le monde des choses en soi comme absolument transcendant ; comme théoricien de la théorie de la science, la conquête concrète de l'encore inconnu n'a, même pour lui, aucune limite. (Pour ces développements, il n'est pas important que Kant considère – de manière métaphysique – ce domaine comme un monde de phénomènes, puisque sa méthodologie part justement du fait de fonder philosophiquement l'objectivité indubitable des connaissances susceptibles d'y être obtenues.) La question elle-même est cependant loin d'être aussi formelle que ne l'expose la *Critique de la raison pure*.¹²⁶ La croyance authentique – pas la croyance de Kant distillée par l'éthique pure – ne permet aucune dichotomie du monde de ce type ; là où on en réalise une, et c'est le cas dans de nombreuses religions, cela n'en reste pas à une juxtaposition impavide du phénomène et de la chose en soi, qui les deux sont objets de la connaissance, mais au contraire s'aggrave emphatiquement en une opposition

¹²⁵ Le mot *nirvāṇa* désigne la cessation de la transmigration ou succession indéfinie des existences que les Indiens appellent *saṃsāra*.

¹²⁶ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Jules Barni, Paris, Garnier-Flammarion, 1976.

entre créature et divinité, entre saṃsāra et nirvāṇa etc. Apparence et essence sont directement rapportées au sujet recherchant son salut, et ce n'est que par ce rapport qu'elles prennent leur objectivité religieuse proprement dite. Ce primat des besoins subjectifs dans la genèse de l'objectivité spécifique relie la religion à la magie, avec assurément la différence significative que les affects subjectifs déclenchés, comme l'effroi, l'espoir etc. sont déterminés dans cette dernière par les besoins de l'homme du quotidien, par la faim, les dangers physiques, etc., tandis que dans la première, il se produit en tendance fondamentale une sublimation à tonalité éthique, qui peut très généralement être définie comme salut de l'âme. Seul le type ainsi délimité de prise en compte matérielle de l'apparence et de l'essence fournit la base du spécifique, tant de la transcendance, que de cette théorie qui là aussi, se trouve en relation directe à la pratique.

À partir de l'instant où la généralisation anthropomorphisante crée un demiurge du monde, l'absolutisation de la transcendance est aussi accomplie. Le monde peut être tel ou tel, connaissable jusqu'à un certain niveau ou jusqu'à un autre, et inconnaissable à partir de là, le créateur est posé au sens général comme transcendant ; entre créateur et création se développe progressivement une hiérarchie dans laquelle celui-là se voit décerné une supériorité qualitative sur celle-ci. On peut tout à fait le comprendre de la part du sujet en partant de la généralisation pathétique du procès de travail. Même dans la philosophie grecque, tout particulièrement chez Platon et Plotin, cette relation est appréciée de la sorte : le créateur est inconditionnellement plus haut que ce qu'il a créé. Il a fallu un processus millénaire, un développement impétueux des outils, appareils, et même machines, pour engager la philosophie idéaliste dans un retournement réaliste de ce rapport conçu à tout point de vue de manière fausse ; il en est

ainsi de la dialectique hégélienne.¹²⁷ Cette rectification des proportions découle naturellement de la conception religieuse du monde, car toute rupture définitive avec la nature de l'homme véritable comme pure créature de Dieu ici-bas signifie un renoncement à la conception religieuse du monde. La philosophie hégélienne, en ce qui concerne cette question aussi, est extrêmement ambiguë. Il est clair en effet que la conception dialectique hégélienne du rapport du sujet du travail au procès objectif de travail devrait obligatoirement enlever tant son socle théorique qu'émotionnel à cette anthropomorphisation de l'attitude subjective sur laquelle repose toutes les conceptions de demiurge. La séparation religieuse de l'essence et de l'apparence, comme opposition de la créature et de la divinité, n'est pas viable sans la supposition d'un demiurge, pas même dans le cas où la conception religieuse va au-delà d'une dieu créateur tout puissant (comme dans quelques sectes gnostiques ou dans le bouddhisme) puisque cette vision du monde, elle-même plus n'est pas conciliable avec la conception d'un monde qui incréé et indestructible dans la nature et la société serait purement mu par leurs lois immanentes.

Le concept religieux de transcendance né de la sorte présente le visage de Janus. D'un côté, la transcendance est pour l'« entendement terrestre », avant tout pour la science avec son auto-développement immanent, par principe et dans l'absolu, incompréhensible. D'un autre côté cependant, il y a dans la plupart des religions une « voie royale » ou plusieurs qui font de la transcendance, sans supprimer son caractère, le bien intime du sujet humain. C'est dans cette coexistence des deux extrêmes qui sont apparus au cours de l'histoire de manières les plus diverses, qu'il faut chercher la raison objective des tensions religieuses : le déclencheur de cette

¹²⁷ Hegel, *Science de la Logique*, Paris, Aubier-Montaigne tome IV, p. 445-446.

emphase dont nous avons déjà évoqué l'importance pour le comportement religieux. C'est une tension subjective qui, restant subjective, pose aux affects subjectifs (effroi, espérance, etc.) des objets correspondants, et justement, à vrai dire, dans ce rapport d'une transcendance impossible à supprimer et d'une proximité et d'une satisfaction émotionnelle ; mais celle-ci ne peut matérialiser son intensité spécifique que lorsque les deux éléments passent l'un dans l'autre jusqu'à devenir indissociables. C'est ainsi que se réunissent dans ces affects (et dans les objets qu'ils se sont donnés) les contradictions les plus essentielles de la vie humaine ; avant tout une émotion dans laquelle la futilité de l'homme, de l'être humain devant l'infinité du cosmos humain et extérieur à l'homme se trouve uni, en préservant ses contradictions, à la singularité indestructible de sa nature. Et l'unité de l'impuissance et de la toute-puissance dans leur opposition, de la contrition et de l'exaltation se concrétise dans les variations les plus diverses, eu égard à des problèmes vitaux comme la mort et l'amour, la solitude et la communauté fraternelle, l'empêchement dans la culpabilité et la pureté intérieure de l'âme etc. Dans tout cela, on peut voir clairement la liaison directe de la croyance avec ses conséquences pratiques (théorie et pratique du quotidien dans une intensification emphatique) : le contenu de la croyance, les émotions, idées, actions etc., qui en résultent ont – selon la conception religieuse – des conséquences incommensurables pour l'homme qui se décide ici : pour le salut de son âme. Et ainsi se trouve tout à fait nettement délimité, à la fois l'objectivité et le contour de la transcendance ; d'un inconnu dans les faits, le transcendant est devenu un inconnaissable par principe ; la transcendance est ainsi un absolu. Cela fait partie de l'essence constitutive de la sphère religieuse, pour elle-même, pour ses propres modes de comportement dont nous ne pouvons pas encore aborder la multiplicité, que de

