

**Georges Lukács**

**PROLÉGOMÈNES  
À  
L'ONTOLOGIE  
DE L'ÊTRE SOCIAL**

Traduit de l'allemand par Aymeric Monville  
et relu par Didier Renault

Éditions Delga, 38 rue Dunois, 75013 Paris  
editionsdelga@yahoo.fr ; Tel : 01 44 23 90 89  
www.editionsdelga.com

ISBN : 978-2-915854-12-1

© The Estate of György Lukács, 2009.

© Éditions Delga, pour la traduction française et la préface, 2009.

## Présentation

Risquons cette hypothèse : le « malaise dans la civilisation » a des sources ontologiques. Nos mauvais rapports avec l'histoire sont nos mauvais rapports avec l'être.

Deux censeurs vigilants veillent à la perpétuation d'un statu quo : à gauche une analyse sociale dépouillée de l'être réel (l'« expert », le Sociologue-roi dans la République médiatique); à droite un être dépouillé de toute réalité sociale (Heidegger, l'opium de la bourgeoisie philosophique). A la *doxa* prise dans l'éternelle tenaille de l'économisme et de l'idéologie, il faut proposer la réconciliation de l'être et du social. Contre le fatalisme de l'économie et le fatalisme de l'identité, c'est une pensée du Politique que ces *Prolégomènes à l'ontologie de l'être social* entendent refonder.

Ce livre, publié pour la première fois en France<sup>1</sup>, constitue le testament philosophique d'un des grands penseurs du XXe siècle, le philosophe hongrois Georges Lukács (1885-1971). Si l'on connaît en France ses travaux sur l'esthétique, son ouvrage de jeunesse

1. Les premières pages du texte, traduites de l'allemand par Josiane Cornillet, ont néanmoins paru dans *La Pensée*, août 1979, n° 206 et ont été reprises dans György Lukács, *Textes*. Messidor / Éditions Sociales, Paris 1985.

*Histoire et conscience de classe*, ou encore sa très virulente *Destruction de la raison*, en revanche le fruit des dix dernières années de sa vie, matérialisé par deux énormes livres, *La Particularité de l'esthétique* et *L'Ontologie de l'être social*, n'a pas encore franchi le Rhin (Lukács écrivait le plus souvent en allemand). Heureusement pour nous, les *Prolégomènes*, s'ils ne pallient pas la nécessaire publication de l'œuvre complète en français, ont été conçus par l'auteur comme un compendium<sup>2</sup> à la grande *Ontologie*. Ils sont, à l'exception d'un livre d'entretiens, le dernier ouvrage du philosophe.

Où aboutissait donc Lukács à la fin de sa vie? Selon lui, le marxisme, capable d'expliquer génétiquement des phénomènes sur la base de leur existence quotidienne et en tant que processus historiques, est ce qu'il appelle une « ontologie » réaliste. Cette ontologie, c'est « la philosophie proprement dite, la philosophie fondée sur l'histoire »<sup>3</sup>, apte à ramener réellement à l'être la pensée du monde.

Le terme même d'ontologie semble aujourd'hui daté, mais recèle, au sens où l'entend Lukács, une actualité critique fondamentale. En effet, l'idéologie « libérale », depuis sa victoire provisoire, prétend correspondre à une prétendue essence humaine : l'*homo oeconomicus*, conçu de manière anhistorique en survalorisant ses déterminations biologiques. Il est donc urgent de se poser la question de ce qu'est l'être humain, s'interroger sur les conditions de son développement, sans assigner a priori de limites à ce dernier, et certainement pas celles de la prétendue fin de l'histoire capitaliste. Comme

2. Les *Prolégomènes* font suite aux critiques de *L'Ontologie* portées par des élèves de Lukács, critiques auxquelles, selon Nicolas Tertulian, le contenu des *Prolégomènes* « oppose en soi une fin de non-recevoir. [...] Le seul résultat tangible de ces discussions devrait probablement avoir été que Lukács n'estimait pas avoir réussi avec le texte de la grande *Ontologie* à exprimer de façon suffisamment marquée ses intentions fondamentales. Il est donc permis de supposer qu'il a décidé d'écrire les *Prolégomènes* pour exposer en termes plus clairs et synthétiques son programme de reconstruction de l'ontologie. » (in Nicolas Tertulian, « Introduzione » in György Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*. Guerini, Milan 1990). Nous traduisons.

3. Georges Lukács, *Pensée vécue. Mémoires parlés*. L'arche, Paris 1986, p. 200. Traduit de l'allemand par Jean-Marie Argelès. Texte que nous indiquons désormais par « Pensée vécue ».

l'a résumé un commentateur, « l'ontologie de Lukács a pour objectif de démontrer la possibilité ontologique de l'émancipation humaine, le dépassement de la barrière de l'exploitation de l'homme par l'homme. »<sup>4</sup>

En partant de la priorité de l'être et de son indépendance par rapport à la pensée et en insistant sur le principe marxiste de l'historicité en tant que catégorie objective-dialectique universelle, Lukács entend lutter contre la dégradation des sciences en réifications néo-positivistes, en simples théories apologétiques du capitalisme, en techniques de manipulation. Sciences particulières dans lesquelles, comme l'écrit Lukács, « se perd en général le sens de l'être réel, du mouvement authentique du domaine examiné. Les modes d'existence réels sont remplacés par des structures formelles extérieures, et la philosophie qui subit cette influence, mais qui est naturellement aussi dirigée par les intérêts manipulateurs du capitalisme, s'éloigne toujours plus de la connaissance et de l'analyse de l'être réel. »<sup>5</sup>

Cette manipulation a pu revêtir les aspects idéologiques les plus divers dont le plus important peut être qualifié de « néokantien ». La faiblesse de ce courant n'est pas d'admettre l'existence de la « chose en soi », mais de la soustraire à toute investigation rationnelle. Mais la manipulation dont parle Lukács s'est également inscrite dans une autre tradition de pensée : le néopositivisme logique. Ce dernier, à son apogée, a dénié toute légitimité à la question de savoir si une chose est ou n'est pas. La science y est traitée simplement comme un système d'énoncés, dont le statut scientifique ne dépend plus de leur lien avec la pratique humaine, mais de leurs relations avec d'autres énoncés. Bien entendu, le détour par la formalisation scientifique est nécessaire à la connaissance. Mais celle-ci implique également un constant va-et-vient entre l'hypothèse et l'expérimentation. Nous précisons d'ailleurs plus loin les données de ce débat, portant principalement sur la différence entre ontologie et portée ontologique. Mais notons d'emblée que le néopositivisme logique a opéré un désengagement ontologique radical en niant jusqu'à la portée ontologique de l'acte de connaissance.

4. Sérgio Lessa. *Para compreender a Ontologia de Lukács*. Editora Unijui, Ijuí 2007. Nous traduisons.

5. *Prolégomènes*, p. 312.

Certes le néopositivisme a réussi à débarrasser la philosophie empirique de l'idéalisme subjectif touchant même au solipsisme (Berkeley), et à asseoir la logique formelle en science indépendante. Mais au prix de dénier à la philosophie la fonction de comprendre le monde réel par une enquête approfondie des fondements de la pensée et de l'activité humaine. Contrairement à la grande tradition française de philosophie des sciences, notamment « l'épistémologie historique »<sup>6</sup> bachelardienne, laquelle refuse de séparer la philosophie de l'histoire des sciences, le positivisme logique ne s'intéresse plus au contexte de découverte mais seulement à la justification des énoncés. En effet, pour les divers théoriciens de ce courant, les problèmes purement philosophiques se réduisent tous à des problèmes de logique (Russel). De même, la philosophie doit être remplacée par la logique de la science qui n'est rien d'autre que la syntaxe logique du langage de la science (Carnap); et il ne s'agit plus de donner à nos théories un fondement solide, mais de formuler une thérapie pour théories (Wittgenstein). La désintégration et l'irrationalité de la société bourgeoise se sont reflétées fidèlement dans l'idée que la philosophie ne saurait que démystifier les tentatives de compréhension globale de la vie humaine, et non établir les fondements pour une telle compréhension. Paradoxalement, cette démission par principe du néopositivisme devant ces questionnements faisait la part belle au retour du religieux ou, précisément, servait de caution au *modus vivendi* que la religion avait depuis longtemps prôné vis-à-vis de la science. La doctrine du cardinal Bellarmin, évoquée d'entrée de jeu par Lukács dans ce livre, en est l'illustration la plus parfaite : à la science revient le règne du monde sensible, à la religion les questions métaphysiques.

C'est d'ailleurs en ce sens qu'on peut subsumer ce positivisme comme l'une des variantes possibles du néokantisme, genre plus extensif qu'on ne croit. Le néokantisme comme genre inclut des espèces aussi différentes qu'un formalisme de la connaissance et un formalisme moral. Le subjectivisme moral d'un Sartre, par exemple, tenant beaucoup du volontarisme kantien.

6. Terme heureux que nous empruntons à Dominique Lecourt in *L'Épistémologie historique de Gaston Bachelard*, Vrin, 2002, postface.

Il était donc naturel que ce positivisme ait suscité une réaction inverse voire spéculaire, l'inquiétude existentielle, renforcée notamment après les horreurs de la Première guerre mondiale.

L'existentialisme, qui s'est voulu au départ la dénonciation *privée* de la manipulation positiviste, s'est montré incapable de comprendre les causes de ce qu'il dénonçait. Il a alors engendré un idéalisme sentimental restaurant les grands thèmes traditionnels : Dieu, la mort et même l'être, mais un être non dialectique, non historique, donc mythifié. A la gestion positiviste, pragmatique, régulatrice, s'opposera désormais une nouvelle religiosité, un nouveau moralisme subjectif qui culminera, au plan philosophique, en une ontologie croupion — on verra pourquoi —, l'ontologie heideggérienne. Heidegger en effet, partant essentiellement de l'individu isolé, « jeté » dans le reste du monde, n'a compris cette manipulation que sous le terme lui-même mystificateur de « technique », dont il s'agissait de traquer les fondements métaphysiques. Partir de l'être-déjà-jeté-dans-le-monde, pour lequel l'aliénation serait en quelque sorte consubstantielle, revient à concevoir l'homme comme une créature ayant besoin pour son salut d'un appel à la transcendance.

Certes, entre l'époque du recteur nazi de Fribourg et celle du mage chic du repli vers la tour d'ivoire soucieux de sa *Wiedergutmachung*, l'ontologie heideggérienne a pris de multiples formes. C'est à bon droit que Bourdieu insiste sur le caractère « politique »<sup>7</sup> de l'ontologie heideggérienne, et sur ses implications très concrètes, même lorsque Heidegger manie le sous-entendu, par exemple en masquant la stigmatisation des Juifs en condamnation de l'errance. Mais ce qui nous intéresse pour comprendre les enjeux contemporains de ce livre, c'est la posture prétendument transcendante et neutre, idéologique au possible, prônée *aujourd'hui* par « l'heideggérien de gauche » qui n'a pas le savoir objectif de sa détermination subjective. Donc, pour nous tenir en dehors de la dimension politique que les heideggériens d'aujourd'hui n'ont heureusement pas repris à leur compte, faisons la remarque suivante : si Heidegger inscrit l'histoire dans l'être, en présentant la subjecti-

7. Pierre Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988.

tivité authentique comme une finitude assumée, il sort par contre l'être de l'histoire, proposant *in fine* une monade ontologique en quelque sorte, dont les conséquences ne sont ni plus ni moins, comme le montre Domenico Losurdo, qu'une négation du genre humain :

« La catégorie de *Dasein*, avec cette particule (le *Da*) qui entend mettre l'accent sur l'ici et le maintenant vise explicitement à nier la catégorie de genre humain : si l'on comprend le sujet *daseinsmäßig*, c'est-à-dire sur un mode conforme à la catégorie de l'être-là, on ne peut jamais le subsumer sous la catégorie de "genre" (*Gattung*). »<sup>8</sup>

Cette conception du *Dasein* revient à la mode en ce qu'elle connote assez bien l'idéologie à relents pétainistes de la proximité si en vogue aujourd'hui, laissant le cosmopolitisme à la jet-set pour mieux assigner le prolétariat à résidence.

Au contraire d'Heidegger, Lukács ne met pas le *Dasein* au cœur de son *Ontologie*, mais l'homme compris comme être social. Il a le grand mérite de prendre au sérieux le processus de production au niveau philosophique. Le projet qui en découle n'est plus celui d'un individu menacé par le milieu social comme chez Heidegger, mais celui d'une totalité se réalisant comme *praxis* dans le processus historique. Si pour Heidegger, c'est l'être-pour-la-mort qui permet au *Dasein* de se comprendre comme une totalité de sens, comme un destin, pour Lukács, c'est essentiellement le travail, activité causale instaurant des chaînes (téléologiques) productrices d'émancipation, qui permet à l'homme en tant que genre d'accomplir le projet transindividuel suivant : repousser les barrières naturelles. Certes, le marxisme récuse la croyance naïve au progrès. Lukács insiste bien sur le caractère inégal et les décalages qu'on peut observer dans la généralité, mais il montre également que le développement social de l'humanité est un processus irréversible<sup>9</sup>. A l'être-pour-la-mort, Lukács oppose l'être-pour-la-libération<sup>10</sup>.

8. Domenico Losurdo, *Heidegger et l'idéologie de la guerre*, PUF / Actuel Marx, Paris 1998, p. 69. Traduit de l'italien par Jean-Michel Buée.

9. *Prolégomènes*, p. 48.

10. Formule heureuse que nous empruntons à André Tosel, « Le courage de l'intempestif : l' "Ontologie de l'être social" de Lukács » in *La Pensée*, novembre-décembre 1985, n° 248.

## Avatars de l'ontologie au XXe siècle

Mais ne nous y trompons pas : Lukács et Heidegger ne sont pas les deux seules figures de l'ontologie au XXe siècle. Cette parenté nominale s'est d'abord imposée — non sans contorsions parfois<sup>11</sup> —, tant la figure de Heidegger obstruait la visibilité philosophique. Le fait est que des chapitres entiers de l'histoire de la philosophie manquent toujours matériellement, au plan éditorial, pour bien comprendre la problématique ontologique au XXe siècle. Tout se passe en effet comme si les heideggériens avaient confisqué l'ontologie. Dès 1927, Heidegger prétendait traiter seul le thème. Pour preuve, l'incipit de *Sein und Zeit* : « la question de l'être est tombée dans l'oubli » au moment où Nicolai Hartmann enseignait l'Ontologie<sup>12</sup> à la même université qu'Heidegger en refusant d'ailleurs même à ce dernier que sa pensée fût une ontologie<sup>13</sup>.

En effet, dans *Zur Grundlegung der Ontologie*, Nicolai Hartmann se livre à une attaque sévère contre *Sein und Zeit*. Il concentre ses attaques sur le relativisme anthropologique de l'analytique existentielle du Dasein, par laquelle la question de l'être est non seulement déformée, mais ne peut pas même être posée. Hartmann voit dans la déformation de la question de l'être en une question du sens (le « sens de l'être ») la clef du relativisme anthropologique de Heidegger et, partant, de son incapacité finale à refonder une ontologie. Aux yeux de Hartmann, une ontologie authentique ne peut

11. Par exemple, lorsque Heidegger parle dans *Sein und Zeit*, en employant les guillemets, de « réification de la conscience » (« *Verdinglichung des Bewusstseins* »), Lucien Goldmann affirme dans son *Lukács et Heidegger* (Denoël, Paris 1973, p. 73) que la citation renvoie à Lukács et qu'elle indique « de manière indubitable le contexte intellectuel dans lequel se situe *Sein und Zeit*, le partenaire avec lequel il discutait et la place qu'il voulait occuper par rapport à lui ». En réalité, cette expression tient beaucoup plus, et tout naturellement, à Husserl (cf. *Philosophie als strenge Wissenschaft*).

12. *Les Principes d'une métaphysique de la connaissance* d'Hartmann, premier ouvrage de vastes recherches sur l'ontologie sont parus six ans avant *Sein und Zeit*.

13. Cf. *Zur Grundlegung der Ontologie*. Walter de Gruyter, Berlin 1965<sup>3</sup>, où Hartmann se livre à une attaque sévère contre *Sein und Zeit*.

être qu'une ontologie de l'universel, et ne peut donc reposer sur la « description unilatérale des phénomènes » qu'accomplit l'analytique existentielle du Dasein, c'est-à-dire de « l'homme privé » dont l'angoisse, le souci, seraient au cœur de l'existence authentique. Ainsi, loin de refonder l'ontologie, l'approche heideggerienne subordonne la réflexion ontologique fondée sur une approche sans préjugés des catégories de l'être à une interrogation sur les tourments existentiels.

La quasi-méconnaissance en France<sup>14</sup> de Nicolai Hartmann, dont Lukács s'inspire expressément (un chapitre de *L'Ontologie* lui est consacré), est regrettable. Malgré ses graves limites, notamment la croyance en l'existence d'un « ciel axiologique au-dessus de nos têtes »<sup>15</sup>, Hartmann a eu en effet le mérite de s'opposer à tous les courants philosophiques dominants de son temps (néokantisme, phénoménologie, existentialisme) en s'appuyant sur une approche fondamentalement ontologique. Selon Lukács, Hartmann « a été le premier à poser le fait que dans la matière inorganique, le complexe est l'élément primaire existant »<sup>16</sup>. Comme Hartmann, Lukács entend s'en tenir à une pensée de l'immanence, partant des données de l'expérience. La critique qu'Hartmann adresse à Hegel, accusé de privilégier le rôle de l'universel logique aux dépens des actions singulières, marquera profondément Lukács dans les attaques qu'il fera plus tard contre Engels. Plus précisément, Lukács distingue dans *L'Ontologie* la coexistence de « deux ontologies » au cœur même de la pensée de Hegel. La première se caractérise par un logicisme à caractère téléologique ; la seconde s'efforçant au contraire d'appréhender les catégories du réel dans toute leur profondeur. En s'élevant contre la première, Lukács entend réfuter l'omnipotence du concept, le schématisme téléolo-

14. Un seul livre d'Hartmann est publié jusqu'à présent en français : *Les Principes d'une métaphysique de la connaissance*. Aubier-Montaigne, Paris 1946, 2 vol.

15. A ce sujet, on consultera Wolfgang Harich, *Nicolai Hartmann. Grösse und Grenzen*.

16. Wolfgang Abendroth, Hanz Heinz Holz, Leo Kofler, Theo Pinkus, *Entretiens avec Georg Lukács*. Maspero, Paris 1969, p. 14. Traduit de l'allemand par Marcel Ollivier. Texte que nous indiquerons désormais par « Abendroth ».

gique et l'identité sujet-objet. Et ceci au profit de la seconde, en insistant sur l'aspect processuel, transitoire et dialectique, des déterminations de l'être.

### Interrogations au cœur du marxisme

Au-delà de l'intérêt qu'il présente comme antidote aux idéologies dominantes, Lukács a également le grand mérite d'interroger la philosophie marxiste du dedans. Étant donné que le marxisme ne bénéficie pas d'un enseignement satisfaisant, le lecteur me permettra de modéliser d'emblée les débats et querelles en son sein, pour bien comprendre où Lukács s'insère.

Le marxisme procède en droite ligne de la révolution scientifique et de la philosophie rationnelle puis critique. Il s'est répandu au niveau mondial par diverses médiations : bien entendu par les aspects purement positifs de ses découvertes, mais également par diverses vulgarisations et déformations inévitables, lesquelles ont d'ailleurs pu autant entraver que contribuer à son succès. À tel point qu'on peut dire que l'histoire du marxisme postérieure à Marx passe autant par une actualisation vivifiante que par la nécessité de se ressourcer sans cesse à cette pensée exigeante.

Dès la mort de l'auteur du *Capital*, le marxisme est hanté par une déformation mécaniste ou encore économiste, due à l'influence de courants dominants de l'idéologie bourgeoise (principalement le positivisme et le néokantisme). Des courants du mouvement ouvrier aussi différents que la Seconde Internationale et plus tard, l'idéologie de l'époque stalinienne ont pu présenter des distorsions similaires. La caractéristique principale de cette conception mécaniste est de traiter l'idéologie comme un simple produit des rapports économiques. Et si Marx n'était pas interprété à tort au sens d'un déterminisme mécaniste, c'est au contraire le volontarisme de tout acabit qui était censé pallier l'absence de réflexion. Comme l'écrit Lukács :

« Le marxisme, d'une part, décrit certaines lignes fondamentales du processus historique et dit d'elles qu'elles agissent dans un sens déterminé indépendamment de ce que se proposent les hommes qui agissent. D'autre part, il est également de l'essence du marxisme que les libres décisions de classes, de peuples, et même à l'occasion

d'individus isolés, jouent un certain rôle dans l'histoire. D'où peut découler, d'une part, un volontarisme qui va du volontarisme anarchiste au volontarisme bureaucratique, de l'autre un culte de la nécessité mécanique, qui, disons, dans la Deuxième Internationale, a été très fortement répandu. »<sup>17</sup>

Lukács condamne autant la conception mécaniste absolutisante du développement socio-économique que les déviations sectaires qui « isolent artificiellement le moment pratique subjectif de ses fondements ontologiques »<sup>18</sup>. Contre le mécanisme instituant une priorité induite de la cause par rapport à l'effet, ou encore l'idée que l'enchaînement causal de tous les processus de la nature inorganique s'impose à l'être automatiquement dans sa totalité, Lukács retrouve le meilleur de la révolution critique (au sens kantien du terme). Il insiste sur la nouveauté spécifique de l'être social par rapport à toute naturalité. L'économie n'est pas un processus naturel. Kant a montré le caractère non causal des relations possibles entre elles. Il n'existe que des processus causaux, les processus téléologiques à proprement parler n'existent pas. C'est en ce sens que Marx a bien distingué (mais non séparé !) le règne de la nécessité du règne de la liberté, lequel ne peut s'élaborer que sur le premier.

En fondant son approche marxiste sur une théorie générale des catégories de l'être, Lukács entend présenter cette réalité primaire comme un complexe de processus, complexe qui lui-même n'est pas un statisme. L'être et ses catégories doivent être compris à partir de leur historicité concrète. Une approche historico-génétique exige d'abord l'étude des phénomènes dans leurs formes de représentations primitives, pour examiner ensuite dans quelles conditions elles peuvent devenir de plus en plus complexes. Ce n'est pas d'un retour naïf aux choses qu'il s'agit, ou même à l'être au sens strict du terme, mais d'un retour à l'être conçu, dialectiquement, en tant qu'ensemble de rapports (cf. Marx, 6ème thèse sur Feuerbach : « l'essence humaine, c'est l'ensemble des rapports humains »).

Pour Lukács, l'approche ontologique s'entend donc au sens de l'étude d'un processus historique envisagé dans sa complexité réelle. Contre la codification de la pensée de Marx en principes immua-

17. Abendroth, p. 98.

18. *Prolégomènes*, p. 208.

bles qu'il s'agirait d' « appliquer » automatiquement, contre l'idée d'une nécessité téléologique du socialisme inscrite dans une philosophie de l'histoire à visée apologétique, Lukács postule une autonomie de la causalité par rapport à l'activité du sujet. Toute téléologie humaine, toute activité finalisante du sujet, ne peut s'émanciper de chaînes causales transsubjectives et autonomes. Les activités économiques sont avant tout humaines, et non naturelles. De même l'activité artistique — et c'est là la leçon de l'*Esthétique* de Lukács que nous ne pouvons ici qu'évoquer —, si elle est une expression de son temps, a une autonomie propre, et ne peut être réduite à un simple reflet analysable par exemple en termes de simple sociologie de l'art.

De même, Lukács pointe avec justesse l'application mécanique de prétendues « lois » dans le cours du développement historique, par exemple dans l'incapacité à percevoir l'évolution de la Chine autrement que comme passage du féodalisme — qui n'a jamais existé dans ce pays — au capitalisme. Marx et Engels écrivaient déjà, à propos des fameux « cinq stades » : « Ces abstractions, prises en soi, détachées de l'histoire réelle, n'ont absolument aucune valeur. Elles peuvent tout au plus servir à classer plus aisément le matériel historique, mais elles ne donnent en aucune façon, comme la philosophie, une recette, un schéma selon lequel on peut accommoder les époques historiques. »<sup>19</sup> De même, la notion de « paupérisation absolue » « s'avère une construction abstraite fétichisante qui contredit la doctrine sociale de Marx »<sup>20</sup>.

Les « lois » de la dialectique et du développement historique ne sont recevables qu'au sens où elles représentent, à telle ou telle époque, un bilan — provisoire — des conquêtes de la rationalité. Elles ne sont pas un système clos de pensée comme le seraient les catégories kantienne ou les formes logiques d'Aristote. Il est funeste de juger de la véracité d'une théorie scientifique en fonction de sa concordance ou non avec des lois déjà connues de la dialectique, comme ce fut le cas au moment de l'affaire Lyssenko.

C'est ainsi qu'on ne peut parler de « dialectique de la nature » qu'à condition de ne pas confondre l'image de la nature que le

19. *L'Idéologie allemande*.

20. *Prolégomènes*, p. 207.

développement scientifique nous permet de construire avec une prétendue structure de la nature telle qu'elle est. Disons que seule une pensée dialectique permet de rendre intelligibles les phénomènes naturels. Ce qui ne signifie pas nier la dialectique de la nature, comme c'est le cas de Dühring<sup>21</sup> à Kojève, en passant par le jeune Lukács, critiqué ici même par le Lukács de la maturité.

L'interpénétration de la dialectique objective et de la dialectique subjective fait que la dialectique ne peut être réduite à une simple « méthode » ni à une formule passe-partout, en ce qu'elle doit épouser la logique interne et singulière de l'objet. Le réel doit être appréhendé dans toute sa complexité dialectique, son aspect processuel et contradictoire :

« Il n'y a donc pas une théorie dialectique universelle dont notre histoire serait simplement un cas d'espèce. »<sup>22</sup>

Lukács a eu donc le courage d'interroger le marxisme en son sein, en passant y compris par une remise en question de ses écrits de jeunesse, notamment *Histoire et conscience de classe*. Pour rester à l'écoute d'une résonance hégélienne, notons que c'est bien une crise qui est à l'origine de ce renouveau philosophique chez Lukács, une crise qui passe également au sein du marxisme et doit l'interroger :

« Une chose est à mon avis essentielle — et sans cette déformation le stalinisme n'aurait pas été possible : Engels et à sa suite quelques sociaux-démocrates ont adopté ce point de vue de la nécessité logique à propos de l'influence de la société, à la différence de Marx qui, lui, parle d'un rapport social réel. Marx dit en effet toujours que  $x$  membres d'une société donnée réagissent de  $x$  manières sur le système de travail correspondant et que ce sont ces  $x$  réactions qui se retrouvent synthétisées dans le processus propre à cette société. On ne peut donc plus, de ce fait, parler de nécessité au sens où deux fois deux font nécessairement quatre. »<sup>23</sup>

Étant donné le contexte actuel, nous trouvons utile de préciser que le stalinisme est un phénomène pluriel et complexe qui mériterait

21. Dühring écrivait que « Le contradictoire est une catégorie qui ne peut convenir qu'à la combinaison de pensées, mais non à une réalité. Dans les choses, il n'y a pas de contradictions. »

22. *Prolégomènes*, p. 404.

23. *Pensée vécue*, pp. 147-8.

d'être traité hors des critères actuels de la démonologie médiatique. Nous retenons d'Althusser qu'il convient de parler de « déviation stalinienne » et non de simple « stalinisme », d'une part pour l'interroger à la lumière du marxisme et non en faire un phénomène à part, d'autre part pour distinguer l'idéologie de l'époque historique. Voici comment Lukács définit l'essence du stalinisme en philosophie :

« Il n'est pas juste à mon avis, de critiquer Staline sur les points où, disons, on pourrait éventuellement trouver je ne sais quels parallèles avec Nietzsche : à procéder ainsi on ne parviendra pas à l'essence réelle du stalinisme. Voilà comment je définirai l'essence même du stalinisme : (le mouvement ouvrier continue, sur le plan théorique, à reconnaître le caractère pratique du marxisme mais, dans la pratique, ce n'est plus l'intelligence profonde des choses qui guide son action ; c'est au contraire en fonction de la tactique adoptée pour l'action que l'on reconstruit l'intelligence profonde des choses. »<sup>24</sup>

Certes, ce serait de l'idéalisme que de penser que l'on aurait pu éviter à bon compte de telles distorsions. Ou encore d'exiger par exemple de l'URSS, pays sortant à peine du féodalisme et luttant constamment pour sa survie, de produire une théorie adéquate de sa pratique, ce qui est la définition même de l'idéalisme. Le marxisme ne pouvait être reçu, immédiatement et d'une manière optimale, au cours de l'histoire par le mouvement des travailleurs. Il n'existe pas d'« épiphanie » du savoir marxiste. Hegel parlait de l'erreur dans le processus du vrai et Bachelard du processus de connaissance avançant par erreurs et tâtonnements. Il faut se méfier du fantasme de pureté théorique : nous avons besoin de nos erreurs. Le marxisme est un outil de production, non un simple produit fini qu'il suffirait de s'approprier. Il faudrait aussi replacer ces commentaires de Lukács dans l'évolution même des pays socialistes, en tenant compte de la position spécifique de l'auteur, qu'on peut résumer par la formule suivante : fidélité sans faille au monde socialiste à laquelle s'ajoute une volonté ferme de retour aux principes démocratiques du léninisme. Nous pensons l'avoir fait dans un autre texte paru également chez Delga<sup>25</sup> et y renvoyons donc le lecteur.

24. Pensée vécue, p. 145.

25. G. Lukács, *La Destruction de la raison. Nietzsche*, Éditions Delga, 2006.

L'une des grandes sources de distorsions réside également dans le fait que Marx n'a pas laissé d'exposé d'une « méthode » philosophique : il a projeté d'écrire un livre sur la dialectique mais n'a pu mener à bout ce projet. En revanche, il nous a laissé *Le Capital* qui outre les avancées scientifiques qu'il contient, porte en lui-même une méthodologie, du moins celle qui convient à l'objet étudié. C'est en ce sens qu'on peut légitimement proposer, avec Althusser, comme ici avec Lukács, de s'interroger sur les fondements de la philosophie du marxisme. Cela vaut sans doute mieux que de s'enfermer dans de trompeuses certitudes pensant que Marx fait définitivement passer de la philosophie à la science, conception qui ignore en fait la relation intrinsèque qui unit l'une à l'autre, au sens où toute nouvelle révolution scientifique entraîne une révolution philosophique, une nouvelle vision du monde et une nouvelle méthodologie.

Symptomatique est l'attitude de Lukács tirée d'une interview datant de 1970 : « Je n'estime guère la philosophie bourgeoise contemporaine. Dans notre pays, les gens se tourment, par déception envers l'image déformée du marxisme qui leur avait été donnée par Staline, bien entendu vers les philosophies occidentales, de même qu'une femme, déçue par son mari, peut se retrouver un jour dans les bras de n'importe quel autre homme. Je n'estime vraiment guère la philosophie bourgeoise contemporaine, je dois même avouer que selon moi, Hegel fut le dernier grand penseur, quand bien même des journaux américains, allemands ou français font aujourd'hui de n'importe quel inconnu une sommité de la pensée. [...] Psychologiquement, je peux comprendre que le marxisme d'aujourd'hui à l'ouest cherche de tous côtés un appui. Mais objectivement parlant, c'est à mes yeux une erreur. En ce qui me concerne, j'estime absolument essentiel de bien comprendre la méthode marxiste, de revenir à cette méthode et d'essayer de cette manière d'interpréter l'histoire après la mort de Marx. Le fait qu'après la publication de l'ouvrage de Lénine sur l'impérialisme en 1914 l'on n'ait mené aucune véritable analyse économique du capitalisme est l'une des plus lourdes fautes du marxisme. Il nous manque également une véritable analyse historique et économique de l'évolution du socialisme. »<sup>26</sup>

26. G. Lukács, « Nach Hegel nichts Neues. Gespräch mit G. Klos, K. Petkovic, J. Brener », in *Autobiographische Texte und Gespräche*, Aisthesis Verlag, 2005.

## Ontologie ou portée ontologique ?

Si nous mesurons aujourd'hui toute l'importance de ce plaidoyer très léninien pour une « analyse concrète d'une situation concrète » et saluons cette volonté de redonner à Marx toutes ses potentialités critiques, les tentatives de Lukács pour fonder sur l'être la pensée philosophique du monde sont susceptibles d'engendrer des malentendus que nous souhaiterions dissiper ici même.

Il y a en effet tout lieu de se méfier d'une ontologie qui se poserait comme science de l'être, qui suppose son objet donné. Objet qui aurait ses propriétés, telles que pourrait le définir un spectateur absolu, étranger à l'histoire. Une telle métaphysique matérialiste ne vaudrait guère mieux que la métaphysique idéaliste. C'est ainsi que le formalisme de l'époque stalinienne, avec lequel Lukács souhaite en finir, ressortit en réalité d'une interprétation du matérialisme dialectique qu'on peut à bon droit également qualifier d'« ontologique ». D'où l'urgence de montrer en quoi l'ontologie « stalinienne » et celle que propose Lukács divergent.

Qu'est-ce que l'interprétation ontologique stalinienne du marxisme ? Cette interprétation est caractéristique dans le chapitre « Matérialisme dialectique et Matérialisme historique » de *l'Histoire du Parti communiste bolchevique* qui a longtemps servi de manuel de référence pour la philosophie marxiste dans le bloc soviétique. Mais elle coexiste avec une interprétation plus critique à l'intérieur même de certains textes d'Engels. *La Dialectique de la nature* notamment a pu *passim* donner du crédit à cet ontologisme. Dans son ouvrage sur l'affaire Lyssenko, et la théorie mitchourienne de l'hérédité, Dominique Lecourt a donné de nombreux exemples de cette interprétation « ontologique » du matérialisme dialectique, qui prétend « réaliser dans l'être » les déterminations de la philosophie elle-même :

« De ce que Lénine énonce comme “une condition pour connaître” les processus de l'univers, Staline fait une *loi de l'univers lui-même*, inscrivant dans l'être le présupposé (philosophique) de sa connaissance. La thèse dialectique fondamentale de l'unité des contraires qui, d'après Lénine, a pour fonction de permettre au processus de la connaissance scientifique de la nature (et de la société) de surmonter les mystifications idéalistes qui tendent à figer ses

résultats en autant d' "absolus"; qui permet donc à la connaissance de progresser, devient chez Staline une loi de la nature même (et de la société) dont la connaissance humaine n'aurait qu'à se faire le "miroir" pour être "valable".

Autrement dit, d'une *thèse* philosophique dialectique qui ouvre à la connaissance objective le champ de sa propre investigation selon ses propres modalités, l'interprétation ontologique "stalinienne" du matérialisme dialectique fait une "loi" générale qui est supposée énoncer la *forme universelle* des lois établies par les sciences de la nature. Elle est dite "loi" ("loi de la dialectique") parce qu'elle est tenue pour théoriquement homogène aux lois énoncées par les sciences, et qu'elle est conçue sur leur modèle. En retour, chacune de ces lois — notamment, celles du matérialisme historique — est supposée donner, sur un objet propre, un contenu "concret" à cette forme; chaque science effective se présentant ainsi comme l'*application* à un domaine particulier de la "loi" générale. Bref, la thèse qui gouverne le mouvement contradictoire de l'appropriation de l'être par la pensée sur la base de leur mouvement respectif est transformée, dans ces conditions, en une loi du mouvement de l'être qui, selon une conception empiriste de la connaissance, se dévoilerait par réflexion dans la pensée. »<sup>27</sup>

C'est précisément ce qui s'est passé au moment de l'affaire Lyssenko, lorsque une discipline scientifique comme la génétique « mendélienne » fut jugée incompatible avec les « lois » de la dialectique et où on pallia cet état de fait en déduisant des concepts prétendument scientifiques de catégories philosophiques marxistes :

« On sait que Lénine s'est toujours opposé, avec la dernière rigueur, à une telle "déduction". Dans *Matérialisme et Empirio-criticisme*, il s'emploie à montrer à propos de la question de la *matière* qu'il faut distinguer la catégorie philosophique de la matière (qui figure dans la *thèse* philosophique matérialiste fondamentale du primat de la matière sur la pensée) et le concept scientifique de matière étudié par les spécialistes des sciences physico-chimiques. Il démontre que la confusion du concept et de la catégorie est au principe de la prétendue "crise" de la physique moderne. Lisant

27. D. Lecourt, *Lyssenko. Histoire réelle d'une « science prolétarienne »*, Maspero, 1976, rééd. PUF, 1995, pp. 134-5.

plus tard Déborine qui écrivait : “Le matérialisme dialectique donne une réponse à la question de la *structure de la matière*”, il souligne structure de la matière et porte en marge : “*inexact*”. (*Cahiers philosophiques*) »<sup>28</sup>

En France, le marxisme a petit à petit su éviter le dilemme cornélien suivant : néokantisme bourgeois ou ontologie naïve, c'est-à-dire ontologie stalinienne. La fréquentation assidue dans ce pays de la grande tradition épistémologique moderne (Bachelard, Koyré, Canguilhem) n'y est d'ailleurs pas pour rien en ce qu'elle a permis de relier le marxisme à l'aventure scientifique moderne. Althusser, héritier en partie de cette tradition, avait su stigmatiser « la version dominante du matérialisme dialectique, qui traduit le marxisme en une ontologie de la matière dont la dialectique énoncerait les “lois”. »<sup>29</sup> Néanmoins, à la fin de sa vie, le « matérialisme aléatoire » signe la volonté de la part d'Althusser d'abandonner l'approche « épistémologique » d'inspiration bachelardienne pour se placer au plan d'une ontologie naturaliste générale. Ce tournant dans la pensée althussérienne s'effectue bien entendu sous les auspices d'Épicure et de ce qu'il appelle « le courant souterrain du matérialisme historique » mais aussi, symptomatiquement, de l'ontologie d'Heidegger. Selon Althusser, la philosophie heideggérienne du « es gibt », du « il y a » « restaure une sorte de contingence transcendante du monde, dans lequel nous sommes “jetés”, et du sens du monde, lequel renvoie à l'ouverture de l'Être, à la pulsion originelle de l'Être, à son “envoi” au-delà de quoi il n'y a rien ni à chercher ni à penser. Le monde nous est ainsi un “don”. »<sup>30</sup> Face à une telle restauration de la substance et l'abandon du matérialisme de la tradition rationaliste<sup>31</sup>, ce retour à l'ontologie nous ramène à un étrange cratylisme qui se contenterait d'indiquer l'être du doigt<sup>32</sup>. L'ontologie lukácsienne, là encore, bien différente, nous préserve fort heureusement de pareils engrenages.