revendiquer même la possibilité de surmonter plus ou moins parfaitement la transcendance et d'établir cependant une relation directe et intime – voire même parfois une unité – entre l'homme total et la transcendance religieuse. Ce n'est qu'ainsi que la croyance prend son caractère expressif particulier ; elle se libère de cette affinité éclatante avec l'opinion avortée qui caractérise la vie quotidienne : elle devient l'attitude décisive centrale en rompant radicalement avec tout souhait d'une vérifiabilité objective, qui est pourtant en dernière instance sous-jacente à toute opinion, et, en harmonie avec l'essence anthropomorphisante, créant des objets à partir de sujets, de la sphère religieuse, repousse résolument l'exaucement dans le subjectif, ou dans un pseudo monde de l'objet construit dans un anthropomorphisme subjectif. Alors que l'opinion, même dans sa modalité de tous les jours, déformée en croyance, reste pourtant, obligatoirement, une sorte de proto-forme de la connaissance, la croyance, au sens religieux qui est originellement le sien, élève la prétention de régir la connaissance et le savoir, d'être une forme supérieure de maîtrise de la réalité dans son essence.

C'est pourquoi la formule d'Anselme, le « *credo ut intelligam* »¹²⁸ est la forme classique de ce rapport. Il est bien évidemment impossible dans nos développements de prendre en compte tous les formes, si extraordinairement variées sous lesquelles apparaît le rapport entre croyance et savoir. En tous cas, il est évident que la forme classique, historiquement, peut être plutôt un cas exceptionnel que l'expression d'une règle. La percée de la science rend en effet extrêmement difficile aussi bien d'interpréter la réalité connue au sens de la croyance, au sens de ses contenus concrets et axiomes

¹²⁸ *Je crois afin de comprendre*, Anselme de Canterbury (1033-1109), docteur de l'Église, Proslogion 1.

implicites, que d'assigner au domaine du pur inconnaissable provisoire les contenus et les limites de la transcendance en tant que telle, définie par la religion. Certes, la religion qui s'est constituée en Église développe toujours et encore une science propre, la théologie, afin de systématiser d'une manière scientifique, dans la forme, son image du monde reposant sur la croyance, et de la défendre contre les prétentions universaliste de la science et de la philosophie scientifique. Là aussi, il ne peut nous incomber de mentionner ne serait-ce qu'allusivement toute la série de problèmes qui surgissent à cette occasion. Il faut cependant indiquer qu'au contraire de la science elle-même, dont les points de départ et les conclusions doivent toujours être vérifiables, la théologie se donne nécessairement comme fondements, par principe et sans critique, ces objets et rapports que la croyance prend en compte en les anthropomorphisant, et généralise de manière purement idéale, et les fixe ainsi en dogmes – sans abolir le dessein et la capacité de leur nature anthropomorphisante. Le traitement formel, pour ainsi dire technologiquement idéal, en théologie a beau être guidé par de la logique, par une méthodologie scientifique, le fait que l'évidence décisive des dogmes soit fondée sur la croyance, en appelle à celle-ci, et s'effondre nécessairement comme construction intellectuelle sans sa mise en œuvre, montre que la théologie ne constitue pas une science particulière, mais forme seulement une part intégrante de la vie religieuse, elle en est la clef de voûte, et ne peut en aucun cas prétendre à une quelconque validité indépendante de celle-ci. La théologie laisse donc intact le fait que la sphère religieuse soit issue de la magie, qu'elle en préserve les vestiges, et surtout que sa structure soit apparentée à celle de la vie quotidienne (et pas à celle de la science et de l'art).

N. Hartmann ¹²⁹ a bien décrit les problèmes insolubles qui apparaissent là. Qu'il ne les ait pas limités à la théologie, mais y ait inclus toute une série de philosophie, y compris le pragmatisme, n'a pas pour nous d'importance décisive, ne serait-ce parce que nos considérations elles-aussi indiquent toujours et encore le caractère crypto-théologique de nombreuses philosophies. Hartmann y part très radicalement de la différence entre conscience animale et humaine et estime – cela fait du bien de le voir s'opposer aux nombreux glorificateurs modernes de la « primitivité » – que l'aperception ¹³⁰ du monde directement et indissociablement centrée sur le « sujet » est une « conscience sans esprit », dont la « profondeur » reste ligotée dans les « bas-fonds ». Et il indique à juste titre que c'est justement dans ces milieux spirituellement les plus éminents que ce détachement d'avec la « conscience sans esprit » se produit le moins. « Dans la pensée mythique », dit Hartmann, « règne la représentation de l'homme comme but de la création. Dans la conception religieuse et philosophique du monde, la conception anthropocentrique du monde revient toujours – le plus souvent liée à la dépréciation du monde réel. » ¹³¹ L'objet de ses développements implique que ceux-ci ne sont pas concentrés sur la théologie. Nos exposés montrent que c'est justement en elle que l'on peut trouver les expressions les plus élevées de l'anthropomorphisation, de la « conscience sans esprit ».

¹²⁹ Nicolai **Hartmann** (1882-1950), philosophe allemand, auteur d'une *Ontologie* qui a inspiré Lukács. Cf. : *Nikolai Hartmanns Vorstoß zu einer echten Ontologie* [L'avancée de Nicolas Hartmann vers une véritable ontologie], in *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* [L'Ontologie de l'être social], Darmstadt & Neuwied, Luchterhand, 1984, t. 1, pp. 421-467.

¹³⁰ Dans le vocabulaire philosophique, on appelle *aperception* une perception accompagnée de réflexion et de conscience.

¹³¹ N. Hartmann : *das Problem des geistigen Seins*, [Le problème de l'être de l'esprit] de Gruyter, Berlin & Leipzig, 1933, p. 97.