Tout terme philosophique doit être analysé dans son contexte théorique. C'est sa fonction en son sein qui décide de sa nature.

28. *Ibid.*, p. 142 n.

29. L. Althusser, *Solitude de Machiavel*, Actuel Marx/PUF, 1998, p. 244.

30. L. Althusser, *Sur la philosophie*, Gallimard, 1994, p. 41.

31. Prôné texto par Althusser in *ibidem*, p. 42.

32. Cf. L. Althusser, *Sur la philosophie*, Gallimard, 1994, pp. 47-48.

C'est le cas de l'ontologie selon Lukács qui nous empêche en vérité de retomber dans un ontologisme naïf. Lukács retient de Hegel la nature processuelle, historique et dialectique de tout être, ainsi que le caractère complexe des formes d'objectivité. Il insiste également sur la priorité du complexe dynamique par rapport à ses propres « éléments » contre une conception « chosiste » de l'être. Pour Lukács, le point de départ (ontologique) est un acte : « Le fait ontologique fondamental de l'être social, le travail. »<sup>33</sup> Le sujet étant historique, non naturel, Lukács refuse la dégradation de l'histoire en une science particulière. De plus, selon le philosophe hongrois, l'être est indissociable de ce qu'en disent les différentes sciences, et c'est à partir d'elles que la philosophie peut établir un travail de critique et d'élaboration catégorielle (sinon ce serait un simple positivisme). « Seule la coopération correcte entre l'expérience pratique quotidienne et la conquête scientifique de la réalité peut produire une approche authentique de la vraie nature de l'être. »<sup>34</sup> En ce sens, l'ontologie est bien produite, produite par une praxis. Le fondement ontologique essentiel de cet ensemble est le processus économique lui-même qui, partant du travail, détermine essentiellement toutes les lignes de développement comme détermination ontologique centrale de l'être social qui se forme ainsi. Lukács montre bien que c'est le rapport qui est important, pas l'être : « Nous employons ce beau terme d'ontologie, et je m'y habitue moi aussi, quoiqu'on devrait dire en fait qu'on découvre la forme d'existence qui provoque ce nouveau mouvement des complexes. »<sup>35</sup> Lukács montre aussi que l'on tend vers l'être, il parle de « la totalité jamais complètement connaissable des déterminations de l'être en question »<sup>36</sup>. Dans un entretien, il prend même toutes les précautions requises : « Il n'y a pas d'être au sens strict du terme. L'être que nous avons l'habitude d'appeler l'être quotidien est une certaine fixation, hautement relative, de complexes à l'intérieur d'un processus historique. »<sup>37</sup>

33. *Prolégomènes*, p. 46.

34. *Prolégomènes*, p. 44.

35. Abendroth, p. 17.

36. *Prolégomènes*, p. 48.

37. Abendroth, p. 17.

Marx illustre à merveille ce refus d'un point de départ<sup>38</sup> : le capital n'est pas une chose, mais un rapport social. La méthode même de Marx consiste à étudier la structure synchronique d'abord, pour n'envisager qu'après le mouvement historique. On le voit dans le mouvement même des différents livres du *Capital*, puisque le Livre I étudie « le procès de production capitaliste en soi » avant le « procès de circulation » étudié au Livre II pour n'étudier « le mouvement du capital considéré comme un tout » que dans le Livre III. Ce qui lui permet d'en finir avec le positivisme de l'économie politique classique.

Lénine commente en un sens hégélien ce passage :

« De même que la simple forme de la valeur, l'acte isolé de l'échange d'une marchandise donnée contre une autre enveloppe déjà dans une forme non évoluée toutes les contradictions fondamentales du capitalisme, — de même la plus simple généralisation, la première et plus simple formation des *concepts* (jugements, syllogismes, etc.) signifie la connaissance de plus en plus profonde par l'homme de l'enchaînement *universel objectif*. C'est ici qu'il faut chercher le sens véritable, la signification et le rôle de la logique de Hegel. »<sup>39</sup>

38. Et Hegel aussi ! Selon nous, il n'y a pas de « commencement » au sens propre chez Hegel, si ce n'est au hasard, l'être indéterminé, immédiat, le simple, l'ici et le maintenant, mais qui va montrer ensuite à quel point il est un *résultat*. L'immédiat va devenir absolument médiatisé. Le propre de la démarche hégélienne est de saisir l'être comme dynamique et non comme statique. Depuis Leibniz et Spinoza, on peut constater l'identité de l'*ordo rerum* et de l'*ordo idearum*, l'ordre d'exposition et l'ordre réel. (Pour Spinoza, « la matière est un esprit instantané ».) Hegel a précisément remis l'idée de commencement sur ses pieds, pour reprendre une expression célèbre, et ceci précisément afin d'éviter les anciennes apories : les données sensibles des néopositivistes, la sensation des empiristes, le cogito cartésien, le sujet transcendantal kantien. Comme le commente Lénine, « Hegel est pour la "signification objective" (sit venia verbo) de l'apparence, "de la donnée immédiate" (le terme "donné" est courant chez Hegel). Des philosophes plus petits discutent pour savoir s'il faut prendre comme base l'essence ou bien la donnée immédiate (Kant, Hume, tous les Machistes). Hegel remplace l'"ou bien" par l'"et", en expliquant le contenu concret de cet "et". » (V.I. Lénine, *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, cit., p. 190.)

39. V.I. Lénine, *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, cit., pp. 239-40.

Marx nous met lui-même en garde contre une approche naturelle et/ou historiciste qui oublierait les effets de structure :

« Il serait impossible et erroné de ranger les catégories économiques dans l'ordre où elles ont été historiquement déterminantes. Leur ordre est au contraire déterminé par les relations qui existent entre elles dans la société bourgeoise moderne et il est précisément à l'inverse de ce qui semble être leur ordre naturel ou correspondre à leur ordre de succession au cours de l'évolution historique. »<sup>40</sup>

Le marxisme est tout le contraire d'un positivisme, en ce que son investigation sur le capital vise à en définir les nécessités internes, de structure, et non de simples relations constantes entre des « faits ». Mais s'il faut reconnaître que la notion de structure est fondamentale dans le marxisme, notons que jamais Marx ne fait de la structure une substance transcendante au sujet, contrairement à un certain structuralisme doctrinaire et abstrait dont l'idéologie française des années 60 a pu nous donner un bel échantillon. Marx n'accorde jamais à la structure un statut *ontologique* indépendant du sujet. De même qu'il n'accorde pas à la structure une immanence naturaliste et biologique mécanique. Marx renvoie dos à dos la transcendance religieuse et l'immanence naturaliste. Comme dit Rousseau, « tout ce que les hommes ont fait, les hommes peuvent le défaire ».

La physique moderne (quanta, relativité) nous a fait renoncer à la tentation de découvrir des éléments « premiers », soit dans la nature (l'atome de Démocrite), soit dans la pensée (par exemple le cogito). La révolution qu'instaure le point de vue critique en philosophie, c'est la prise de conscience du fait que ce que nous disons de la réalité, c'est nous qui le disons. C'est en ce sens qu'elle s'oppose autant au dogmatisme religieux qu'à une forme moins évidente de dogmatisme, celui du matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui définit la matière une fois pour toutes, en l'occurrence à l'époque à partir d'une conception mécaniste héritée de Descartes.

Ce qui nous est donné immédiatement, c'est la relation sujet-objet, et pas seulement dans une situation cognitive, mais égale-

<sup>40</sup> K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Éditions sociales, 1977, p. 173.

ment dans le travail. Ce qui n'est pour aucun sujet subsiste peut-être, mais n'existe pas. Il n'y a pas de sujet personnel du savoir, il n'y a qu'un sujet de l'accès au savoir (*Phénoménologie de l'esprit*).

Problème qui nous renvoie à l'histoire de la formation des sciences et au fameux « paradoxe » épistémologique : c'est lorsqu'on se détourne du sensible que l'on s'approprie le réel. Pensons à la victoire du « platonisme » dans l'histoire de la connaissance scientifique bien décrite par Koyré, qui ne se caractérise pas uniquement par la victoire de la mathématique platonicienne sur la physique aristotélicienne, mais par la victoire d'une physique mathématique, c'est-à-dire le rationalisme *appliqué*, qui opère un va-et-vient constant entre la modélisation et l'expérimentation. Non l'expérience mais l'expérimentation, non le formalisme mais la formalisation, non l'ontologique, mais la portée ontologique de la connaissance. On n'a jamais accès à l'être même, on ne peut aller vers lui que par une approche asymptotique, par la « connaissance approchée » chère à Bachelard : « Nous comprenons le réel dans la mesure même où la nécessité l'organise... Notre pensée va au réel, elle n'en part pas. »<sup>41</sup> La science se construit par la construction de modèles dont le seul critère de valeur est la praxis. Ce qui interdit toute forme de dogmatisme en obligeant à reconnaître la nécessité d'une pluralité d'hypothèses scientifiques. Lénine avait déjà souligné, dans *Matérialisme et empiriocriticisme*, le caractère inépuisable, irréductible de la matière, qui nous interdit de confondre l'image que la science en produit à un stade donné de son développement avec la matière elle-même.

Les fondateurs du marxisme ont toujours insisté sur le moment actif de la connaissance, riche apport de la tradition idéaliste allemande. « Le principal défaut, jusqu'ici, du matérialisme de tous les philosophes — y compris celui de Feuerbach — est que l'objet, la réalité, le monde sensible n'y sont saisis que sous la forme d'objet ou d'intuition, mais non en tant qu'activité humaine concrète, en tant que pratique, de façon non subjective. C'est ce qui explique pourquoi l'aspect actif fut développé par l'idéalisme, en opposition au matérialisme, — mais seulement abstraitement, car l'idéalisme

41. G. Bachelard, *La Valeur inductive de la relativité*, Vrin, 1929, pp. 240-241. Cité in D. Lecourt, *Georges Canguilhem, Que sais-je ?* PUF, 2008, p. 53.

→ ne connaît naturellement pas l'activité réelle, concrète, comme telle. » (1ère thèse sur Feuerbach). La plupart des interprétations dogmatiques du marxisme partent d'une méconnaissance de cet héritage.<sup>42</sup>

Certes, il faut dépasser le point de vue idéaliste en reconnaissant que la pensée n'implique pas un sujet et un objet séparés en deux entités hypostasiées, mais au contraire leur mise en rapport constant dans le processus de connaissance ou l'activité pratique. La conscience est toujours immergée dans la réalité sociale et historique. De plus, le sujet peut être un sujet collectif ou bien, en matière de connaissance scientifique, un « laboratoire » ou encore « la cité scientifique », comme l'a montré si bien Bachelard. La portée ontologique du processus de connaissance concerne *autant l'objet que le sujet*. Sur ce point, il faut dépasser un kantisme doctrinaire qui affirmerait que le sujet connaissant nous est donné. Une bonne épistémologie se fait enquête à la fois sur l'objet comme sur le sujet du savoir. Lukács a bien raison de montrer, contre le néokantisme, que les catégories sont des déterminations d'existence, de propriétés de l'objet et non du sujet. Ces précisions sont vitales pour éviter la division des sciences particulières, voire l'élimination de la philosophie au profit de la science. « Les recherches spécialisées dont chaque ouvrage de Marx est rempli, de même que ses prises de position méthodologiques dans ses lettres etc. montrent qu'il s'agit d'une manière de travailler, d'un type d'approche des objets et non d'une thématization formelle, celle qui détermine généralement la

42. Contrairement à une idée reçue, il n'y a pas de genèse du réel à partir de l'idée chez Hegel. Voir les derniers chapitres de *l'Encyclopédie* : le logos s'aliène dans la nature qui s'aliène dans l'esprit. Aucun de ces trois termes n'est indépendant. L'idée est médiatisée, elle est pour Hegel le concept une fois réalisé. L'idée est concrète. Lénine recommande même « L'idée (lisez la connaissance humaine) » (*Cahiers sur la dialectique de Hegel*). Les trois catégories hégéliennes (logos, nature, esprit) ne se distinguent que dans la logique, qui est elle-même hors temps. La logique, c'est la totalité du parcours. Entre une interprétation anthropologique (Kojève) et une interprétation ontologique (Hyppolite) de Hegel, il n'y a pas à choisir, étant donné que pour Hegel, l'homme est le concept même existant. Pour dédouaner Hegel de l'idéalisme auquel on le réduit trop souvent : pour être réalisée, l'idée a besoin de la médiation... de l'outil! (cf. 1ère philosophie de l'esprit). On pourrait aussi citer de nombreux passages des *Cahiers sur la dialectique de Hegel* de Lénine.

méthode des recherches bourgeoises (et souvent des recherches se proclamant marxistes). »<sup>43</sup>

Au plan éthico-pratique, cela signifie également qu'il faut que l'histoire soit vécue subjectivement, et pas seulement connue objectivement. Lukács insiste à juste titre sur ce qui détermine un sujet et tout le parcours nécessaire à sa production. De manière dialectique, pour rester fidèle à une leçon de Lukács, il s'agit précisément ici de ne pas surestimer l'effet sur la cause, donc de ne pas oublier la capacité d'autonomie du sujet, son côté fondateur. Il faut que l'histoire soit aussi vécue subjectivement et non pas seulement comprise objectivement. Entre l'intuition aveugle et les concepts vides, il reste l'expérimentation. De Leibniz — « il n'y a de concret que par l'abstrait » — à Lénine — « sans théorie révolutionnaire, pas de pratique révolutionnaire » —, c'est la même question qui est en jeu. Ce qui distingue la République entre tous les systèmes politiques, ou encore le socialisme, c'est que tous deux supposent une *épistémé*. C'est le savoir qui fait que la révolte devient une révolution.

### L'avenir dure longtemps

Un mot maintenant sur le destin de ce livre. Après avoir montré son importance, il serait malhonnête de ne pas évoquer la *vexata quaestio* du contexte très politique qui a tout fait pour que ce livre jusqu'à présent ne se lise pas.

Les entraves ont été de toutes sortes. La première est indéniablement la guerre dite « froide ». Ce livre, écrit entre 1969 et 1971, mais publié seulement en 1985 dans l'original allemand, arrivait dans une période de reflux mondial du mouvement ouvrier. Nicolas Tertulian, qui est un de ceux qui ont fait le plus pour faire connaître Lukács, ne manque pas de souligner ce paradoxe « qu'au moment où la plupart des médias parlent comme d'un fait évident de l' "écroulement du marxisme", surtout en France et en Italie, apparaisse *L'Ontologie* de Lukács, la reconstruction philosophique la plus ambitieuse et la plus importante de la pensée de Marx qu'on ait pu noter dans les dernières décennies. »<sup>44</sup>

43. *Prolégomènes*, p. 313 n.

44. Nicolas Tertulian, « Introduzione » in György Lukács, *Prolegomeni all'*

Dans son propre pays, Lukács continue de n'être pas enseigné. Les Archives Lukács de Budapest risquent de fermer faute de moyens. Et lorsque l'université de Pécs, en septembre 2005, organise une conférence dont l'intitulé reprend le titre de l'œuvre de Lukács *La Particularité de l'esthétique (Die Eigenart des Ästhetischen)*, le responsable de la conférence éprouve le besoin de rassurer ainsi la presse indignée : « Qu'il n'y ait pas de malentendu, il ne s'agit pas d'une renaissance de Lukács ». Et d'exclure d'emblée ce qui ne touchait pas seulement l'esthétique : « il n'est plus possible de lire ses œuvres de la seconde période. Sa philosophie s'affaiblit dès lors qu'elle devient elle-même militante pour une cause idéologique. »<sup>45</sup> Aux Archives Lukács, situées dans l'ancien appartement du philosophe, on peut voir la plaque qui devrait être apposée à l'extérieur mais que l'on n'ose plus remettre en place depuis que des hooligans s'amuse à la briser en morceaux les soirs où ils ne préfèrent pas profaner la tombe de János Kádár. Il reste à espérer que les Hongrois dans leur majorité se souviendront bientôt qu'ils ont été un grand peuple révolutionnaire. Quant à l'autre patrie de Lukács, l'Allemagne, l'on ne peut guère attendre, pour le moment non plus, une renaissance marxiste dans un pays soumis depuis la réunification au revanchisme de l'Ouest.

Certes, toutes les périodes de restauration veulent leur « chien crevé », mais Lukács était une cible de choix en tant que penseur politique et polémiste. Lukács fut non seulement un protagoniste important du mouvement communiste au XXe siècle, mais aussi un philosophe au sens plein du terme<sup>46</sup>. Face à la singularité de cet engagement, les a priori des diverses chapelles risquent de nous égarer. Dans notre présentation à la récente réparation de *La Destruction de la raison — Nietzsche*<sup>47</sup>, nous nous sommes évertués à démentir les menées dérisoires qui tendent à faire de Lukács soit

*ontologia dell'essere sociale*. Guerini, Milan 1990. C'est nous qui traduisons.

45. *Népszabadság*, 25 septembre 2005. Traduit du hongrois par Benjamin Landais.

46. Pour les détails biographiques, voir *La Destruction de la raison. Nietzsche*, aux Éditions Delga.

47. Georges Lukács, *La Destruction de la raison. Nietzsche*, Éditions Delga, Paris 2006.

un stalinien, pour le repousser, soit un « marxiste occidental », pour le récupérer au service de la petite gauche, l'opération la plus fallacieuse consistant d'ailleurs à opposer un jeune Lukács « marxiste occidental » à un vieux Lukács stalinien, tout comme on a cherché à dissocier le jeune Marx de celui de la maturité (opération sur laquelle Lukács revient lui-même dans le présent ouvrage).

Reconnaissons enfin que c'est parfois le livre lui-même qui présente aussi des entraves à sa lecture. Si le manuscrit est impeccable, d'une écriture qui ne varie pas, et ne porte pas les traces de la maladie qui devait emporter Lukács, la mort ne lui a malheureusement pas laissé le temps d'éliminer certaines redondances. Lukács a eu le grand mérite de toujours se remettre en cause. Insatisfait de son *Esthétique*, âgé de soixante-dix-sept ans<sup>48</sup>, il décide qu'il doit synthétiser sa théorie éthique. Puis il se rend compte qu'à cette éthique est nécessaire une ontologie marxiste de l'être social (*L'Ontologie de l'être social* porte la trace de cette préoccupation éthique). Son ami, le philosophe et sinologue Ferenc Tökei, nous aide à mieux comprendre l'ampleur de la tâche :

« Il mit de côté, avec une souplesse d'esprit qui ferait envie à bien des jeunes, ce qu'il avait écrit quelques années auparavant, et se

48. Son élève et ami, István Mészáros nous fournit des indications précises : « 1963. Après avoir achevé l'*Esthétique*, il commence à écrire son *Ontologie de l'être social* avec un grand enthousiasme. L'œuvre est cruellement interrompue par le décès soudain de sa femme le 28 avril. [...] 1964-68. Il se remet à travailler à son *Ontologie de l'être social* mais ne parvient pas à l'achever avec une entière satisfaction. [...] Vers la fin de 1969, il commence à écrire ses *Prolégomènes*. A la même époque il rejoint le parti. En décembre c'est l'annonce de son cancer. [...] 1971. Il travaille sur les *Prolégomènes* jusqu'à quelques jours avant sa mort. A la même période il rédige de nombreuses pages de notes autobiographiques. Il continue d'organiser une action internationale d'intellectuels pour sauver Angela Davis. Il meurt le 4 juin 1971. Il est enterré au cimetière de Kerepesi, dans un endroit réservé aux grandes figures du mouvement socialiste hongrois. » (I. Mészáros, *Lukács' concept of dialectic*. Merlin Press, Londres 1971.) Une lettre de Lukács à Mészáros, datée du 2 décembre 1969 et conservée également aux Archives Lukács, donne une indication précise du moment où Lukács annonce ses *Prolégomènes*.

Quant à l'*Ontologie* proprement dite, Lukács a achevé la rédaction du dernier chapitre, celui sur l'aliénation, à la fin du printemps 1968 (comme il le fait savoir dans une lettre du 25 mai 1968 à Cesare Cases citée par N. Tertulian).

lança sur une piste vierge, comme tant d'autre fois au cours de sa vie. Il resta dans sa vieillesse ce qu'il avait été : un explorateur, un découvreur, au lieu de se contenter de réélaborer son travail passé. »<sup>49</sup>

A l'urgence du dernier combat philosophique de Lukács, s'ajoute encore la frénésie d'un retour aux sources les plus nobles de l'engagement. Après avoir repris sa carte au Parti Communiste, à l'époque même où il rédige les *Prolégomènes*, Lukács animera en effet de toutes ses dernières forces la campagne pour la libération d'Angela Davis. Les copies des lettres envoyées dans le monde entier montrent que le vieil homme grabataire a véritablement remué ciel et terre. Au regard de cette activité, on comprend mieux d'ailleurs les raisons de sa reprise de carte : il ne s'agissait ni de se soumettre à la ligne officielle du « socialisme du goulasch », ni de trouver un réconfort pour ce grand bourgeois déclassé dont le parti serait devenu la famille d'adoption (c'est l'explication, au ras des pâquerettes, de François Furet<sup>50</sup>), mais au contraire de conquérir une liberté plus grande en évitant à tout prix le sectarisme de l'action isolée. Une lettre envoyée à Louis Aragon lors de sa campagne pour Angela en témoigne : « Je vous prie de faire en sorte qu'avec votre réputation les fautes sectaires typiques des années 30, à savoir que l'on protestait contre le fascisme excepté lorsqu'on avait des problèmes avec la politique du parti, n'entravent pas l'action commune. »<sup>51</sup> Etat d'esprit que confirment les entretiens de la même époque : « Une lutte efficace contre le fascisme n'était possible que dans les rangs du mouvement communiste. Telle était et telle est toujours mon opinion. »<sup>52</sup>

## Conclusion

Certes, de nombreux marxistes travaillent, agissent, avec une intelligence dialectique acquise par la praxis, sans avoir besoin, au

49. Ferenc Tökei, « L'Ontologie de l'être social. Notes sur l'œuvre posthume de György Lukács » in *La Pensée*, août 1979, n° 206.

50. Cf. François Furet, *L'Avenir d'une illusion*. Fayard, Paris 1997.

51. Archives Lukács de Budapest. Nous traduisons de l'allemand.

52. *New Left Review*, juillet-août 1971.

quotidien, de remonter jusqu'aux problèmes méthodologiques. Cependant, tant que l'on n'arrivera pas à expliquer rationnellement les causes de ces deux scléroses du mouvement ouvrier que sont la social-démocratie et le dogmatisme, la pensée, comme dit Hegel, ne cessera de troubler l'absence de pensée. Il faudra tâcher de répondre à ces impasses en marxiste, comprendre ces phénomènes non comme des aberrations mais comme des déviations, c'est-à-dire prendre nos responsabilités. C'est le propre d'Althusser et Lukács qui n'ont pas hésité à interroger le marxisme de l'intérieur. Althusser est parti de très mauvaises hypothèses en essayant de découpler systématiquement Marx de Hegel. Sa négligence de l'apport fondamental de l'idéalisme allemand (le caractère « actif » de la connaissance) l'a naturellement conduit au positivisme, c'est-à-dire un idéalisme qui s'ignore. Et il a dû finalement abandonner la dialectique en route.<sup>53</sup>

Partant d'une même problématique historique, Lukács a au contraire assaini le terrain. Magnifique relance de la pensée marxiste, l'*opus ultimum* de Lukács nous donne avant tout la leçon suivante : pour lutter contre le dogmatisme qui a longtemps prévalu en milieu marxisant, il ne suffit pas de passer du dogmatisme au scepticisme, en faisant appel à ce prétendu pluralisme qui laisse la part belle à l'improvisation et à l'éclectisme le plus démagogique, comme on le voit aujourd'hui trop souvent. Il faut au contraire se hausser au niveau de l'aspect riche, complexe et profondément scientifique qui caractérise l'approche de Marx. Et donc être capa-

53. Le formalisme de l'époque stalinienne provient-il du logicisme hégélien ou plutôt de son rejet ? Par exemple, il serait étrange d'imputer au logicisme de Hegel les travers du dogmatisme stalinien alors que c'est justement Althusser, pourfendeur notoire de Hegel, qui félicitait Staline d'avoir soustrait la négation de la négation des « lois » de la dialectique ! Information rapportée par Y. Vargas, « L'horreur dialectique (description d'un itinéraire) », in J.C. Bourdin (dir.), *Althusser : une lecture de Marx*, PUF, 2008. Notons l'importance qu'accorde Hegel à cette instance dans la constitution du sujet : si la première négation (celle de l'entendement) rompt avec l'intuition sensible immédiate, la raison constitue la deuxième négation, celle qui « constitue le moment le plus profond, le plus intime et le plus objectif de la vie et de l'esprit, ce grâce à quoi un sujet devient une personne, et une personne libre. » (Hegel, *Logique*).

ble de comprendre de façon marxiste l'histoire du marxisme lui-même et se mettre en quête d'une formulation satisfaisante de ce que devrait être une méthodologie marxiste critique, qui ne soit pas, pour reprendre les termes de Hegel « la forme extérieure, mais l'âme et le concept du contenu ». Lukács a apporté en ce domaine les fondations d'un immense chantier qui s'ouvre devant nous.

Enfin, ce livre au titre apparemment ardu mais en réalité très clair dans son exposition peut servir d'introduction au marxisme à l'honnête homme. Il condense l'œuvre de Marx au niveau philosophique. Cette synthèse pédagogique permet de se défaire surtout de la négation de la production qui règne actuellement dans toutes les pensées qui se sont imposées à la faveur du plan Marshall.

C'est pourquoi le présent livre garde toute son actualité face aux prétentions d'une sociologie autoproclamée « de gauche », qui parfois se rêve même marxiste dès lors qu'elle propose du haut de sa chaire de démystifier l'idéologique au nom du social ou plutôt de l'idée qu'elle s'en fait. Projet qui n'est, comme le remarque à juste titre Jacques Rancière, que « l'ordinaire de la pensée conforme où s'alimentent la transformation du peuple souverain en population sondée, du discours politique en journalisme, de l'instruction en pédagogie et de l'esthétique en animation de l'environnement ; soit au total, la transformation de la démocratie en son substitut : la sociocratie. »<sup>54</sup>

Qu'attendre en effet de la sociologie qui repose, dans son acte de naissance même, sur un déni ontologique patent, la négation du fait économique, qui détermine, selon le marxisme, le reste de la structure sociale ? Et ceci y compris dans la sociologie française contemporaine, plus à gauche que ses voisines, étant donné l'organisation politique forte du mouvement ouvrier. Même un Pierre Bourdieu, dont on ne peut nier l'engagement, présente dans son œuvre des éléments wébériens contestables. Ainsi, lorsqu'il pense en général l'économie comme un « champ » parmi d'autres. Ainsi, l'utilisation périlleuse parce que métaphorique du terme de « capital culturel », qui lui fait conclure par exemple qu'un employé appartient, de par sa culture, à la petite bourgeoisie. Ainsi, son manque d'analyse de

54. Jacques Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, Flammarion, Paris 2007 (1<sup>ère</sup> éd. : Fayard, Paris 1983), p. 305.

la division du travail, de l'exploitation<sup>55</sup>. Ainsi, lorsqu'à cause de sa vision compartimentée et adynamique de la société, armé d'une théorie centrée sur la reproduction des rapports sociaux abstraits de leur relation aux forces productives, il néglige des faits historiques transversaux cruciaux, comme par exemple l'influence pourtant fondamentale du plan Marshall sur la société française.

Ces présupposés méthodologiques problématiques expliquent que les « intellos de gauche » en général, et ceci pourtant en pleine explosion des « sciences humaines », n'aient pas vu venir (ou bien aient cautionné) la métamorphose complète de la société française, le rôle des nouvelles couches moyennes et la nouvelle stratégie du capitalisme qui en découlait. La façon dont Mai 68 est perçu donne l'exemple de la cécité du regard sociologique contemporain à gauche. Pour en finir avec le manichéisme dans lequel les médias cherchent aujourd'hui à enfermer le débat, notons que Mai 68 fut : d'abord, la plus grande grève ouvrière de l'histoire de France, et en parallèle, comme dit Michel Clouscard, « le 14 juillet des couches moyennes » déchaînées par le marché. C'est la peur du danger communiste qui a déclenché une contre-révolution libérale sur fond d'idéologie du désir. Laquelle avait certes peu en commun avec la droite « traditionnelle », mais était nécessaire à l'économie politique. Voilà qui aurait été plus intéressant à observer que le fait qu'on joue du piano dans les salons et de l'accordéon dans les bistrots, c'est-à-dire la tautologie du discours sociologique. Si aujourd'hui ce système est en crise (Sarkozy plébiscité par les ex-gauchistes), on ne peut pas comprendre cette crise en ayant raté plusieurs épisodes du feuilleton.

Nous insistons sur cette vulgate sociologique car elle a eu des conséquences néfastes sur toute la pratique politique française. Les gauchistes notamment et leurs avatars contemporains, ceux qui veulent « un autre monde », se sont pleinement inscrits dans la continuité de ces schémas scientistes, positivistes, structuralistes de l'occultation idéologique prétendant justement lutter contre l'occultation, bref le code mondain de l'arrivisme des nouvelles couches

55. Pour une critique marxiste de Pierre Bourdieu, cf. Tony Andréani, « Bourdieu au-delà et en deçà de Marx » in *Autour de Pierre Bourdieu*, PUF/Actuel-Marx, Paris 1996 et Jacques Bidet, « Bourdieu et le matérialisme historique » in *Dictionnaire Marx contemporain*, PUF / Actuel Marx, Paris 2001.

moyennes. Incapables de comprendre l'évolution du mode de production et la logique des forces productives, ils s'en sont ainsi pris aux superstructures et à l'institutionnel. En premier lieu, ils ont prétendu bloquer le processus de reproduction mis en place par l'école, l'armée, la famille etc. Ce qui n'a fait que préparer le terrain au réformisme : l'école de la technocratie, l'armée de métier (idéale pour un coup d'Etat fasciste), la famille néolibérale. Aujourd'hui, ils découvrent que les médias bourgeois sont au service du pouvoir ou que le FMI est un instrument contre les peuples, mais sans jamais analyser sur quoi repose le pouvoir de la bourgeoisie ou encore l'impérialisme américain (confondu avec la mondialisation).

À cet utopisme impuissant qui prétend toujours recommencer *da capo* sans s'appuyer avec conviction sur les conquêtes matérielles et théoriques du mouvement ouvrier, il faut opposer la stratégie « ontologique » qui consiste à partir du lieu et du moment où l'opposition de classe se produit, au sein du monde du travail, dans la contradiction même capital / travail. Au contraire de la révolution conçue sous le fantasme de l'activisme, du gestuel, le marxisme ne fait pas de table rase. Il n'abolit pas mais accomplit le réel. C'est en cela qu'il prétendrait à l'universel, si son savoir n'était d'ordre dialectique, devant toujours se constituer, s'adapter, se prouver. Sans pour autant glisser vers un pragmatisme politique qui consacrerait en réalité son impuissance.

On voit comment les problèmes ontologiques ont des applications très concrètes. Chaque déni de l'être social représente autant de consentements théoriques au libéralisme qui croit déceler la fin de l'histoire en pleine succession anarchique des conditions de production, fin de l'histoire prônée, de Lévi-Strauss à Fukuyama, par tous ceux que l'histoire a rendus vainqueurs et qui voudraient bien qu'elle en restât là.

Voilà ce qui nous semble en jeu, ici et maintenant, sachant bien sûr que nos attentes légitimes du moment ne sauraient épuiser la portée d'un livre qui indéniablement fait date.

Aymeric Monville<sup>56</sup>, janvier 2009

56. Auteur de *Misère du nietzschéisme de gauche*, Éditions Aden, Bruxelles, 2007, et de *L'Idéologie Européenne*, Éditions Aden, Bruxelles, 2008 (avec B. Landais et P. Yaghlekdjian). Rédacteur en chef adjoint de la revue *La Pensée*.

## Remerciements

Que soient remerciés pour leur aide dans mon travail de recherches et de traduction MM. François Coadou, Julien Hage, Hong Yong-Bin, Edmond Janssen, Benjamin Landais, Dominique Pagni, Didier Renault, Daniel While, Pierre Yaghlekdjian.

## Bibliographie (non exhaustive) sur *L'Ontologie* de Lukács

En français :

Wolfgang Abendroth, Hanz Heinz Holz, Leo Kofler, Theo Pinkus, *Entretiens avec Georg Lukács*. Maspero, 1969. Traduit de l'allemand par Marcel Ollivier

Sous la direction d'E. Kouvélakis et V. Charbonnier, *Sartre, Lukács, Althusser, des marxistes en philosophie*. Actuel Marx, PUF, 2005

György Lukács, *Textes*. Messidor / Éditions Sociales, 1985. Traduit de l'allemand par Jean-Marie Argelès

Georges Lukács, *Pensée vécue Mémoires parlés*. L'arche, 1986

Nicolas Tertulian, « Georges Lukács et la reconstruction de l'ontologie dans la philosophie contemporaine » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, 1978

Nicolas Tertulian, « Le concept d'idéologie dans l'ontologie », *Actuel Marx*, Puf, 2008/2

Nicolas Tertulian, *Nicolai Hartmann et Georg Lukács. Une alliance féconde*, Centre Sèvres, Archives de philosophie, 2003/3, vol. 66

Ferenc Tökei, « L'Ontologie de l'être social. Notes sur l'œuvre posthume de György Lukács » in *La Pensée*, août 1979, n° 206

André Tosel, « Le courage de l'intempestif : l' "Ontologie de l'être social" de Lukács » in *La Pensée*, novembre-décembre 1985, n° 248

Dans d'autres langues :

Miklós Almási, « La prospettiva ontologica di Lukács », in sous la direction de G. Oldrini, *Il marxismo della maturità di Lukács*. Prismi, Naples 1983

István Eörsi, « The story of a posthumous work (Lukács' Ontology) » in *The New Hungarian Quartely*, XVI, n° 58, 1975

Sérgio Lessa, *Para compreender a Ontologia de Lukács*. Editora Unijuí, Ijuí 2007<sup>3</sup>

István Mészáros, *Lukács' concept of dialectic*. Merlin Press, Londres 1971

Guido Oldrini, « Lukács e la via marxista al concetto di "persona" ». *Marxismo oggi*, Milan 1993

Nicolas Tertulian, *Lukács : La rinascita dell'ontologia*, Ed. Riuniti, Roma, 1986

Nicolas Tertulian, « Introduzione » in György Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*. Guerini, Milan 1990

Ates Uslu, *Lukács, Marx'a Giden Yol*. Çiviyazilari Yayinlari, Haziran 2006

1. Personne ne s'étonnera — et moins que tout autre l'auteur de ces lignes — que la tentative de fonder sur l'être la pensée philosophique du monde se heurte de toutes parts à des résistances. Les derniers siècles de pensée philosophique ont été dominés par la théorie de la connaissance, la logique et la méthodologie et cette domination est bien loin d'être dépassée. La prépondérance de la première de ces disciplines est devenue si forte que l'opinion publique compétente a oublié que la mission sociale de la théorie de la connaissance, qui a culminé avec Kant, consistait, quant à son but principal, à fonder et à garantir le droit à l'hégémonie scientifique des sciences de la nature qui s'étaient développées depuis la Renaissance, mais de telle sorte que restât préservée — pour autant que la société l'exigeait — la marge de manœuvre idéologique que l'ontologie religieuse s'était historiquement appropriée. Dans cette perspective historique large, on peut considérer le cardinal Bellarmin comme le père de la théorie de la connaissance moderne, même si la doctrine de la double vérité du nominalisme doit déjà, naturellement, en être considérée comme une anticipation.