Du fait que nous ne cherchons pas à faire ici une philosophie de la religion ou une critique de la religion, mais seulement à faire ressortir la relation de la religion à la vie quotidienne, on peut s'en tenir pour ce qui nous concerne au primat de la croyance sur la vérification ou sur la preuve de ses objets, au primat de la subjectivité sur une quelconque objectivité – factuelle, scientifique, ou artistique. Ainsi, la religion constitue une partie intégrante de la vie quotidienne des hommes, avec une grande variabilité sociohistorique allant de la prédominance de la croyance devenue dogme par la théologie, sur toutes ou la plupart des connaissances, jusqu'au retrait sur l'intériorité pure, totalement vide, avec l'abandon à la science de tout savoir objectif. Le plus essentiel, la liaison directe du but, du salut de l'âme avec la « théorie » déterminée par la croyance et ses conséquences pratiques immédiates, reste inchangé en dépit de tous les changements de ce genre. Malgré cette stabilité interne, ces changements sont très importants pour l'influence concrète de la croyance sur la science et l'art. Dans le prochain chapitre, dans lequel nous analyserons le développement dans la science de l'approche désanthropomorphisante du monde, il faut juste un peu prendre en compte le changement concret de structure ; car l'opposition exclusive entre anthropomorphisation et désanthropomorphisation est évidente. Pour une approche approfondie, on a cependant besoin de la séparation de principe et pratique des deux sphères anthropomorphisantes, l'art et la religion ; notre dernier chapitre sera consacré à cet examen. Il faut ici seulement mentionner encore un aspect, la relation étroite de la croyance religieuse à l'objectivité concrète de ses objets créés par anthropomorphisme ; une relation qui est intime au point que si la concrétude des objets s'estompe, cela entraîne d'habitude que la croyance s'estompe. Le caractère dogmatique de toute généralisation conceptuelle (théologie) n'est donc pas une dégénérescence comme tout

dogmatisme en science et en philosophie, mais la conséquence nécessaire de cette concrétude précise. Un homme vraiment religieux ne croit pas en Dieu en général, mais en un Dieu extrêmement concret, avec des particularités précisément définies, des exploits etc. (même si celui-ci est un *deus absconditus*).¹³² Le dogme fixe justement cette concrétude en idée, d'une manière exclusive nécessairement intolérante, tant que cela reste valable. La diminution de l'intolérance sur de telles questions indique un affaiblissement de la croyance, à savoir que le salut de l'âme n'apparaît plus, pour la croyance, indissociablement lié à cette objectivité déterminée. Car tant que l'on croit de manière vivante et passionnée, il ne peut y avoir de ce point de vue aucun accord, aucun compromis en ce qui concerne la consistance [*Geradesosein*]¹³³ des objets religieux. Cela, Hegel l'a bien vu : « Un *parti* existe donc quand il se divise. Ainsi le protestantisme, dont les différences doivent maintenant converger dans des tentatives d'union ; – une preuve qu'il n'existe plus. Car dans la division, la différence interne se constitue en réalité. Lors de l'apparition du protestantisme, tous les schismes du catholicisme ont cessé. – Maintenant, la vérité du christianisme est toujours prouvée, on ne sait pas pour qui ; car nous n'avons pas encore affaire aux turcs. »¹³⁴

Le besoin de religion ne cesse naturellement pas, même après de tels changements ; il est – comme nous, marxistes, le savons – bien trop profondément ancré dans le mode d'existence des hommes dans les sociétés de classe, et dans les vestiges de ce mode d'existence, pour se nécroser par suite de cette intensité décroissante et de la décomposition croissante de la concrétude objective. Et même, le

¹³² *deus absconditus* : dieu caché. *Isaïe*, 45, 15.

¹³³ Littéralement : « être-précisément-ainsi »

¹³⁴ K. Rosenkranz : *Hegels Leben*, Berlin 1844, page 537-538.

changement qui naît de la sorte, la priorité par endroits exclusive de l'intériorité pure et de la subjectivité (Kierkegaard) fait parfois s'exprimer sa vraie nature encore plus fortement que ce n'était le cas dans sa période de floraison. Ce sont assurément là des cas exceptionnels. Car une subjectivité qui perd toute capacité d'objectivation peut aisément prendre le caractère d'une inauthenticité sans physionomie. Cela veut dire, puisque le besoin général de religion reste encore vivace, que l'attitude religieuse, pour une part se retire totalement dans une subjectivité creuse, et pour une part se dissémine dans les domaines les plus divers de la vie quotidienne et se vit en leur conférant une « coloration » religieuse, et à cette occasion naturellement, la proximité que nous avons à maintes reprises soulignée avec la structure de la vie quotidienne s'y manifeste avec une netteté particulière. Simmel – sans aucune intention péjorative – donne de cette situation une bonne description : « Le rapport de l'enfant plein de piété à ses parents ; du patriote enthousiaste à sa patrie ou du cosmopolite de même humeur à l'humanité ; le rapport du travailleur à sa classe s'élevant de haute lutte, ou du féodal fier de sa noblesse à son rang ; le rapport du soumis à qui le domine, et sous la suggestion duquel ils se trouve, ou encore du bon soldat à son armée – toutes ces relations d'un contenu si infiniment varié peuvent néanmoins avoir, quant à la forme de leur aspect psychique, une tonalité commune qu'on sera obligé de dire religieuse. »¹³⁵ Nous reviendrons en détail sur toutes ces questions dans le dernier chapitre.

Alors, si nous résumons brièvement tout ce qui a été exposé jusqu'ici en ce qui concerne l'affinité et la différence de la religion avec la vie quotidienne, nous arrivons au résultat suivant. L'attitude religieuse se détache à première vue du quotidien ordinaire par la tonalité emphatique de la croyance.

¹³⁵ Georg Simmel, *La religion*, op. cit., p. 38-39.

La croyance n'est pas ici une opinion, une étape préliminaire du savoir, un savoir imparfait, non encore vérifié, mais au contraire une attitude qui seule ouvre l'accès aux faits et aux vérités de la religion, qui en même temps inclut en soi la disponibilité à faire de ce qui a été obtenu de cette manière la ligne directrice de la vie, de la pratique immédiate et s'étendant à l'homme total, lui donnant universellement satisfaction. Ni les « faits », ni les conséquences qu'on en tire, n'exigent ou ne supportent une vérification de leur vérité ou de leur applicabilité. Les faits sont authentifiés par une révélation suprême, et celle-ci prescrit également la manière d'y réagir. La croyance et l'intermédiaire par lequel le sujet se tient en relation avec cet objet qui est le sien, créé par lui-même, comme s'il existait indépendamment de lui ; cet intermédiaire crée également l'immédiateté des conséquences pratiques que l'on en tire : la vie du Christ et l'imitation de cette vie sont directement reliées ensemble par la croyance.