L'ontologie religieuse originelle, qui visait à la domination absolue, devient ainsi l'objet d'une — respectueuse — mésestime

scientifique, qui en vient aussi à s'appliquer, avec moins de respect, à l'ontologie qui se trouve en dehors de son domaine. Le néopositivisme moderne, à son apogée, a déclaré que toute question concernant l'être, et même toute prise de position concernant la question de savoir si quelque chose est ou n'est pas, était une absurdité anachronique, non scientifique. Bien sûr, la question de l'être est si intrinsèquement liée à la vie et à la praxis que, malgré cet interdit rigide, des philosophies à prétentions ontologiques ont cependant pu et dû apparaître continuellement, et ont même trouvé un écho et une diffusion, au moins temporairement. Il suffit de mentionner Husserl, Scheler et Heidegger, l'existentialisme français, pour être forcé de reconnaître que l'approche ontologique des problèmes du monde est indéracinable, est un fait dont la pensée, y compris celle de notre époque, ne peut faire abstraction.

À vrai dire, les considérations qui vont suivre n'ont rien à voir avec ces tendances de notre temps. Celles-ci — bien qu'elles soient fondées sur des points de départ très différents et qu'elles associent également des méthodes et des résultats très différents — partent essentiellement de l'individu isolé, tourné sur lui-même, dont « l'être-jeté-dans-le-monde » extérieur à lui (nature et société) est censé constituer son être authentique comme question fondamentale de la philosophie. Nous n'entendons pas ici nous livrer à une critique de ces points de vue. Ne serait-ce que parce que la manière dont était posé le problème — à l'exception de Husserl qui a lutté contre ces conclusions avec une grande ténacité intellectuelle et même presque avec héroïsme — a entraîné une attitude irrationaliste face à la réalité dont j'ai déjà tenté ailleurs d'indiquer l'aspect contradictoire, le caractère insoutenable. Même le rapprochement de Sartre avec le marxisme, bien qu'il ait abordé une série de questions importantes, n'a pu éliminer ce problème de l'ontologie existentialiste. Et même chez Husserl, de ce point de vue précisément ontologique, il subsiste un fondement très problématique : avec la socialité ontologiquement primaire de l'être humain, doivent également disparaître, chez lui aussi, les déterminations fondamentales de l'être qui justement aujourd'hui rendent concrètement possible une approche principielle nouvelle de cette méthode, et de ce complexe de problèmes. La « mise entre parenthèses » de la réalité qui répond à une intention ontologique mais reste, au fond, confinée à la théo-

rie de la connaissance est certes appelée à rendre possible l'intuition d'essence (*Wesensschau*), mais elle ne peut pas appréhender de manière nouvelle le nouvel état du problème.

Nos considérations veulent avant tout déterminer l'essence et la spécificité de l'être social. Mais pour être en mesure de formuler rationnellement, même approximativement de telles questions, nous ne pouvons éluder les problèmes généraux de l'être, ou plutôt la corrélation et la différence entre les trois grands types d'être (nature inorganique, nature organique, société). Sans cette corrélation, sans en comprendre la dynamique, nous ne pouvons réussir à formuler correctement aucune des questions ontologiques authentiques de l'être social, et encore moins parvenir à trouver une solution qui corresponde à la constitution de cet être. Il n'est pas besoin de connaissances savantes pour avoir en tout cas la certitude que l'être humain appartient aussi directement et — en définitive — irrévocablement, à la sphère de l'être biologique, et que son existence, et la genèse, le cours et la fin de celle-ci sont fondés largement et de façon décisive sur ce type d'être, et aussi que l'on doit considérer comme une évidence le fait que non seulement les modes d'être déterminés par la biologie, dans toutes leurs expressions vitales, présupposent en dernier recours, intérieurement comme extérieurement, une coexistence permanente avec la nature inorganique, mais que même en tant qu'être social, sans une interaction permanente avec cette sphère, ils seraient ontologiquement impossibles, qu'ils ne pourraient se déployer ni intérieurement ni extérieurement.

Une telle coexistence des trois grands types d'être — interactions et différences essentielles incluses — constitue donc un fondement si immuable de tout être qu'aucune connaissance du monde se déployant sur leur terrain, aucune connaissance de soi de l'homme ne seraient possibles si l'on ne reconnaissait pas comme fait fondamental une base aussi variée. Puisque cette condition ontologique est au fondement même de toute praxis humaine, elle constitue tout aussi nécessairement pour toute pensée humaine, qui part en dernière instance — comme nous le montrerons — de cette praxis, pour la guider, la modifier, la consolider, etc., un point de départ indépassable. Le rôle de l'ontologie dans l'histoire et le présent de la pensée humaine est donc concrètement déterminé par la

nature ontologique de l'être même de l'homme et donc — de fait, et pas simplement de manière verbale abstraite — ne peut être exclu d'aucun domaine de la pensée et évidemment surtout d'aucune philosophie.

Néanmoins, dans les vieilles ontologies, l'essentiel de l'être — et ce n'est pas un hasard — est complètement effacé, a parfois même complètement disparu, ou bien ne constitue qu'un moment infime de la perspective générale. Les raisons en sont très variées et ne seront clarifiées, dans la mesure du possible, dans leur totalité, dans leurs relations réelles et dans leurs contradictions essentielles qu'au cours de notre examen. Pour le moment, nous devons nous limiter à cerner de façon très générale les contradictions centrales. D'un côté, il n'est pas possible de considérer ontologiquement l'être social sans partir des faits les plus simples de la vie quotidienne de l'homme. Pour montrer cet état de choses dans les situations les plus primitives, il faut rappeler une évidence souvent oubliée : on ne peut chasser qu'un lièvre existant, on ne peut cueillir qu'une baie existante etc. Toute pensée dont les présupposés et les conclusions s'éloignent de ce point fondamental, ne peut, dans sa totalité, dans ses résultats finaux, que se dissoudre dans le subjectivisme. D'un autre côté — également en raison d'un fait fondamental de l'être de l'homme, à savoir que nous ne sommes jamais en mesure d'agir en connaissant pleinement toutes les composantes de nos décisions et leurs conséquences — à cela s'oppose le fait que, même dans la vie quotidienne, l'être réel se présente souvent sous des traits très déformés. Ce sont les apparences immédiates qui cachent ce qui est réellement essentiel sur le plan ontologique ; tantôt nous projetons nous-mêmes dans l'être, avec des conclusions analogiques hâtives, des déterminations qui lui sont totalement étrangères, que nous avons simplement imaginées, tantôt nous confondons les moyens grâce auxquels nous prenons conscience de certains moments de l'être avec l'être lui-même, etc. C'est pourquoi même s'il faut partir de l'immédiateté de la vie quotidienne, il est en même temps nécessaire de la dépasser, pour pouvoir saisir l'être en tant qu'authentique en-soi. Mais les moyens les plus indispensables à la maîtrise intellectuelle de l'être doivent aussi en même temps être soumis à un examen critique permanent sur la base de leur plus simple constitution ontologique. Seule la corrélation de ces deux points de

vue, en apparence opposés, permet de s'approcher de ce qu'est réellement l'être en tant qu'étant.

La raison pour laquelle nous n'avons jusqu'à présent jamais pris conscience réellement de façon correcte de cette interaction vient en partie du fait que les deux composantes ont toutes deux simultanément des tendances vraies et fausses et, en partie, même souvent en premier lieu, du fait que les hommes n'ont pas cherché directement la solution juste à laquelle il fallait parvenir sur ce point, mais l'ont trouvée par hasard, en tentant de satisfaire des besoins idéologiques déterminés, à un moment donné. Lorsque nous parlerons désormais, et dans un contexte plus large, des idéologies, celles-ci ne seront pas entendues au sens de l'usage erroné, aujourd'hui universellement répandu, que l'on fait de ce mot, par exemple celui d'une fausse conscience, d'emblée, de la réalité, mais comme l'a définie Marx dans la préface à *Critique de l'économie politique*, c'est-à-dire comme formes « sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit » (c'est-à-dire celui qui surgit des fondements de l'être social), « et le mènent jusqu'au bout ». <sup>1</sup> Cette définition générale de Marx — et cela constitue le moment le plus important de sa large applicabilité — ne donne aucune réponse univoque à la question de la vérité ou de la fausseté méthodologique et concrète des idéologies. Dans la pratique les deux cas sont également possibles. C'est pourquoi dans notre cas, les idéologies peuvent provoquer autant un rapprochement qu'un éloignement par rapport à l'être. Dans l'histoire de notre problème, ce qui joue en tout cas un grand rôle, c'est l'intérêt des hommes — lourd de conflits — à se demander si un quelconque moment de leur vie sociale important pour eux doit être considéré comme existant ou simplement comme apparent. Et puisque de telles idéologies, spécialement dans des périodes de crise de la société, peuvent prendre les dimensions de véritables puissances spirituelles, leur influence sur la position et la résolution des problèmes dans la question théorique concernant l'être est considérable.

Étant donné la capacité à la déviation de ces puissants facteurs, il ne faut pas s'étonner que la fondation ontologique, correspondant

1. K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, préface, Éditions sociales, 1972, p. 5. Tr. fr. de M. Husson.

réellement aux faits, de la pensée du monde ait été continuellement amenée à faire fausse route. Sans même parler du Moyen-Âge, où cette situation (preuve ontologique de l'existence de Dieu) est devenue évidente pour tous. Cependant, il est devenu clair pour beaucoup qu'aussi bien la conception kantienne de la chose en soi, abstraite, inconnaissable et privée de qualités, qui considère notre réalité comme un monde de simples phénomènes, que l'ontologie hégélienne historico-logiciée de l'identité sujet-objet et, à plus forte raison, les rêves irrationalistes du XIXe siècle, nous éloignent de multiples façons de toute problématique authentique de l'être. Et si, de nos jours, la position de l'individu dans la société capitaliste — qui en apparence y est complètement isolé, mais est en même temps monté en épingle en tant qu'« atome » autocratique —, sous la forme de l'*acte gratuit*<sup>2</sup>, en tant qu'« être-jeté » dans l'existence (*Dasein*), confronté avec le « néant », a servi de fondement à des ontologies temporairement influentes, tout cela n'a que très peu contribué à la solidité et à la fécondité du fondement ontologique de la connaissance qui sont ici requises.

Aussi l'approche ontologique de la connaissance de la réalité est-elle gravement compromise sur le plan théorique et son actuel renouvellement doit en un certain sens recommencer du début, et ne peut se réclamer de précédents historiques — à l'exception de l'ontologie qui fonde la méthode de Marx — que pour de rares questions de détail. Ce qui n'atténue bien entendu en aucune façon sur le plan objectif la fonction de fait constitutive de l'être. Des théoriciens néopositivistes comme Carnap peuvent aujourd'hui soutenir, en étant rarement contestés, que si par exemple des ingénieurs mesurent une montagne, leur attitude philosophique concernant la nature ontologique de ce qu'ils mesurent est totalement indifférente pour les résultats de leur activité, et beaucoup pensent, à première vue, qu'il a raison. Néanmoins, on ne peut nier qu'il faut — indépendamment des opinions souvent déjà fort orientées, sur le plan philosophique, des ingénieurs qui la mesurent — qu'une montagne existe pour que l'on puisse la mesurer. De même qu'à l'époque pré-agricole, on ne pouvait cueillir que des baies existant réellement, de même à l'époque de la manipulation technique la plus évoluée on

2. En français dans le texte. (N.D.T.)

ne peut mesurer que des montagnes réellement existantes. Que l'être soit ici déclaré simplement empirique et donc épistémologiquement insignifiant ne change rien d'essentiel à cet état de choses. Il est très facile de déclarer que les voitures dans la rue sont, en termes gnoséologiques, de pures impressions des sens, des représentations, etc. Pourtant, lorsque je suis renversé par une voiture, il ne s'agit pas d'un choc entre ma représentation de la voiture et la représentation que j'ai de moi-même, mais c'est mon existence d'homme vivant qui est mise en péril, dans son être, par une voiture existante. Il est vrai que, sur le plan philosophique général, la force de démonstration de tels états de faits échoue devant ce complexe de relations de notre connaissance de l'être, en tant que niveau général de notre conscience concernant notre praxis, concernant ses fondements, que nous venons de caractériser en la simplifiant provisoirement à l'excès. À des stades primitifs, le poids effectif des faits existants semble naturellement, à première vue, plus grand que là où entre l'homme et la nature s'est insérée une infinité de médiations sociales ; cependant, la composante de l'inconnu et du mal connu doit avoir dans ce cas un effet incomparablement plus grand pour le sujet. On comprend donc facilement que ces états de choses, une fois projetés dans la réalité au moyen d'analogies, agissent immédiatement comme des faits existants, que la praxis et, avant tout, sa motivation intellectuelle et sociale, restent aussi fortement orientées vers eux. Il suffira de rappeler à cet égard le pouvoir millénaire de certaines représentations magiques portant sur la nature de l'être. Or, s'il est vrai que de telles représentations ont été peu à peu supplantées avec le développement de la praxis et par conséquent de la connaissance plus authentique de la réalité, il ne faut cependant pas non plus perdre de vue que dans la connaissance des objets, des circonstances, des moyens, etc. de la praxis, on trouve un passage dialectique de la vérité à l'erreur et vice versa. Nous avons déjà souligné que l'homme n'est jamais en mesure d'agir en pleine connaissance de tous les moments de sa praxis. Mais la frontière entre le vrai et le faux est une limite mouvante, pleine de chemins de traverse, selon les conditions socio-historiques. C'est-à-dire que des conceptions qui se révèlent erronées à des stades plus développés de la praxis sociale et des sciences peuvent pour de longues périodes fournir à la praxis un fondement apparem-

ment solide et à première vue opératoire. Que l'on pense, par exemple, à l'astronomie ptolémaïque dans l'Antiquité et au Moyen-Âge. Navigation, calendrier, calcul des éclipses solaires et lunaires, etc. ont pu grâce à elle parvenir à des résultats suffisants pour les exigences sociales pratiques de l'époque. Mais il est également bien connu que le résultat général découlant nécessairement de ce système, le caractère géocentrique de l'univers, a joué sur le plan idéologique un grand rôle dans la conservation de l'image erronée de la réalité et dans l'âpre résistance contre la nouvelle conception, plus correcte. Tout cela montre aussi quels obstacles sociaux importants doivent souvent être surmontés pour pouvoir s'approcher intellectuellement de l'être authentique. Nous avons déjà remarqué que seule la coopération correcte entre l'expérience pratique quotidienne et la conquête scientifique de la réalité peut produire une approche authentique de la vraie nature de l'être, mais que ces deux composantes peuvent aussi être pourvues de fonctions qui bloquent cette progression, sans parler des moments purement idéologiques qui peuvent devenir soit un stimulant, soit un frein pour cette coopération, selon les intérêts sociaux de classe.

S'ajoutent aussi des difficultés qui tiennent à l'objet même de la connaissance. Les trois types d'être existent simultanément, imbriqués les uns dans les autres, et exercent donc souvent simultanément leurs effets sur l'être de l'homme et sur sa praxis. On doit donc toujours avoir à l'esprit qu'un fondement ontologique correct de notre vision du monde implique deux choses : la connaissance de la spécificité de chaque mode d'être, de même que les relations, interactions, interrelations etc. concrètes de ces modes entre eux. Perdre de vue le vrai enchaînement (unité dans la différence, à travers elle, séparation et opposition dans l'unité des interactions, etc.) peut mener, dans les deux directions, aux plus grandes déformations dans la connaissance de ce qu'est l'être. L'homme appartient simultanément (et de manière difficilement dissociable, même par la pensée) à la nature et à la société. Marx a compris mieux que personne que cette simultanéité est un processus, et il dit en effet à plusieurs reprises que le processus d'hominisation implique un recul des barrières naturelles. Il faut aussi souligner qu'il s'agit d'un recul, non d'une disparition des barrières naturelles, et jamais de leur totale suppression. Cependant, il ne s'agit en aucun cas d'une

nature dualiste de l'être de l'homme. L'homme n'est jamais d'une part un être humain, social et de l'autre une partie de la nature ; son humanisation, sa socialisation n'impliquent pas un clivage ontologique de son être, par exemple, entre esprit (âme) et corps. D'autre part, il est clair qu'au cours du développement de l'humanité, les fonctions de l'être de l'homme qui restent toujours fondées dans la nature se socialisent de plus en plus. Il suffit de penser à la nutrition et à la sexualité, où ce processus apparaît évident. On ne doit cependant pas, comme cela arrive souvent, imputer à la nature certains caractères, souvent négatifs, de l'être social. Par exemple, on qualifie souvent la cruauté humaine de « bestiale », en oubliant complètement que les animaux ne sont jamais cruels. Leur existence reste intégralement assujettie à la sphère des nécessités biologiques de leur survie et de la reproduction de l'espèce. Lorsqu'un tigre chasse et dévore une antilope, il fait, à l'intérieur de la reproduction qui lui est prescrite par nature, la même chose que ce que fait une vache quand elle paît. Il n'est pas plus cruel envers l'antilope que la vache envers l'herbe. C'est seulement quand l'homme primitif commence par exemple à torturer des prisonniers de guerre, qu'apparaît — comme produit causal de l'hominisation — la cruauté, avec tous ses raffinements ultérieurs.

Cette attitude de l'homme social envers lui-même en tant qu'être naturel est, considérée objectivement, un processus, et même un processus irréversible, historique. C'est pourquoi il est si difficile pour les hommes — et nous reviendrons plus loin sur les raisons — de prendre correctement conscience de cette nature ontologique qui leur est la plus propre. Une conception dualiste de cette coexistence profondément unitaire, bien que processuelle, réapparaît continuellement. Il ne s'agit plus ici, bien entendu, d'un simple « primitivisme ». Au contraire. C'est le développement même de la société, de la civilisation, qui suscite des positions intellectuelles dans lesquelles l'homme actif se trouve confronté aux fondements naturels et sociaux de son activité en termes d'exclusion dualiste. Nous ne pouvons ici, même à titre d'indication, en tracer une esquisse historique, mais il est clair que de tels dualismes sont des produits de civilisations différentes ou du moins de phases différentes de la même civilisation, et de différentes couches de la société en elle.