La proximité structurelle avec la pensée du quotidien se manifeste pourtant aussi dans le caractère révélé des vérités religieuses. Ce qui est révélé est précisément pour le non-croyant (ainsi que pour l'adepte d'une autre révélation) tout simplement un fait empirique qui, comme tout autre, a besoin d'une authentification ; ce n'est que par la croyance, et non par son contenu en lui-même, ni par sa relation à la réalité, qu'il se trouve, parmi un nombre infini de faits analogues à maints égards, sublimé avec emphase à cette place exceptionnelle. C'est précisément par là qu'est mise en avant dans la révélation à la fois la consistance concrète que nous avons déjà mentionnée, et la factualité singulière dans son contenu de la révélation. Que celle-ci soit « déduite », même « rationnellement », par la dogmatique, par la théologie, ou qu'au contraire cette factualité brute, précisément, qui est la sienne soit placée au cœur comme paradoxe, et la « folie » et

le « scandale », justement, apparaissent pour les incroyants comme sa conséquence nécessaire : dans les deux cas, cela indique de la même manière que la révélation ne se différencie de n'importe quel fait empirique que par cette emphase de la croyance. De même que la subjectivité pure de la croyance, de même son caractère empiriste s'explique justement en des temps qui aggravent l'opposition de la religion et de la science jusqu'à la crise pour la première. Au temps d'une telle crise, avec la tentative de rationaliser les contenus de la religion et de la mettre de cette manière en harmonie avec la science et la philosophie, le dernier Schelling se réfugiait dans un empirisme philosophique, dans l'espoir de trouver ainsi pour la mythologie et la révélation une armature idéale correspondante. Dans cette tentative est justifiée la juxtaposition de l'empirisme et de la révélation, en compétition à un travail intellectuel systématique rationnel sur la réalité. Que ceci soit exprimé ouvertement, comme chez Schelling ou Kierkegaard ou que, comme dans les systèmes théologiques antérieurs d'unification du savoir et de la croyance, comme chez Thomas d'Aquin, le rapport apparaissant conceptuellement fermé prétend dissimuler cet état de fait, la factualité pure de la forme et du contenu de la révélation ne peut pas être éliminée. Et ainsi subsiste (même s'il est caché de façon si raffinée par le dogme théologique) l'empirisme ultime de l'attitude religieuse. Dans ce contexte, il est très intéressant que de l'autre côté aussi, du côté de la science, l'empirisme même rende les hommes réceptifs à un compromis avec la religion. Engels dit dans sa critique des tendances spiritualistes parmi les scientifiques de la nature de son époque. « On voit apparaître ici manifestement quel est le plus sûr chemin de la science de la nature au mysticisme. Ce n'est pas l'impétueux foisonnement théorique de la

philosophie de la nature, mais l'empirisme le plus plat, dédaignant toute théorie, se méfiant de toute pensée. »¹³⁶ Là aussi, la grande affinité structurelle de la religion et du quotidien se manifeste à nouveau clairement.

L'examen de cette structure était nécessaire pour comprendre les faits, surprenants à première vue, de la coexistence pacifique, les unes auprès des autres, de la science, parfois très développée, avec des représentations religieuses magiques, coexistence qui subsiste parfois sur de longues périodes. Tant qu'il s'agit d'expériences recueillies empiriquement à l'occasion de la chasse, de l'agriculture, etc. il est sans aller plus loin évident que l'insécurité, insurmontable à ce stade, de la vie dans son ensemble conduit à des croyances magiques, des rites, etc. Mais cette situation se répète même à ces stades beaucoup plus évolués. Ruben dit ainsi : « L'astronomie indienne fut en réalité un remarquable mélange de superstition et de science. Les astronomes étaient astrologues et brahmanes et traînaient en tant que tels avec eux un fardeau de vieilles superstitions traditionnelles sans même avoir la moindre intention de s'en libérer. »¹³⁷ Et le même auteur souligne dans un autre passage le haut degré de développement des mathématiques indiennes, qui dépassait de beaucoup les performances grecques. « On a », dit-il sur leur manière de résoudre des équations indéfinies du deuxième degré, « appelé cela le niveau le plus raffiné de ce que la science des nombres avait accompli avant Lagrange ; seul ce mathématicien a retrouvé et prolongé cette méthode. Mais les mathématiciens indiens étaient incités à traiter de tels problèmes par les exigences de leur astrologie, à laquelle ils restaient étroitement liés. Cela permet de comprendre que la

¹³⁶ Friedrich Engels, *Dialectique de la nature*, op. cit., p. 65.

¹³⁷ Walter Ruben (1899-1982), indianiste allemand : *Einführung in die Indienkunde* [Introduction à l'indianisme] Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1954, p. 263.

philosophie indienne ait pu être aussi peu encouragée par les mathématiques que par l'astronomie. »¹³⁸

Du rôle de la philosophie mentionné ici comme négatif, nous reparlerons en détail dans le prochain chapitre. À ce qui a été dit jusqu'ici, il faut encore ajouter ici que le caractère empiriste du développement technique des débuts a aussi favorisé, indubitablement, de tels compromis. D'un côté parce que les résultats scientifiques obtenus à partir d'un besoin technique empiriste portent en eux-mêmes un genre d'isolement ; l'évolution peut très aisément en arriver à l'immobilité ou être mise au point-mort. Une production incitée à la rationalité par la concurrence peut certes également, comme Bernal l'a montré, ne matérialiser sa tendance fondamentale qu'au terme de longs détours. De l'autre côté, l'artisanat primitif (ainsi que la science à ses débuts) présente le caractère social de perfectionner les résultats et les méthodes dans la tradition, comme à l'habitude, de les traiter même comme des « secrets » de famille, de corporation etc. Cette dernière tendance est naturellement prédominante chez les sorciers, les guérisseurs, etc., mais elle se consolide partout où se constituent des castes de prêtres, et se situe dans une interaction qui se renforce réciproquement avec les orientations que nous venons de citer dans l'artisanat. Tout ceci éclaire suffisamment le fait historique que l'opposition existante en elle-même entre science et religion ait été de manière relative aussi rarement réglée ouvertement. La pensée scientifique – en dépit de réussites importantes – est nivelée par le bas au niveau de la pensée du quotidien et, considérée comme un tout, mise au point mort ; c'est-à-dire qu'elle ne produit plus que ce qui est absolument nécessaire pour la persistance de la société.

¹³⁸ Ibidem, p. 272.

La tendance que nous avons examinée ici selon laquelle les besoins sociaux contraignent les hommes à des abstractions qui, perfectionnées selon leur dialectique interne, vont au-delà de la pensée du quotidien, mais en restent pourtant au cours de l'histoire dans la sphère des habitudes quotidiennes, et ne développent leurs possibilités internes que de façon très limitée, et ramènent même leurs généralisations dans le quotidien, montre probablement de la manière la plus expressive l'utilisation sociale du nombre. Dans la vie interne de petites sociétés, primitives, il ne naît encore absolument aucun besoin des nombres, ni des manipulations réalisables grâce à ceux. Même quand il est question de quantités qu'en fonction des habitudes de notre développement social, très spontanément, tout en restant encore pleinement dans le cadre de la vie quotidienne, nous exprimerions obligatoirement avec des nombres, elles sont traitées par les primitifs comme des individualités qui, reconnues selon leur qualité, et différenciées ainsi les unes des autres, sont mises ainsi en relation entre elles. Lévy-Bruhl, citant Dobritzhoffer, donne pour cela un exemple caractéristique tiré de la vie des Abipones : « ... quand ils sont sur le point de partir à la chasse, aussitôt en selle, ils regardent tout autour d'eux, et si l'un des nombreux chiens qu'ils entretiennent vient à manquer, ils se mettent à l'appeler... J'ai souvent admiré comment, sans savoir compter, ils pouvaient sur le champ dire qu'un chien manquait à l'appel, sur une meute si considérable. »¹³⁹ M. Schmidt aura bien tout à fait raison de voir dans l'échange, dans le début du commerce de marchandises, le besoin social qui a imposé à l'homme le nombre, le décompte, et la mesure. Aussi souligne-t-il que dans la vie économique matérielle des peuples primitifs, compter n'est pas un besoin. Celui-ci ne

¹³⁹ Lévy-Bruhl, op. cit., p. 207. Martin Dobritzhoffer (1717-1791), père jésuite autrichien, ethnographe des indiens du Paraguay. *Historia de Abiponibus*.

naît qu'à un certain niveau du commerce, de l'échange de marchandises. Son extension entraîne que certains biens vont être échangés dans certaines proportions (numériquement définies). « Ce n'est que parce qu'un genre d'objets généralement désirés ou au contraire présents en surnombre entre en même temps dans un tel rapport d'échange avec divers autres genres, qu'il fournit un moyen pour mettre ces derniers entre eux dans une relation de valeur. Il devient ainsi tout d'abord pour les autres genres déterminés d'objet une mesure de valeur. »¹⁴⁰ Que le nombre, une fois qu'il est découvert, ainsi que la géométrie née dans la démarche de mesure, recèlent également en eux-mêmes des possibilités sans limites du développement scientifique ne change rien au fait que pendant des siècles, des millénaires, ils se soient laissés intégrer sans résistance dans le contexte religieux-quotidien décrit ci-dessus. Quand la magie ou la religion accueillent les nombres, les intègrent dans leur propre système, alors on voit encore plus nettement ce retour en arrière occasionné par le mode qualitatif de pensée du quotidien. Toute mystique des nombres, toute utilisation religieuse des nombres, toute insistance magique sur les effets de certains nombres porte-bonheur ou porte-malheur, enlève le nombre utilisé en question (par exemple le 3 ou le 7) de la suite des nombres dans laquelle il a son sens normal, quantitatif, et le transforme en une qualité déterminée, unique, émotionnelle, c'est-à-dire lui donne une place dans la structure de pensée de la vie quotidienne.

Il peut sembler que nous nous soyons rendus coupables d'une abstraction inadmissible en rapprochant structurellement la pensée et le ressenti du quotidien de la magie, de l'animisme

¹⁴⁰ Max Schmidt, *Grundriß der ethnologischen Volkswirtschaftslehre*, [Fondement de l'économie ethnologique], Stuttgart, Ferdinand Enke, 1920, t. I, p. 119.

et de la religion. Nous avons certes souligné le caractère emphatique des formes de représentation qui apparaissent là, mais nous n'avons pas abordé la question de savoir si oui ou non, et si oui dans quelle mesure, il a été là-aussi visé et atteint une élévation au-dessus du quotidien. Cette tendance est tout d'abord peu idéale, mais elle le devient dans une mesure croissante quand les religions développent elles-aussi des images du monde (cosmologie, philosophies de l'histoire, éthiques etc.), afin d'exprimer également leurs contenus dans le langage de la science et de la philosophie. Avec de telles doctrines, mais aussi parallèlement avec les méthodes les plus diverses (ascèse, extase artificiellement provoquée etc.), elles veulent élever l'homme au-delà de la pensée et du ressenti du quotidien. Il s'agit là, au sens le plus général, de permettre l'expérience vécue d'une transcendance absolue. Il nous faut en l'occurrence souligner de la même manière chacun des trois mots. La pratique de la science ne connaît qu'une transcendance relative, c'est-à-dire ce que l'on ne sait pas encore, la réalité existant objectivement, indépendamment de ma conscience, non encore maîtrisée par les idées scientifiques. (Est une autre question le fait que la philosophie idéaliste interprète la méthodologie des sciences, ses fondements gnoséologiques, au sens d'une absolutisation de la transcendance, d'une manière à maints égards analogue à la théologie ; il ne nous appartient pas d'étudier ici les diverses nuances de ces conceptions, puisque, comme nous l'avons vu chez Kant, l'épistémologie – pratiquement – travaille cependant avec une transcendance relative.) Comme la réalité ne peut jamais être maîtrisée par la pensée humaine, tant au plan quantitatif qu'au plan qualitatif, que par approximation, il y a toujours à l'horizon de la vie un domaine de l'inconnu : au début surtout, il s'agit de la nature qui l'entoure, après la décomposition du communisme primitif, avec la naissance des sociétés de classe, il s'agit aussi de son propre être social,

et ce dans une mesure croissante. Tandis que le développement de la civilisation transforme toujours plus d'anciennes transcendances de la nature en un savoir compréhensible, connu dans ses lois, sa propre existence d'homme du quotidien dans les sociétés de classe devient de plus en plus opaque, de plus en plus « transcendante ». Cette situation ne se modifie théoriquement qu'avec la naissance du marxisme, pratiquement – y compris pour le quotidien – avec la constitution concrète d'une société socialiste.