Pour ne parler que de l'aspect le plus général de ces phénomènes, pensons, par exemple, à quel point les catégories des processus qui s'avèrent nécessaires dans la nature inorganique ont été appliquées sans examen à la nature organique, et même à l'être social des hommes ; pensons combien il est fréquent de ne considérer l'homme que comme un être exclusivement biologique, et même d'opposer, de façon exclusivement contradictoire, sa psychologie (déduite entièrement de la biologie ou éventuellement en contraste avec elle) à ses déterminations sociales. La ténacité de ces préjugés est presque toujours renforcée par le fait qu'ils deviennent des moments d'une idéologie (au sens marxien formulé plus haut), moments qui sont par conséquent appelés à jouer un rôle important dans les efforts de certains groupes sociaux pour résoudre leurs conflits conformément à leurs intérêts. Il ne faut cependant pas oublier que leur aptitude à devenir une composante, et même dans certaines circonstances le point central d'une idéologie, semble le plus souvent pouvoir s'appuyer sur des déterminations ontologiques d'une façon ou d'une autre réellement présentes, qui conduisent à des déterminations erronées de l'être « seulement » à la suite de généralisations fausses, fonctionnant par analogies. Cela apparaît immédiatement dans le fait ontologique fondamental de l'être social, le travail. Comme Marx l'a montré, celui-ci consiste en une position téléologique consciemment accomplie qui, lorsqu'elle part de faits correctement connus au sens pratique et qu'elle les utilise correctement, est en mesure de faire naître des processus causaux, de modifier des processus, des objets etc. de l'être qui autrement ne fonctionneraient que de manière spontanée, et même de donner naissance à des objets qui n'existaient absolument pas avant le travail. (Il serait ici erroné de ne penser qu'à des formes de travail hautement évoluées. La roue, qui n'existe pas dans la nature, a été par exemple inventée et fabriquée à des stades relativement primitifs.) C'est le travail qui introduit donc dans l'être l'interaction reposant sur une base dualiste, mais unitaire, entre téléologie et causalité. Avant que le travail ne fasse son apparition, il n'y avait dans la nature que des processus causaux. En termes réellement ontologiques, ces complexes doubles ne sont donc présents que dans le travail et dans ses conséquences sociales, dans la praxis sociale. Le modèle de la position téléologique formatrice de la réalité devient ainsi

le fondement ontologique de toute praxis humaine, c'est-à-dire sociale. Dans la nature, au contraire, il n'y a que des enchaînements, des processus, causaux, en aucun cas téléologiques. La tendance de la pensée à inférer par analogie que la position téléologique est le fondement, la composante, de processus naturels dont on n'a pas percé le cours réel (ce qui n'était d'ailleurs pas possible à certains stades du développement social) conduit d'une part à des conceptions complètement déformées de ces processus mais d'autre part est une conséquence évidente, spontanée, couramment tirée de la relation immédiate de l'homme à son environnement. L'habitude qui naît ainsi doit bien sûr être comprise aussi dans sa processualité historique. Cependant, des faits immuables sont au fondement de sa permanence dans l'attitude des hommes envers leur environnement vital, envers le monde, de sorte qu'en raison du nombre infini de moments, de processus, avec lesquels l'homme entre en relation dans la nature et dans la société, il n'est jamais en mesure de prendre sa décision téléologique en connaissant, en prévoyant tous ses éléments et ses conséquences. Bien qu'il s'agisse ici d'un fondement indispensable des décisions téléologiques de la praxis humaine, celle-ci, dans son interrelation avec le développement de l'homme dans la société, se présente nécessairement de manière processuelle (irréversible) : c'est-à-dire que la constante augmentation de moments maîtrisés — plus ou moins — par la pensée ou sur le plan immédiatement pratique, produit à chaque stade essentiel un aspect général qualitativement différent, et agit donc chaque fois de façon qualitativement différente sur le type de praxis humaine, sur la pensée qui la prépare et sur celle qui en résulte.

Ces effets se distinguent les uns des autres à bien des égards. En pratique, la chose la plus importante est que même un aspect — en définitive — faux ou au moins incomplet de l'être peut produire pour la praxis, qui à chaque fois ne pouvait atteindre qu'un niveau déterminé, un fondement qui apparaît complètement suffisant, au point qu'il n'existe socialement aucun besoin réel d'aller au-delà des conceptions théoriques de la réalité ainsi apparue, ou d'en critiquer le fondement dans ses principes ; il suffit de renvoyer encore une fois à la très longue hégémonie scientifique de l'astronomie ptolémaïque, demeurée inébranlable pendant des siècles malgré le fait que des théories héliocentriques existaient déjà. Naturellement,

comme nous l'avons déjà remarqué, cela tient aussi au fait que le géocentrisme répondait à des besoins importants de l'idéologie (religieuse) de l'époque. Il est cependant caractéristique de pareilles situations que les nouveaux besoins des conditions de travail suscitées par le développement social, déchaînant souvent de graves crises idéologiques, s'imposent habituellement en dernière instance, comme ce fut justement le cas avec cette théorie. Cela montre comment l'image humaine de l'être, pour chaque période, dépend également de la capacité apparente des images du monde à fonder théoriquement une praxis à chaque fois la plus étendue possible, et remplissant correctement sa fonction, conformément à la situation. La praxis, avant tout dans l'échange organique de la société avec la nature, se révèle de cette façon — le marxisme l'a toujours souligné — comme le critère de la théorie. Mais pour pouvoir correctement appliquer à chaque situation cette conception correcte au sens historique, on ne doit pas rester inattentif au moment de la relativité historique. Précisément parce que le développement social de l'humanité est également un processus irréversible, ce critère ne peut prétendre qu'à une validité générale processuelle, à une vérité seulement *rebus sic stantibus*. La totalité jamais complètement connaissable des déterminations de l'être en question rend socialement possibles et nécessaires aussi bien le fonctionnement prolongé et imperturbé de théories incomplètes contenant des vérités partielles que leur dépassement.

À cela s'ajoutent, comme notre exemple astronomique l'a déjà montré, les besoins idéologiques. Puisque le travail, en tant que base fondatrice de toute socialisation humaine, même la plus primitive, fait sortir tendanciellement l'homme de la sphère des besoins biologiques qui agissent de façon purement spontanée, de leur satisfaction purement biologique, et au lieu de ces besoins, rend déterminantes les positions téléologiques, qui, par leur nature, acquièrent tout de suite un caractère alternatif, il faut, dès le tout début, des régulateurs sociaux qui règlent conformément aux besoins sociaux vitaux du moment les décisions alternatives posant les contenus de la téléologie. Pour cela il y a aussi, comme nous l'avons vu, l'idéologie au sens de Marx. Par principe il ne peut naturellement s'agir simplement de prescriptions ou d'ordres, comme cela deviendra plus tard la fonction des gouvernements et des sys-

tèmes juridiques. Mais même à propos de ces derniers, qui apparaissent à des stades de socialisation relativement plus élevés (sociétés de classes), on peut observer qu'ils ne pourraient fonctionner si dans tous les cas, et même seulement dans la majorité des cas, ils devaient imposer, sous forme d'ordre, une réglementation (sous peine de sanction). Toute régulation de ce type présuppose au contraire que le comportement pratique moyen des membres de la société se conforme à ces prescriptions « volontairement », au moins extérieurement; la contrainte juridique ne peut et ne doit concerner effectivement qu'une minorité relativement faible.

Cette configuration universellement connue montre déjà quelle importance vitale a l'idéologie pour le fonctionnement de chaque société. L'exécution constante et correcte du travail engendre chaque jour, chaque heure même, des conflits et la manière dont ils sont résolus peut comporter très souvent, directement ou indirectement, des questions vitales pour la société en question. L'idéologie doit donc — en définitive — intégrer ces décisions individuelles dans un contexte général de vie des hommes et s'employer à expliquer à l'individu à quel point il est indispensable pour sa propre existence de tenir compte des décisions allant dans le sens de l'intérêt général de la société. Contenu et forme de ce que nous entendons ici par intérêt général ont d'autant plus un caractère essentiellement idéologique que la société donnée est primitive. En effet, moins les hommes à un stade de développement donné sont capables de saisir l'être réel, plus grand doit être le rôle des complexes de représentations qu'ils forment immédiatement à partir de leurs expériences de l'être et qu'ils projettent ensuite de façon analogique dans l'être, qui objectivement leur reste encore réellement insaisissable. Étant donné que le travail (et le langage qui apparaît simultanément) constituent à ce stade la partie la plus méconnue de la vie, il ne faut pas s'étonner si dans ces projections — prises à tort pour l'être réel —, ce sont eux, précisément, qui jouent un rôle déterminant. Les représentations magiques sont déjà des projections, naturellement encore largement impersonnelles, des moments les plus importants du travail. Lorsque naît le stade plus élevé, la religion, c'est la personnification qui tend à s'imposer. Le moment commun aux deux stades, c'est que tout ce qui advient d'essentiel dans le monde n'apparaît pas comme fondé en soi-

même, mais comme produit, « posé » par une activité (transcendante). Tous les dieux des religions naturelles ont de telles « fonctions professionnelles » pour fondement de leur existence imaginaire. Et dans le cas classique, celui de l'Ancien Testament, ce modèle du travail est pris tellement à la lettre que la Genèse va jusqu'à comporter une journée de repos. Il faut finalement rappeler à ce propos que la domination sur des choses et des processus par le pouvoir de les nommer, comme c'était déjà le cas pour la magie est, ici aussi, généralement conçue comme délégation à l'homme d'une puissance créatrice transcendante. Par suite de projections de ce genre, dans l'idéologie construite par la religion apparaît une seconde réalité, qui cache la nature véritable de l'être et prend vis-à-vis de lui la fonction d'un être plus authentique, plus élevé, mais en même temps, en tant qu'idéologie longtemps indispensable, reste une puissance sociale réelle et constitue ainsi une partie inséparable de l'être social. Ce n'est que lorsque cette puissance pratique, qui influençait immédiatement la praxis sociale, l'être social, se fut socialement affaiblie, que purent alors intervenir des processus idéologiques d'élucidation qui entreprirent de débarrasser l'être de ces excroissances qui, nées de lui, le défiguraient.

Il ne faut cependant pas oublier que ces conclusions, projections, etc., tirées d'une ignorance essentielle quant aux actes sociaux accomplis par les hommes eux-mêmes, ne sont pas les seules responsables de la constitution par la pensée et de l'efficacité sur de longues périodes d'images du monde non conformes à l'être authentique. Au cours du perfectionnement des processus de travail, la société produit des modalités cognitives dont l'essence est constituée de telle sorte que grâce à elles, l'être tel qu'il existe réellement peut être connu de manière plus véridique, plus exacte, etc. (surtout, comme plus maîtrisable dans la pratique) que sans elles; mais au cours du développement, elles peuvent également contribuer à éloigner de l'être, comme c'est souvent le cas. Ici aussi, il s'agit de l'incapacité de l'homme à se rendre compte dans sa praxis sociale du fait qu'il n'est jamais en mesure de réaliser sa décision alternative en pleine connaissance de toutes ses conditions, conséquences, etc. Il en résulte, d'un côté, comme nous l'avons montré, que de telles théories peuvent devenir souvent pour de longues périodes la base d'actions utiles surtout dans l'échange organique

de la société avec la nature. Au pôle opposé, mais complémentaire, nous voyons par ailleurs que bien que théoriquement correctes en soi, fécondes et indispensables, des méthodes théoriques peuvent en même temps éloigner les hommes de la compréhension exacte de l'être. Il me suffit de renvoyer aux mathématiques. Leur importance progressiste révolutionnaire pour le développement de la production sociale et en faveur d'une image adéquate de l'être ne fait aucun doute. Néanmoins, si nous aspirons à concevoir l'être correctement, nous ne devons pas oublier que déjà la théorie pythagoricienne des mathématiques, comme mode d'existence authentique et propre de l'être, a mené à son incompréhension. Ces types de falsifications ontologiques dus aux excès de la « raison mathématique » n'ont aujourd'hui plus cours, de même que la mathématisation séculaire de corrélations astrologiques, parfois de grande valeur sur le plan purement mathématique. Cela ne mérite d'être rappelé que du point de vue méthodologique, pour insister sur le fait que pour expliquer clairement que les traitements mathématiques les plus parfaits, intrinsèquement dépourvus d'erreurs, en soi de grande valeur, d'une relation inexistante ontologiquement, ne peuvent en aucun cas la transformer en une relation réellement existante. Aujourd'hui il est utile de le rappeler car autant les méthodes de manipulation propres au marché du capitalisme contemporain que les planifications et les décisions tactiques grossièrement manipulatrices des héritiers spirituels des méthodes staliniennes, ont également acquis l'habitude mentale, sans concevoir l'évolution de l'être comme un processus, de penser que l'on pourrait prétendument infailliblement déterminer son contenu, sa direction, en se fondant sur des extrapolations « correctement » appliquées. C'est pourtant oublier une « petite chose » : s'il est vrai que dans le médium homogène des sciences mathématiques pures on peut accomplir des extrapolations de façon presque illimitée, néanmoins, dès qu'il est question de l'être, il faut se demander avant toute extrapolation si le processus à traiter est tel, dans son être même, que l'extrapolation serait en mesure d'éclairer précisément ses tendances réelles. Cette limite ontologique de l'applicabilité des mathématiques à des événements réels de l'être a été correctement pressentie par Kant, lorsqu'il a montré le caractère non-causal des relations possibles en elles. Seule une « conception du monde » qui considère l'ordinateur

comme modèle exemplaire de toute pensée, qui pour cette raison méprise, en la considérant comme une façon de penser depuis longtemps dépassée, toute considération empirique de l'être également orientée vers la qualité, peut parvenir à systématiser de telles conceptions. C'est ici qu'une « critique de la raison mathématique », qui serait depuis longtemps nécessaire ontologiquement, devrait s'insérer également dans des champs où la quantification pure est imposée à la pensée par l'être social lui-même (l'argent en économie), pour qu'un examen méthodologique d'ontologie critique détermine jusqu'à quel point ce mode d'apparence exprime adéquatement la réalité économique, avant, par exemple, que des conséquences concernant l'être économique de la société puissent être de façon non critique tirées de la mathématisation de relations et de conditions monétaires. (Évidemment la critique ontologique ne peut se limiter à la nature et à l'applicabilité des mathématiques. Toutes les modalités « supérieures » de découverte des rapports du monde — théorie de la connaissance, logique, méthodologie — devraient résister à une telle critique avant de voir admise l'exactitude, sur le plan de l'être, de leurs résultats.)

Cette introduction ne peut présenter cette critique que dans ses traits les plus généraux et les plus élémentaires. Lorsque nous traiterons concrètement des problèmes ontologiques de la société, nous reviendrons sur quelques questions importantes de ce type, même si nous les avons déjà esquissées ici brièvement. Pour aller plus loin dans notre tentative de tracer au moins dans leurs déterminations les plus importantes les traits les plus généraux des problèmes qui surviennent, nous devons avant tout brièvement nous arrêter sur l'interrelation génétique et sur la différenciation qualitative des trois grands modes de l'être (nature inorganique, nature organique, société).

Mais les problèmes qui se présentent ne peuvent être traités, même le plus superficiellement, sans affronter le problème de la causalité et de la téléologie. Nous savons par l'histoire de la philosophie qu'en substance, ce complexe de problèmes a très souvent été conçu comme un rapport entre deux formes générales différentes, réellement effectives, de détermination de la réalité en général. Aussi évident que cela puisse sembler au niveau de l'abstraction de la théorie de la connaissance, il n'y a absolument rien qui y corresponde dans l'être même. La nature ne connaît que des processus

causaux. Lorsque Kant définit comme « finalité sans fin » les actes d'adaptation des organismes, il emploie une formule d'une grande profondeur, également au sens philosophique, parce qu'il souligne avec pertinence la particularité des réactions que les organismes sont spontanément et constamment forcés d'avoir sur le plan de l'être, lorsqu'ils sont confrontés à leur environnement afin de pouvoir se reproduire. Il en résulte des processus qui ne peuvent avoir aucune analogie dans la nature inorganique, mais sont imposés par des lois spécifiquement biologiques, qui se développent également dans le cadre d'une causalité qui agit spontanément et sont constitués de la même manière que les processus de l'environnement inorganique et organique qui à chaque fois les mettent en mouvement. Et lorsque dans les espèces animales supérieures ces processus sont guidés par une sorte de conscience, celle-ci n'est en définitive qu'un épiphénomène des lois causales-biologiques de leur vie. C'est pour cela que dans la détermination kantienne, le « sans fin » est si profond ; parce que le processus même, ontologiquement, évoque un but — contrairement à la suite purement causale —, alors qu'il n'est nullement délibérément posé par une quelconque conscience. Lorsqu'il parle du premier concept de travail, Marx souligne justement ce moment. Il ne conteste pas que des produits déterminés de l'« activité » animale dans certains cas puissent être même plus parfaits que ceux du travail humain, « mais », poursuit-il, « ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travailleur aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise, du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action et auquel il doit subordonner sa volonté. »<sup>3</sup> Ce sera la tâche de l'analyse du travail de montrer comment l'état de choses ici ébauché conceptuellement est peu à peu devenu le modèle des activités sociales de l'homme opérant dans la société. Mais même avec une telle extension, au sens de Marx, de sa définition que nous

3. K. Marx, *Le Capital*, in *Œuvres Économie I*, Gallimard / La Pléiade, 1965, p. 728. Tr. fr. de J. Roy.

avons citée, la position téléologique ne deviendra jamais un principe de mouvement, parallèle ou opposé à la causalité, des objets processuels eux-mêmes. Le processus que ce type de position met en mouvement reste toujours par nature un processus causal. Dans tous les actes téléologiques d'échange organique de la société avec la nature, ceux-ci mettent en mouvement des lois naturelles qui existent indépendamment d'eux, même si dans beaucoup de cas, qui avec le développement vont en se multipliant, il s'agit de lois découvertes au cours de la préparation de tels actes; ils peuvent même leur donner une forme nouvelle d'objectivité, absente dans la nature (qu'on pense de nouveau à la roue). Mais tout cela n'enlève rien au fait fondamental que ce sont justement des séries causales qui sont mises en mouvement par la position téléologique; en effet des enchaînements, des processus etc. téléologiques n'existent pas par eux-mêmes. L'impossibilité ontologique de supposer des interactions téléologiques apparaît très vite. Maître Eckhart, par exemple, précise déjà la différence entre séquences évolutives téléologiques et causales en ces termes : la nature fait l'homme à partir de l'enfant et la poule à partir de l'œuf, tandis que Dieu crée l'homme avant l'enfant et la poule avant l'œuf. Aussi correctement que se dessine ici l'opposition entre position téléologique (Dieu) et déroulement causal (la nature), il apparaît aussi évident qu'en réalité il n'y a jamais eu de dynamique téléologique, et qu'il ne pouvait y en avoir. Déjà l'extension purement mentale de la position téléologique à un processus téléologique de mouvement se révèle proprement impossible. En ce sens Engels, en se référant à la détermination hégélienne du rapport entre liberté et nécessité, a raison de dire : « La liberté n'est pas dans une indépendance rêvée à l'égard des lois de la nature, mais dans la connaissance de ces lois et dans la possibilité donnée par là même de les mettre en œuvre méthodiquement pour des fins déterminées. »<sup>4</sup> La liberté, qui ici ne désigne bien entendu que la décision alternative à l'intérieur de la position téléologique, signifie donc un usage social, portant sur une connaissance pratique correcte, des causalités de la nature (lois de la nature) pour réaliser des buts sociaux déterminés. Toutefois

4. F. Engels, *Anti-Dühring*, Éditions Sociales, 1977, p. 143. Tr. fr. d'E. Bottigelli.

même un usage de ce type, très riche de conséquences sur le plan social — Engels rappelle justement la découverte du feu par le frottement —, n'est pas en mesure de produire le moindre rapport naturel nouveau, mais fait simplement (« simplement » !) un usage correct des rapports naturels pour satisfaire des besoins sociaux.