Religion et quotidien se trouvent aussi proches l'un de l'autre dans la mesure où tous les deux absolutisent la transcendance. Dans le quotidien, cela se produit spontanément et naïvement, de même que, dans la magie originelle, le non encore su, plus précisément ce qui paraît incompréhensible dans les conditions concrètes données, va être considéré comme « éternellement » transcendant. La magie ne se détache du quotidien que dans la mesure où elle s'avise des moyens, pense ou prétend trouver ces moyens qui paraissent maîtriser concrètement cette transcendance. Elle provoque une certaine dichotomie dans la pensée du quotidien dans la mesure où elle traite les instruments de la maîtrise pratique de la transcendance comme des « secrets » ; dont la connaissance est un privilège des sorciers, etc. L'homme de la vie quotidienne est cependant ramené par cette dichotomie à la transcendance, à la croyance, à liaison directe de la théorie – transcendante – avec la pratique quotidienne. Cette structure, celle de la diffusion de la transcendance par une caste de « spécialistes », subsiste aussi lors de la transition de la magie à la religion, sauf que la transcendance et l'attitude à son égard prend un contenu toujours plus enrichi, plus concret, qui concerne l'ensemble de la vie humaine. Cette sphère qui se transforme si fort historiquement conserve cependant en commun et en invariant le fait que la transcendance soit certes

nettement séparée de la réalité dont la connaissance a été ou peut-être acquise par la science, mais qu'en même temps elle doive agir comme réponse immédiate aux questions immédiates de l'homme du quotidien.

De Xénophane ¹⁴¹ à Feuerbach, la philosophie matérialiste donne son avis sur le caractère anthropomorphisant de toute attitude religieuse, de l'animisme primitif à l'athéisme religieux le plus moderne. C'est pourquoi il n'est pas besoin là non-plus d'étudier de plus près la thèse principale de cette conception selon laquelle l'homme aurait créé ses dieux à sa propre image, car ce n'est pas la prétention de la religion à proclamer la vérité qui sera examinée ici, mais la structure de l'attitude religieuse par rapport à l'attitude scientifique (ou artistique) afin de mettre clairement en lumière la genèse et l'orientation du développement de cette dernière. Les éléments essentiels peuvent se résumer ainsi : en premier lieu, dans toute attitude religieuse, l'homme est placé au centre. Peu importe dans quelle mesure la religion considérée esquisse une image du monde issue d'une cosmologie, d'une philosophie de l'histoire, etc., ce qui est esquissé se rapporte toujours à l'homme. Mais ce rapport présente toujours un caractère anthropomorphe subjectif, puisque l'image du monde construite de la sorte est téléologiquement centrée sur l'homme (sur son destin, son salut), puisqu'elle se rapporte directement à son attitude à l'égard de lui-même, de ses contemporains, du monde. Même si l'image religieuse du monde – comme dans l'athéisme religieux – proclame une absurdité du cours cosmique et historique du monde, si elle se place du point de vue d'un agnosticisme radical, cette attitude anthropomorphique de base, centrée téléologiquement sur l'homme, ne cesse pas. Le vide, l'abandon du monde par les

¹⁴¹ **Xénophane** [Ξενοφάνης] de Colophon (vers -570 - vers -475) philosophe présocratique grec,

dieux est ici tout aussi peu une constatation objective d'états de fait qu'en théologie l'œuvre de rédemption du Christ ou de Bouddha, mais une exigence directe emphatique, un appel à l'homme à rechercher d'une manière ou d'une autre son salut dans le monde configuré de telle ou telle manière.

C'est précisément là que se situe la césure décisive entre science et religion ; même si la théologie systématisante se présente avec une prétention de scientificité et vise à se rapprocher dans les détails de la méthodologie de la science, de sa reconnaissance des faits, etc. cette similitude reste superficielle. De l'image objective du monde par la science, il ne résulte en effet aucune invitation directe à une action prédéterminée, à un comportement déterminé d'avance. La connaissance du monde extérieur constitue naturellement la base théorique de toute action. Celle-ci découle également (dans ses motifs objectifs) des lois et des tendances de la réalité, mais là où ces motifs sont scientifiquement expliqués, la connaissance de l'essence de la réalité ne peut pas se transposer immédiatement en action de l'individu. Aussi décisive que puisse être connaissance scientifique la connaissance scientifique pour le *quoi* et le *comment* de toute pratique, l'action humaine, tant de manière immédiate qu'en dernière instance, est déterminée par l'être social. La connaissance scientifique sert précisément à éliminer toutes ces conclusions subjectives immédiates et déterminées a priori, à amener les hommes à agir sur la base d'une évaluation impartiale et objective des faits. Cette tendance s'exerce naturellement aussi dans la vie quotidienne : la collision des deux approches s'y déroule très souvent dans la conscience des hommes, non pas comme celle entre la scientifique et la religieuse, mais la question du sens (est-ce la maîtrise humaine de la réalité peut se réaliser sur une base anthropomorphiste, téléologiquement pointée sur l'homme, ou

bien est-ce que, pour sa réalisation adéquate, une prise intellectuelle de distance à l'égard de ces éléments est nécessaire ?) reste, même à un haut degré d'évolution, une véritable divergence de la pensée du quotidien.