L'interprétation kantienne de la différence entre nature inorganique et organique, qui touche précisément au lien et à l'opposition entre la causalité et la téléologie, a le grand mérite d'insister fermement sur le fait que dans les processus mis en mouvement par la « finalité sans fin » doit être conservée la domination nécessaire de leur caractère causal (« mécanique », dit Kant). Le fait que les processus de la nature organique appartiennent au domaine de la reproduction de complexes organiques, au domaine de la « finalité sans fin », ne peut rien changer, justement sur le plan ontologique, à ce caractère inévitablement causal de leur fonctionnement ontologique. Kant s'est approché ainsi conceptuellement très près des faits fondamentaux du deuxième monde de l'être de la nature. Néanmoins, le fait qu'il n'ait pas été en mesure de les intégrer de manière pleinement convaincante dans son image du monde résulte de sa position gnoséologique. Puisqu'il veut, comme on sait, fonder la réalité en partant de la faculté de la connaissance et non fonder la connaissance à partir de l'être, n'existent pour lui, fondamentalement et définitivement, que deux domaines : une causalité mécanique et des actes de liberté volontaires (produits par des sujets qui posent consciemment des fins, et cela au plan spirituel suprême de l'éthique). Son intuition géniale de la finalité sans fin comme fondement de l'être de la nature organique ne peut donc, par une conséquence logique nécessaire de cette conception fondamentale, qu'être affaiblie dans ses applications concrètes, dans la mesure où les formes de l'être ainsi connues ne peuvent être des objets du monde de l'entendement, qui édifie cognitivement le monde phénoménal de façon adéquate (mécaniquement), mais simplement des objets de la faculté du jugement, dont on ne peut faire ici qu'un usage régulateur. Avec ce concept de l'idée régulatrice, il peut certes formellement insérer cette nouvelle connaissance de l'être dans son système fondé sur la théorie de la connaissance, mais doit payer le prix — du point de vue de l'être — de n'y faire apparaître le nouveau phénomène qu'en termes de finalité contingente.

C'est ce qui apparaît chaque fois que Kant concrétise son approche de ce champ. Il apparaît alors justement qu'il ne part pas de la nouvelle espèce d'être, de l'organisme qui se reproduit en interaction avec son environnement : la dimension de l'« environnement » que la nature autant inorganique qu'organique revêt par rapport à l'organisme, ne peut apparaître qu'en partant d'ici. Kant se demande au contraire si la nature devenue environnement, qui très souvent est elle-même d'origine organique, est par essence, c'est-à-dire par sa téléologie objective, organisée en vue de cette fonction. En niant ici — à juste titre — une téléologie agissant objectivement, il doit — également à juste titre — nier la téléologie objective même dans le moment de la coaction, et n'admettre qu'une « finalité contingente ». Aussi progressistes que soient ces idées en particulier par rapport aux conceptions de la nature naïvement téléologiques qui les ont précédées, elles passent à côté du rapport essentiel entre l'organisme qui se reproduit et son environnement, et donc du problème ontologique fondamental de l'être organique.<sup>5</sup> C'est ce qui explique sa célèbre phrase selon laquelle il serait « absurde [...] d'espérer qu'il surgira un jour quelque Newton, qui pourrait faire comprendre ne serait-ce que la production d'un brin d'herbe d'après des lois naturelles qu'aucune intention n'a ordonnées. »<sup>6</sup> Darwin, qui devint justement le « Newton des brins d'herbe » et ses grands prédécesseurs, sont toujours partis — peu importe avec quel degré de conscience ontologique — de cette constitution fondamentale de l'organique lui-même et sont devenus ainsi les découvreurs de son essence réellement existante. Ce n'est pas un hasard si, ontologiquement, la relation avec la théorie marxienne apparaît ici et non à propos des géniales intuitions de Kant. Après avoir lu Darwin, Marx écrivit à Engels : « Malgré le manque de finesse bien anglais du développement, c'est dans ce livre que se trouve le fondement historico-naturel de notre conception. »<sup>7</sup> Du point de vue méthodologique exposé ici, il faut rappeler que la tentative très

5. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*.

6. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Vrin, 1993, p. 335. Tr. fr. d'A. Philonenko.

7. Lettre de Marx à Engels du 19 décembre 1860, in Marx-Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, Éditions sociales, 1973, p. 53. Tr. fr. de J. P. Lefebvre.

intéressante de Kant est restée infructueuse à cause du point de départ gnoséologique fondamental de sa méthode, et a fini dans une impasse, de même que son génial travail de jeunesse, qui, le premier, historicisait les données astronomiques, est resté philosophiquement sans effets, en raison de la théorie de la connaissance de son œuvre principale, qui prenait pour fondement gnoséologique l'antihistoricisme newtonien.<sup>8</sup> Il apparaît ici clairement que la théorie de la connaissance de Kant, au lieu d'être un auxiliaire du processus de connaissance de l'être, entrave sa connaissance réelle. Kant, dans ses analyses de l'être organique, s'est approché de très près de sa nature véritable. Mais sa théorie de la connaissance — qui ne parlait pas des propriétés réelles de la nature inorganique et n'en a pas examiné les déterminations ontologiques, qui voulait au contraire être une théorie abstraite et générale des déterminations de la connaissance de celle-ci (jugements synthétiques a priori, inconnaissabilité de la chose en soi, etc.) — a empêché Kant, une fois qu'il eut découvert d'importantes déterminations ontologiques de l'être organique, de les développer comme principes authentiques de la connaissance de l'être, puisqu'elles ne s'adaptaient pas au système abstrait de sa théorie de la connaissance. Ici nous devons nous contenter de constater cet état de faits. Nous ne pourrions revenir que plus loin sur les motifs idéologiques, qui jouent un grand rôle dans cette construction erronée.

Tandis que le système kantien fondé ainsi méthodologiquement sur la théorie de la connaissance a en dernière instance occulté et rendu sans effets pour la connaissance scientifique ses efforts parfois admirables de compréhension ontologique de l'essence et du rapport des modes d'être, dans les tentatives de dépasser ce système au moyen de l'idéalisme objectif de Hegel, ce qui domine méthodologiquement, c'est le moment du caractère fondamentalement historique, processuel, de tout être sans exception, qui ne doit donc subir aucune déformation gnoséologique. Mais en revanche, suite à la logicisation, constante chez Hegel, de toute configuration ontologique dans son essence la plus intime, de toutes les relations

8. Ce n'est de même aucunement un hasard qu'Engels lui-même a de façon répétée relevé l'importance de cette œuvre de jeunesse. Par exemple, F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., p. 52.

d'être, elles se voient systématiquement soumises à une réinterprétation logiciste. Le rapport entre causalité et téléologie dans la construction de l'image du monde subit le même destin. Ainsi la téléologie doit être incorporée dans le système de Hegel comme un maillon logiquement nécessaire au devenir pour soi de l'idée. Et elle apparaît, en effet, déjà dans la partie purement logique « comme unité du mécanisme et du chimisme ». <sup>9</sup> Sur le plan de l'être, cette affirmation est insoutenable. L'action conjuguée du mécanisme et du chimisme ne saurait engendrer une téléologie. Elle reste purement causale ; bien qu'elle puisse bien sûr apparaître souvent dans les positions téléologiques, on ne peut déduire de cette interaction aucune téléologie. Parce que Hegel ne part pas ici des positions téléologiques, mais des processus de la nature eux-mêmes, il ne voit pas, en premier lieu, que la coexistence d'éléments mécaniques et chimiques est certes un fait important de la nature, mais non une étape dans le développement vers la téléologie ; elle est déjà dans la nature inorganique, dans laquelle elle constitue un moment processuel important, en soi sans aucun rapport avec la téléologie. Les processus téléologiques ne devaient donc pas, dans cette conception, apparaître à un stade concrètement déterminé (le travail) du processus d'ensemble de l'être, mais seraient des moments essentiels de nombreux phénomènes naturels, par quoi toute la construction dialectique logicisée de Hegel finirait par se réfuter elle-même. Hegel a certainement eu l'intuition de cette insuffisance, car il prend une autre voie — naturellement tout aussi erronée — au moment de décrire plus concrètement cet ensemble de problèmes dans la *Philosophie de la nature*. Ici l'apparition de la vie est subdivisée en trois étapes : dans la section intitulée « Physique organique », la série commence avec l'« organisme géologique », dont sont ensuite déduits « comme subjectivité particulière et formelle » le monde des plantes et « comme subjectivité individuelle et concrète » celui des animaux. <sup>10</sup> Mis à part le caractère objectivement problématique de ces déterminations, de

9. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I *La Science de la logique*, § 194. add. 2, Vrin, 1994, p. 609. Tr. fr. de B. Bourgeois.

10. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, II *Philosophie de la nature*, § 337, Vrin, 2004, p. 299. Tr. fr. de B. Bourgeois.

la première, en particulier, dont le caractère de « totalité de la nature existante en tant que non-vivante, mécanique et physique », considéré isolément, n'est pas décrit de manière totalement fausse, il n'en reste pas moins à expliquer, sur le plan de l'être, comment la totalité des processus inorganiques pourrait à elle seule se transformer en être organique. Les processus décrits par Hegel donnent une image correcte de la façon par laquelle la processualité de la nature inorganique est en mesure de s'exprimer dans son irréversibilité. Mais ces processus restent ontologiquement des processus de la nature inorganique. Dans des circonstances concrètes déterminées (contingentes), ils peuvent produire une assise pour la naissance de la vie. Mais c'est là simplement l'une des possibilités que recèle ce processus, en aucun cas son essence propre; même lorsque celle-ci est concrétisée, le processus inorganique reste ce qu'il était; le lien de ces processus avec la nature organique est une pure construction logiciste, qui en même temps nous révèle combien souvent chez Hegel la suprématie de ces moments reste liée à des moments cryptotéléologiques de sa conception d'ensemble. La conception correcte pour l'essentiel de la téléologie du travail<sup>11</sup> — où quant au contenu, de manière complètement différente de Kant, la déformation est d'ordre logique et non gnoséologique — reste donc un épisode génial, qui peut d'ailleurs avoir chez Hegel des conséquences réelles et authentiquement ontologiques pour l'être social.

Nous voyons donc que, même si la constitution ontologique de la téléologie, sa place dans le processus général de l'être, son rapport avec l'universalité de la causalité une fois considérés ontologiquement sans préjugés, sont très facilement visibles, on trouve cependant des contradictions prononcées, entraînant des confusions chez les plus grands penseurs, même parmi ceux qui se sont relativement approchés d'une compréhension du phénomène fondamental. C'est pourquoi il nous a semblé nécessaire de remarquer quelles importantes sources de déformation de la pensée constituent, chez Kant, la priorité de la méthode gnoséologique, et chez Hegel, la « toute-puissance » de la logicisation. La détermination correcte de la place ontologique de la téléologie devient ainsi, comme nous

11. *MEGA*, I, 3, p. 156.

l'avons vu, un moment essentiel pour une approche adéquate de l'ensemble du problème.

Mais cette compréhension correcte ne peut venir à bout de toutes les possibilités de confusion. Pour indiquer ici aussi, au moins de manière générale, le chemin vers la méthode correcte, il nous faut dire avant tout que le problème fondamental réside dans la nécessité de mettre au centre de la réflexion autocritique de l'ontologie autant l'unité ontologique dernière des trois modes importants de l'être que leur différenciation structurelle à l'intérieur de cette unité, leur succession à l'intérieur des grands processus irréversibles de l'être du monde. Ici, aussi bien dans la philosophie que dans la science, il est très tentant (mais néanmoins grossièrement erroné) de considérer que le type de processus qui prévaut dans un mode d'être s'impose automatiquement dans d'autres modes. L'exemple le plus connu à ce propos, si nous excluons les déformations religieuses de l'être, est l'ancien matérialisme, qui considérait que l'enchaînement causal de toutes les objectivités et tous les processus de la nature inorganique s'imposaient automatiquement à l'être dans sa totalité. Même si son point de départ, selon lequel est donné ici l'être dont les processus irréversibles fournissent aussi le fondement ontologique de tout être plus complexe, est correct, néanmoins leur compréhension concrète autant dans la nature organique que dans l'être social est totalement faussée par une telle méthode. Les lois de la causalité dans la nature inorganique et organique, de même que dans l'être social, sont irrévocablement fondées sur ces processus. Cependant, si l'on néglige les transformations occasionnées d'une part par l'autoreproduction des organismes dans les deux sphères, et d'autre part, dans l'être social, par la position téléologique et les décisions alternatives sur lesquelles elle se fonde, on ne peut aboutir qu'à des résultats erronés.

La situation n'est pas meilleure, bien sûr, lorsque, par exemple, les modes de déplacement propres à la sphère biologique sont élevés à une telle position de monopole en tant que modèle cognitif. Même là où le déterminisme biologique est indubitable, comme dans le cas de l'existence humaine, ce monopole de la détermination finit par mener à des déformations. L'exemple majeur, quant aux dangers qui sont liés à cet absolutisme qui procède à des généralisations abusives, c'est la psychologie, surtout la prétendue

psychologie des profondeurs aujourd'hui si en vogue, freudisme inclus.<sup>12</sup> La situation empire, évidemment, lorsque l'on fait non seulement de la vie psychique de l'homme déterminé biologiquement le seul fondement de l'être, mais aussi lorsque cette vie psychique, rendue totalement autonome, apparaît, en tant que déterminant aussi la vie biologique en dernière instance, comme principe de la connaissance en général. Dans les deux cas disparaît le fait que les actes de conscience qui dans les décisions téléologiques alternatives des hommes semblent souvent fonctionner comme seule source de leur propre activité (et cette « apparence » est en vérité un moment réel, à ne pas négliger, dans l'être social), pourraient aussi ontologiquement constituer seuls la base réelle de la praxis humaine, de l'existence humaine.

Il ne s'agit pas ici d'énumérer et encore moins de réfuter toutes les possibilités d'erreur qui apparaissent de cette manière. Dans le cadre de ces observations générales introductives, il suffit de montrer que toutes les méthodes qui prétendent saisir de manière unitaire ce qui est ontologiquement décisif dans l'être social en élevant à l'hégémonie des moments isolés finissent toujours par mener à des représentations déformées de sa nature véritable. Sans une maîtrise intellectuelle et scientifique de l'être social — qui sur le plan de l'être doit toujours partir de tentatives d'explication théorique de la praxis humaine (au sens le plus large) — il ne peut y avoir aucune ontologie fiable, fondée objectivement. Aussi nombreuses que soient les indications immédiates et les plus importantes sur l'essence de l'être social que la praxis fournit elle-même, aussi indispensable que soit son noyau objectif pour une ontologie authentique, critique, il n'en reste pas moins que les tentatives d'interpréter correctement ces indices immédiats sur l'être social ne peuvent qu'échouer si elles en restent à cette immédiateté. Ici les découvertes des sciences constituent une nécessité incontournable. Il faut toutefois énergiquement souligner — contre des habitudes mentales dominantes par le passé et encore aujourd'hui — qu'il est

12. C'est un des mérites d'Erich Fromm que d'avoir attiré l'attention sur ce problème. Cf. son article en français « Le modèle de l'homme chez Freud et ses déterminants sociaux. », *L'Homme et la société*, 1969, N° 3. Tiré d'un livre que l'on espère voir publier bientôt, *La Crise de la psychanalyse*.

également nécessaire d'adopter vis-à-vis d'elles un point de vue critique. La période où l'interprétation religieuse de l'être avait, intellectuellement, une place privilégiée, où elle était tenue pour l'unique ou la principale position de référence, et dont les interprétations faisaient autorité, est pour l'essentiel révolue, quoique même aujourd'hui — même parmi ceux qui se présentent comme des idéologues affranchis de la religion, comme des scientifiques — certains considèrent encore des thèses influencées par la religion comme importantes pour l'ontologie. En revanche, jusqu'à aujourd'hui — à l'exception, bien entendu, de Marx —, on ne s'est livré que très rarement à un examen authentiquement critique de l'importance des méthodes scientifiques en tant que telles pour l'ontologie. Cela se comprend aisément. En effet, l'élucidation progressive de chacun des modes de l'être s'appuie immédiatement sur les résultats de la recherche scientifique. On ne répétera jamais assez qu'une très grande part des connaissances correctes aujourd'hui acquises sur l'être prend ici sa source.

Mais il ne faut également jamais oublier que, d'une part, les connaissances acquises de cette manière partent très fréquemment de déformations de l'être, ou bien y aboutissent. Et cela n'est pas par hasard. En effet, la science, considérée ontologiquement, se fonde très souvent, même le plus souvent, sur une pratique sociale restée en tant que telle inconsciente et donc — malgré toute l'exactitude et l'importance de ses résultats individuels — est très rarement en mesure de faire la lumière sur sa propre base méthodologique ou simplement sur les moments significatifs de celle-ci comme simples moments de l'être. Et les organes de contrôle dont elle se dote pour parvenir à ses fins, par exemple la théorie de la connaissance, la logique, etc., ne peuvent fournir aucune garantie contre ces déformations, comme l'ont montré les grands exemples de Kant et de Hegel et peuvent même au contraire les provoquer. La tendance à des orientations de cette espèce dans la conduite scientifique est souvent étroitement liée à ses moments les plus féconds et les plus progressistes, surtout en opposition consciente aux habitudes de pensée immédiates de la vie quotidienne, moments qui, surtout dans les sciences naturelles s'élèvent jusqu'au niveau des méthodes désanthropomorphisantes employées consciemment.