Dans tout cela se manifeste à nouveau le caractère de proximité de la religion par rapport à la pensée du quotidien. Aussi énergiquement qu'elle élève la prétention d'avoir laissé loin derrière soi le terrain de son apparence trompeuse et mystificatrice, d'avoir trouvé le fondement d'un absolu incontestable (la révélation) dont l'atteinte fournit des directives pour l'action et l'attitude impossibles à mettre en doute, la structure issue finalement de la relation immédiate de la théorie et de la pratique présente, comme nous l'avons montré, l'affinité la plus forte qu'on puisse imaginer avec celle de la vie quotidienne. Ceci résulte nécessairement du caractère anthropomorphisant de la manière dont la religion travaille le reflet de la réalité. Nous avons cherché à démontrer que dans le reflet et la pratique du quotidien, il y a déjà une tendance à la connaissance de l'essence. Mais ce n'est qu'avec l'attitude scientifique que celle-ci devient une méthode consciente : une séparation claire de l'apparence et de l'essence, afin, à partir d'une essence clairement connue, de rendre possible un retour aux lois du monde des apparences. Plus cette méthode est énergiquement perfectionnée, plus la réalité reflétée dans la science se sépare, tant dans son contenu que dans sa forme, des modes de reflet directs du quotidien. C'est pourquoi l'image scientifique de la réalité apparaît souvent comme paradoxale, considérée et appréciée du point de vue du quotidien. Marx, – après avoir exposé en détail qu'une explication du profit n'était possible qu'en partant de la thèse que les marchandises sont vendues en moyenne à leur véritable valeur – généralise de manière expressive ce résultat important à la méthodologie générale de

la science dans son attitude à l'égard du quotidien : « Cela paraît paradoxal et en contradiction avec vos observations journalières. Il est paradoxal aussi de dire que la terre tourne autour du soleil et que l'eau se compose de deux gaz très inflammables. Les vérités scientifiques sont toujours paradoxales lorsqu'on les soumet au contrôle de l'expérience de tous les jours qui ne saisit que l'apparence trompeuse des choses. »¹⁴²

Nous avons déjà parlé de la répercussion de nombreux résultats du reflet scientifique dans la pratique quotidienne immédiate. Elle est rendue possible du fait que dans cette répercussion, les relations paradoxales du monde scientifiquement reflété s'estompent à nouveau dans l'immédiateté, que leurs catégories particulières disparaissent, les procédés et les résultats sont intégrés à la vie quotidienne par l'habitude et la tradition etc. de sorte que les résultats de la science puissent être appliqués pratiquement, sans entraîner une modification fondamentale immédiate de la pensée du quotidien. Il est évident que l'accumulation sociohistorique de telles appropriations des résultats de la science modifie aussi l'image du monde générale du quotidien. Ceci se produit pourtant principalement moyennant des changements capillaires, à peine perceptibles en surface, qui modifient largement peu à peu l'horizon, les contenus etc. de la vie et de la pensée du quotidien, transforment sa structure essentielle, mais dans un premier temps pas de manière fondamentale (Naturellement, se produisent également des cas de bouleversement révolutionnaires ; il suffit de penser à la chute de l'astronomie géocentrique.)

Nous l'avons dit : il y a également dans le reflet religieux une démarche du phénomène à l'essence. Mais pourtant, sa

¹⁴² Karl Marx, Salaires, Prix et profits, in Travail salarié et capital, suivi de Salaires, Prix et profits, Paris, Éditions Sociales, 1962, p. 89.

spécificité consiste justement dans son caractère anthropomorphisant : ce qui est conçu comme essence ne perd pas un instant les traits humains. Cela veut dire, qu'il s'agisse des caractéristiques de la nature ou de problèmes humains (sociaux, éthiques, etc.), que l'essentiel va être synthétisé dans des personnages et destins typiquement humains, où la typisation (la mise en évidence de l'essentiel) va être accomplie sous la forme de mythes, qui représentent cet essentiel comme un événement d'un passé très ancien, dans l'au-delà, éventuellement aussi au cœur de l'histoire, comme les évangiles, ce qui fait naître un élément isolé du mythe. Même quand il s'agit de la nature, ces mythes travaillent avec des moyens personnifiants, anthropomorphisants. Cela fait naître, là-aussi, une certaine relation paradoxale entre le reflet normal du monde dans le quotidien et ses reflètements religieux. La différence fondamentale par rapport au paradoxe mentionné à l'instant du reflet scientifique consiste en ce que la réalité objective (toujours appréhendée seulement de manière approximative) n'est pas opposée au vécu immédiat du quotidien, mais va être confrontée à un autre reflet, également vécu et à vivre immédiatement, dominé par des anthropomorphismes. Ce qui en résulte comme problèmes peut être étudié de la meilleure façon dans les différents mythes d'homme-dieu. Naturellement, les théologies consacrent beaucoup de subtilité à expliquer aussi ces paradoxes. Mais au mieux, cela ne peut qu'étayer la relation authentiquement religieuse, mais en aucun cas la fonder. Celle-ci est une relation directe, emphatique, à un homme-dieu ayant telle ou telle caractéristique. La naissance de ce rapport authentiquement religieux va dépendre de la mesure selon laquelle chaque individu reconnaît dans ces mythes l'image idéalisée ou directement sensible de ses propres problèmes vitaux les plus personnels (souhaits, angoisses, désirs, etc.) Les changements sociohistoriques des mythes, les

idées et sentiments qui les appellent ou sont appelés par eux ne font pas partie du présent exposé. Ceux-ci ont l'habitude, depuis le règne de la magie, d'avoir un caractère conservateur de l'état social donné, et sont également consciemment perfectionnés dans ce sens au moyen des interprétations théologiques. Mais il est aussi important qu'ils fassent s'exprimer à haute voix les souhaits, angoisses, désirs, etc. des opprimés ; Vico déjà a vu cela dans quelques mythes grecs et incontestablement, la religiosité hérétique du Moyen-âge, par exemple, de Joachim de Flore jusqu'à Thomas Münzer¹⁴³ et aux puritains anglais, évolue dans la même direction. Dans toutes les variantes sociohistoriques qui naissent ici, fortement opposées, la même structure de fond existe cependant : une « interprétation » anthropomorphisante, plus ou moins imagée et sensible de la réalité, comme compréhension de son essence, qui s'oriente directement et emphatiquement sur l'âme des individus, pour se transformer directement en eux en pratique – religieuse. Le processus de détachement de la science à l'égard de la vie quotidienne se heurte donc aussi, dans sa nature, à la conception religieuse ; abstraction faite complètement des oppositions intrinsèques dans le reflet de la réalité de leurs interprétations. Que dans des conditions sociales données, ces oppositions s'estompent – même pour une longue période – ne change rien à l'insolubilité de principe de cette opposition.

Le second aspect essentiel est de savoir si l'on peut conférer aux objets de ce reflet anthropomorphique, anthropocentriste, de la réalité le qualificatif de réalité. On sait bien que la clef de voûte de toute religion est la réponse positive à ce dilemme. Les conflits avec la science ont pris le plus souvent dans le

¹⁴³ Joachim **de Flore** (~1135-1202) cistercien et théologien catholique.

Thomas **Münzer** (1489-1525), un des chefs religieux de la guerre des paysans en Allemagne au XVI^e siècle

passé la tournure suivant laquelle, par la voie de la religion, on pouvait atteindre une réalité plus élevée (ou un savoir supérieur sur la réalité) que par celle de la science. Si dans les époques récentes de décomposition ou de restriction des religions, l'opposition s'est affaiblie du fait qu'il s'agit d'une « autre » réalité (d'un « autre » aspect de la réalité), pas d'un « au-dessus » mais d'un « à côté » du reflet scientifique, les compromis visés ou atteints en matière de conception du monde par de tels moyens ne changent rien au fait fondamental, car le reflet religieux anthropomorphisant conscient élève obligatoirement la prétention de faire passer les produits de son reflet pour une réalité absolue. Dès que cette prétention disparaît, la religion cesse d'exister en tant que religion.

En anticipant donc brièvement sur ce qui devra être traité en détail ultérieurement : il y a là le domaine du contact intime, de l'enrichissement réciproque, et en même temps de la contradiction indépassable de la religion et de l'art. Feuerbach, qui a également toujours combattu le caractère réel des religions en ne les reconnaissant que comme de purs produits de l'imagination humaine, dit sur cette question : « La religion est poésie. Oui, elle l'est, mais avec cette différence par rapport à la poésie, par rapport à l'art en général, que l'art ne fait pas passer ses créations pour quelque chose d'autre que ce qu'elles sont, des créations de l'art ; la religion en revanche fait passer les êtres qu'elle a imaginés pour des êtres *véritables*. »¹⁴⁴ Lénine résume cette idée ainsi dans sa recension de Feuerbach : « L'art n'exige pas qu'on reconnaisse ses œuvres comme *réalité*. »¹⁴⁵ Si la prétention à

¹⁴⁴ Ludwig Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, [Leçons sur l'essence de la religion] in *Sämtliche Werke* [Œuvres complètes] tome VIII, Leipzig, Otto Wigand, 1851, p. 233.

¹⁴⁵ Lénine, résumé de l'ouvrage de Feuerbach, *Leçons sur l'essence de la religion*, in *Cahiers philosophiques*, Œuvres t. 38, op. cit., p. 72.

un reflet adéquat de la réalité est le champ où doivent finalement s'affronter la religion et la science, alors la méthode anthropomorphisante commune crée le terrain commun du contact et de la concurrence de la religion et de l'art. Apparemment, l'opposition citée ci-dessus en ce qui concerne la prétention à la réalité des créations rend un combat caduc. Et dans les faits, il y a eu des périodes longues et importantes dans lesquelles une collaboration relativement sans conflit était possible. Mais justement, même alors, ce n'était que relatif. La circonstance d'avoir en commun le reflet anthropomorphisant trahit en effet le fait qu'il s'agit dans les deux cas de la satisfaction sociale de besoins d'un genre analogue, bien que dans les deux cas d'une manière totalement opposée, ce qui fait que les contenus et les formes par ailleurs proches prennent des orientations opposées. Il s'agit de bien plus que simplement du besoin de personnification, qui naît à tout degré primitif au début de la maîtrise de la réalité par la connaissance où, comme nous l'avons vu, existe la base de l'antagonisme entre science et religion. Nous montrerons plus tard en détail comment les besoins humains fondamentaux ont, par l'art, éveillé le reflet anthropomorphisant de la réalité. Ceux-ci sont aux étapes primitives très proches de ceux que satisfait la religion : avec la création d'une image d'un monde adapté – subjectivement et objectivement – à l'homme, au sens le plus élevé.

La différence mentionnée ci-dessus, que l'art – à l'inverse de la religion – ne prescrit aux objets créés de la sorte aucun caractère de réalité objective, que son intention objective la plus profonde porte sur une simple reproduction anthropomorphisante, anthropocentrique, de l'immanent, n'est en aucune façon une résignation à l'égard de la religion. Bien au contraire. Cette intention objective implique – peu importe ce qu'en pensent temporairement l'artiste ou celui qui reçoit

l'œuvre – le rejet de toute transcendance. Dans son intention objective, l'art est tout autant hostile à la religion que la science. La résignation à une reproduction immanente implique d'un côté le droit souverain du créateur à remodeler la réalité et les mythes suivant ses propres besoins. (Que ce besoin soit socialement conditionné et déterminé ne change rien à cet état de fait.) D'un autre côté, toute transcendance va être – artistiquement – transformée en immanence, placée en tant qu'objet à représenter, sur le même niveau que l'immanent proprement dit. Nous verrons plus tard que ces tendances suscitent différentes théories dirigées contre l'art (caractère mensonger, etc.) Le combat entre religion et art découlant de ces antagonismes est dans la conscience générale bien moins d'actualité que celui entre science et religion, bien qu'assurément, ce dernier lui aussi soit souvent – des deux côtés – estompé. C'est pourquoi il nous faudra nous en occuper dans un chapitre particulier où naturellement aussi les oppositions historiques entre science et religion, toujours résurgentes, ne résultant cependant pas de la nature objective des deux domaines, seront à l'occasion mises en discussion.

Il est clair que tous ces antagonismes objectifs ne peuvent absolument pas s'exprimer au stade primitif de l'humanité. Dans la magie, les germes indifférenciés des attitudes scientifiques, artistiques et religieuses sont encore mélangés dans une unité totale, et les tendances de la science provenant du travail ne peuvent pas encore être conscientes. La séparation se produit relativement tard, de manière extrêmement inégale selon les conditions sociales spécifiques. Nous avons déjà mentionné le fait que dans certaines cultures un art de grande qualité, un développement relativement grand de certaines branches et problèmes de la science pouvaient apparaître, sans qu'il puisse être le moins du mode question d'un esprit artistique ou scientifique, d'une prise de

conscience subjective des intentions objectives de ces domaines. Dans la suite, nous examinerons tout d'abord brièvement les principes d'autonomisation de la science et conclurons les considérations subséquentes sur un processus analogue en art avec l'exposé de son combat pour sa libération.