À ce propos, il faut se rappeler que la désanthropomorphisation a été, est et restera l'un des moyens essentiels, les plus indispensables pour connaître l'être tel qu'il est réellement, en soi. Tout ce qui apparaît indissolublement lié au rapport immédiat d'un quelconque objet de connaissance avec l'homme réel qui perçoit et que déterminent non seulement ses qualités objectives, authentiques, mais encore la spécificité des organes de la perception humaine (y compris la pensée immédiate), doit dans ce processus de désanthropomorphisation passer à l'arrière-plan, en tant que phénomène (et même le cas échéant en tant que pure apparence), pour laisser place aux moments réellement étant en soi, afin de permettre à l'homme de percevoir le monde tel qu'il est en soi, indépendamment de lui. Une telle maîtrise de la réalité par la praxis humaine, qui a son origine dans le travail, ne serait jamais réellement apparue sans que l'homme ne fasse abstraction de sa propre immédiateté. Ce processus naît, bien sûr, dans une très large mesure inconsciemment, dès les stades les plus primitifs du travail et est devenu peu à peu un moyen universel de domination de l'homme sur son environnement, un instrument adéquat de ce qui différencie le travail comme adaptation active de l'homme à son environnement de toute adaptation préhumaine. Bien sûr, c'est la position téléologique consciente qui constitue ici à proprement parler la césure décisive. Mais puisque la capacité de développement illimité de cette adaptation active se distingue ontologiquement des précédentes formes d'adaptation passives, fondées seulement sur la biologie et donc par essence relativement statiques, la désanthropomorphisation est donc elle-même un moment important, décisif, pour l'hominisation de l'homme, pour le recul des barrières naturelles dans son processus social de reproduction de soi comme individu et comme espèce. Sans ce processus, pour revenir à notre problème, certains phénomènes immédiats de la vie quotidienne de l'homme seraient des barrières insurmontables pour une telle praxis et donc pour la connaissance authentique de l'être par l'homme.

Il ne faut cependant pas oublier que les décisions alternatives dans la téléologie du travail sont toujours relatives à des complexes d'objectivités concrets dans des buts concrets et ne peuvent remplir leur fonction sociale que lorsqu'elles sont en mesure de les amener à une réalisation adéquate. Bien sûr la scientificité désanthropo-

morphisante, qui fonde ces buts, est — d'autant plus que les forces productives sont développées — orientée vers des connaissances toujours plus générales, qui vont bien au-delà de ces décisions individuelles, et toutefois son lien intime avec les tâches à réaliser dans la pratique ne peut disparaître entièrement sans mettre en danger les fondements de cette fonction. Avec la naissance et l'essor du capitalisme, première société fondamentalement socialisée, dans laquelle le développement des forces productives favorisé par cette attitude consciente prend un poids toujours plus grand, cette tendance a engendré les diverses sciences dans leur forme moderne, qui est la seule aujourd'hui valide. Dans les sociétés précédentes, déterminées de manière décisive par les barrières naturelles, il y a eu certes des attitudes désanthropomorphisantes qui, plus ou moins consciemment, avec plus ou moins de succès, évoluaient vers la scientificité. Mais ces attitudes étaient soit étroitement liées à la philosophie et même souvent à la magie et à la religion, soit immédiatement liées à une production encore à un stade très primitif de rationalisation et, comme celle-ci, avaient des méthodes et des buts souvent encore fortement marqués par l'artisanat. Seule la production capitaliste était économiquement poussée et socialement qualifiée pour élaborer consciemment pour ses fins les disciplines scientifiques spécialisées au sens moderne. Dans les crises intellectuelles de la période de transition, le lien des sciences avec les questions générales de la conception du monde était encore très fort. Si elle n'avait pas d'une manière ou d'une autre liquidé ces conflits, la science ne serait jamais parvenue à l'autonomie nécessaire à l'industrie. Mais une fois cette autonomie obtenue, ce lien initial avec les questions de la conception du monde put disparaître progressivement. Sur le fondement des exigences scientifiques, apparurent également des sciences spécialisées dans lesquelles ces questions essentielles pour la praxis économique étaient résolues sur la base de méthodes scientifiques, avant tout orientées vers la pratique quant au contenu, mais, tendanciellement, de plus en plus indépendantes de la nécessité de se mettre en accord, dans ses points de départ, ses méthodes et ses objectifs, avec les questions générales de l'image du monde.

Ce détachement des sciences des besoins philosophiques de la conception du monde est le résultat d'un processus complexe.

Même en laissant de côté la question centrale de son utilisation correcte au service du développement de la production, un tel détachement était très progressiste — souvent de façon entièrement involontaire — ne serait-ce que parce qu'il y eut forcément de nombreux cas où le résultat atteint (ou la méthode pour l'atteindre) par une discipline scientifique spécialisée ouvrait une brèche dans les théories générales vieilles et ainsi, même si ce n'était pas forcément son objectif initial, contribuait aussi au progrès de la science en général et, parfois par des voies très indirectes, aussi à celui de la philosophie. Il est clair qu'il s'agit ici en définitive du fait ontologique dont nous avons déjà parlé, à savoir que la praxis humaine n'est jamais en mesure, même lorsqu'elle est fondée scientifiquement, de se réaliser en connaissant toutes les circonstances et les conditions présentes dans un cas isolé donné et les conséquences qui en résultent. Il s'ensuit, d'une part, qu'une thèse scientifique appliquée en pratique peut être fautive sous bien des aspects, voire en substance, du point de vue de la connaissance en général et de sa tendance de développement, mais être en mesure de résoudre correctement la tâche concrète donnée et peut, d'autre part, dans des cas précis, mettre au jour des tendances correctes, et même qui font date, de la connaissance. C'est ainsi que l'évolution, que nous venons de retracer, des sciences vers des disciplines consciemment spécialisées a des conséquences extrêmement contradictoires sur l'ensemble du parcours du genre humain, et que sa tendance générale ne peut se présenter comme exclusivement, et de façon homogène, progressiste dans un tel contexte.

Cette situation s'accroît par le lien indissoluble avec certaines tendances idéologiques qui apparaissent au cours du développement de la société et de l'économie capitaliste. Ici nous ne prendrons en considération que leur influence sur l'ontologie. Il ne faut jamais oublier, à ce sujet, que la première grande avancée, irréversible, de l'esprit scientifique moderne se situe au moment où la production capitaliste commence à devenir dominante. Sa classe dirigeante, et par conséquent ses idéologues, n'étaient donc absolument pas encore en mesure d'imposer totalement l'idéologie correspondant à leur être social. Cette idéologie ne se développe qu'au XVII<sup>e</sup> siècle et parvient à son apogée dans la période qui prépare la Révolution française. Il s'agissait donc d'abord de trouver les for-

mes, l'infrastructure, le fondement de la praxis qui, d'un côté, correspondraient aux intérêts du capitalisme naissant (scientificité incluse) et, de l'autre, ne susciteraient pas de conflits « sociaux » insolubles avec la monarchie absolue, avec les restes de féodalité très puissants en elle et avec l'idéologie chrétienne, essentielle pour les deux. Pour nous limiter ici aux bases idéologiques de la scientificité comme méthode fondant la praxis, nous pouvons dire qu'une certaine disposition au compromis, imposée par les circonstances économiques et politiques, était également présente jusqu'à un certain point du côté adverse, précisément chez ses représentants relativement les plus progressistes ; qu'on pense à la position prise par le cardinal Bellarmin dans l'affaire Galilée, et même plus tôt, à l'idéologie de la « double vérité » du nominalisme. Or, comme la Révolution anglaise était sur ces questions, dès l'origine, disposée à des compromis pour des raisons de classe, et comme l'issue de la grande Révolution française suscitait également des besoins du même ordre, rien d'étonnant au fait qu'un compromis idéologique, comme nécessité de l'évolution, sous la forme de la question : « qu'est-ce qui fait que la science est scientifique ? » soit devenu pendant des siècles un point central de l'idéologie bourgeoise, et avant tout du fondement philosophique de la scientificité des sciences. Tandis que, par exemple, Galilée lui-même exprimait encore sa méthode scientifique et les résultats auxquels il parvenait grâce à elle, en termes, pourrions-nous dire, naïvement ontologiques, tout de suite après, dès Descartes, la théorie critique de la connaissance se place au centre de la méthode philosophique et conserve sa prédominance, de manière toujours plus solide, toujours plus nette, jusqu'à nos jours.

D'ordinaire, dans les considérations méthodologiques de la philosophie, ce problème de la nouvelle fonction de la théorie de la connaissance n'est pratiquement jamais pris en compte. Hegel au début de sa période d'Iéna effleure certes cette question de l'opposition entre le scepticisme ancien et moderne (c'est-à-dire, pour lui, Kant et ses épigones) et souligne que le premier était « dirigé contre le dogmatisme de la conscience commune elle-même », et non contre la généralisation philosophique.<sup>13</sup> Néanmoins il ne tire pas de

13. G.W.F. Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie*, Vrin, 1990.

conséquences radicales de ce constat, même pour ce qui a trait à Kant. Et cela n'a rien d'un hasard. Hegel critique certes à juste titre la base de la théorie de la connaissance de Kant, l'inconnaissabilité de la chose en soi, et dans son système laisse en général de côté sans les prendre en considération les réflexions gnoséologiques qui en résultent, mais seulement pour les remplacer par une ontologie rigidement logicisée et logicistement déformée, dont la position fondamentale, au bout du compte, ne va pas principiellement au-delà du compromis de ses prédécesseurs, puisqu'il défend lui aussi une conception de la réalité qui assure à la transcendance religieuse, sous forme d'un compromis honorable, une place à côté et dans sa vision fondamentale orientée vers le progrès historique et social. C'est pourquoi toutes les conséquences athées qu'on peut tirer des contenus de ce système (qu'on pense à Heine, à l'opuscule de jeunesse de Bruno Bauer et Marx) ne peuvent rien changer d'essentiel au fait fondamental qu'Hegel, lui aussi, appartient à la ligne de l'histoire de ce complexe de problèmes qu'avait initiée Descartes.

Il s'agit, avec ce compromis, d'éviter les conséquences dernières d'une conception du monde scientifique conséquente à l'aide d'une variante de la « double vérité ». Pour ce qui nous préoccupe, il ne nous importe pas d'exposer la façon dont elle se développe, même dans ses types principaux, même schématiquement. Le problème important pour nous reste que la théorie de la connaissance acquiert une double fonction : d'un côté, celle de donner une infrastructure à la méthode scientifique (avant tout dans l'esprit des sciences exactes), de l'autre côté celle de supprimer de la réalité reconnue comme la seule objective les fondements éventuels et les conséquences ontologiques des méthodes et des résultats scientifiques, à cause de leur manque de fondement scientifique. Cette position idéologique est également conditionnée historiquement et socialement : les rapports de force et les conflits suscités par eux déterminent en définitive les contenus, les formes, les méthodes et les résultats respectifs des théories de la connaissance qui sont ainsi apparues. Les composantes décisives qui doivent ici être idéologiquement conciliées ou au moins réduites au silence sont, d'un côté, le pouvoir social de la religion, de l'autre les besoins économiques et sociaux que doivent satisfaire les sciences spécialisées, en particulier les sciences de la nature. Nous pouvons nous arrêter briève-

ment sur ces deux questions. Que le pouvoir social des religions depuis le temps de Galilée soit fortement diminué n'est mis en doute par personne aujourd'hui, même par ceux qui, comme l'auteur de ces lignes, n'en sous-estiment pas l'influence sur les conceptions de vastes groupes humains, même quand on les considère comme conventionnelles. Plus important est le fait que ces tendances — peu importe jusqu'à quel point elles sont conscientes ou inconscientes — doivent se plier dans une large mesure aux impératifs de développement purement économique.

Il est néanmoins frappant que ces changements considérables dans les rapports de force sociaux, dans les conflits qui en résultent, aient changé relativement peu de chose quant à la finalité fondamentale des fonctions idéologiques de la théorie de la connaissance. Mais ce qu'il y a de surprenant à cela s'atténue lorsqu'on observe de plus près le développement capitaliste et, en lui, à travers lui, celui de l'idéologie bourgeoise. À l'époque où le pouvoir social de la religion était maximal, le compromis nécessaire pour la science de la bourgeoisie n'a pu être atteint qu'en menant une critique destructrice contre l'importance ontologique des sciences de la nature, tout en maintenant leur validité à l'intérieur de la pratique économique et de tous les secteurs liés directement ou indirectement à elle. (Ce stade culmine dans la théorie kantienne de l'inconnaissabilité de la chose en soi.) Au XIXe siècle et plus encore de nos jours, la nécessité sociale de telles précautions disparaît peu à peu; même les tendances matérialistes et athées peuvent divulguer leurs doctrines sans craindre de représailles. Or, si cette croissance constante de la marge de manœuvre sociale pour la recherche scientifique affecte à peine l'influence des tendances à l'agnosticisme ontologique dans la théorie de la connaissance, cela montre que le besoin idéologique qui en est à l'origine dans la pensée bourgeoise devait avoir aussi d'autres fondements.

Il n'est pas trop difficile d'identifier ces fondements. L'essor de la science et de l'esprit scientifique dans la période initiale du développement capitaliste suscite en effet, dans des couches bourgeoises déterminées, des tendances à une ontologie purement immanente, plus ou moins consciemment orientée vers l'être matériel. Ses débuts sont déjà visibles chez Bacon et la philosophie de Hobbes est désormais une ontologie véritablement matérialiste *sans*

phrases<sup>14</sup>, purement intramondaine. La réalisation conséquente d'une telle façon de penser qui, très souvent, et même au début la plupart du temps, s'efforce de montrer en plein jour toutes les oppositions importantes de la société capitaliste, contredisait les intérêts des groupes dirigeants du capitalisme qui, en imposant réellement leurs méthodes de production, en faisant des compromis avec les anciennes classes dominantes, se sont aussi employés à maintenir leur « respectabilité » sociale. Hobbes éprouvait déjà des répugnances devant cet aveu de la véritable nature de sa propre pratique, telle qu'elle est, répugnances qui ne firent que s'accroître après que Mandeville eut révélé sans ambages toutes les conséquences pratiques et idéologiques de la société capitaliste sur ces questions. En effet, comme Marx l'avait déjà dit très tôt : « Le bourgeois se comporte envers les règlements de son régime comme le Juif envers la loi ; il les transgresse, chaque fois que faire se peut, dans chaque cas particulier, mais il veut que tous les autres s'y conforment. »<sup>15</sup>

Le refus gnoseologique d'une ontologie matérialiste de la nature et de la société menée jusqu'à son terme ultime trouve ici l'un de ses fondements idéologiques les plus importants : la bourgeoisie devenue économiquement dominante cherche non seulement la paix avec les pouvoirs religieux, mais aussi le maintien de sa « respectabilité » éthique face aux matérialistes, chez qui il n'est pas rare que les conséquences morales dernières de ce système social apparaissent ouvertement et de façon critique. Cette attitude idéologique ne put que s'accroître lorsque sur le terrain des conceptions du monde, le marxisme se présenta également en tant qu'adversaire. Une simple « réfutation » de ses constatations de fait ne suffisait pas ; il fallait démontrer — sur le plan de la théorie de la connaissance — le caractère scientifiquement insoutenable de la méthode, ce qui n'était possible qu'en proclamant la scientificité unique et exclusive de la façon néokantienne, positiviste de traiter chaque problème de l'ontologie. Les sciences spécialisées pouvaient continuer à remplir parfaitement leurs obligations économiques, sociales, et autres, mais désormais, la question concernant

14. En français dans le texte. (N.D.T.)

15. K. Marx et F. Engels, *L'Idéologie allemande*, III, Éditions Sociales, 1976, p. 172. Tr. fr. d'H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle.

la réalité était repoussée comme « naïve », « non-scientifique ». Dans la période de la « désidéologisation », de la domination apparemment inébranlable de l'*american way of life*, cette tendance a atteint son paroxysme temporaire et seule la crise de cette nouvelle consolidation commence de nouveau à faire apparaître des tendances contraires, bien qu'encore souvent aujourd'hui philosophiquement très primitives. Une tentative d'en revenir, dans la pensée du monde, au problème de l'être n'est possible qu'à condition de ressusciter l'ontologie du marxisme. Mais cela exigerait une critique principielle de toute la période passée. Il faut se rendre compte que la théorie de la connaissance n'est pas philosophiquement en mesure de comprendre réellement les problèmes ontologiques qui se présentent dans la science. Il faut de plus mettre la prédominance philosophique de la théorie de la connaissance, comme idéologie nécessaire d'une période de transition importante, sous un éclairage approprié.

Cela semble impliquer immédiatement un retour à l'idée de la vie quotidienne comme fondement. Le plus étrange est qu'il en est effectivement ainsi : les théories scientifiques les plus complexes, celles qui fonctionnent le mieux, peuvent s'exposer en termes gnoséologiques sans aucune référence à l'être. Je rappellerai simplement l'affirmation de Poincaré — pensée exactement dans l'esprit du cardinal Bellarmin — selon laquelle l'avantage de la théorie copernicienne par rapport à celle de Ptolémée consistait dans le fait qu'« on exprime ainsi les lois de l'astronomie dans un langage bien plus simple ».<sup>16</sup> Il est par contre impossible de porter la vie quotidienne à la conscience — justement à cause de son immédiateté — sans une référence permanente à l'être. Qu'on pense à notre exemple précédent de l'accident de voiture. On ne doit pas tirer de conclusions exagérées d'exemples de ce genre, qui aujourd'hui paraissent philosophiquement banals. Il suffit d'avoir en tête que cet exemple veut seulement souligner l'attitude grotesque qui consiste à considérer le prétendu « simple être empirique » comme totalement insignifiant sur le plan philosophique, et même scientifique. En opposition décidée à cette attitude, une ontologie qui veut réellement saisir l'être doit voir dans ces faits les plus primitifs et les plus élémentaires de l'être un

16. H. Poincaré, *La Science et l'hypothèse*. Flammarion, 1902, 1968, p. 133.

point de départ important pour ses recherches. Au cours de nos considérations nous pourrions observer à plusieurs reprises qu'il y a des phénomènes de l'être — souvent très importants — qui justement ici, dans leur apparition première, la plus primitive, montrent leur vrai caractère ontologique, pour se voir ensuite dépouillés de leurs propriétés réelles par des « transfigurations » la plupart du temps socialement nécessaires. D'un autre côté, on ne doit jamais oublier non plus que, dans la vie quotidienne, les problèmes de la praxis ne peuvent se présenter que sous une forme d'immédiateté, ce qui à son tour, si on l'absolutise de façon non critique, peut conduire à des déformations — même si elles sont d'un genre différent — de la nature véritable de l'être. La perspective de l'ontologie, qui, comme nous l'avons vu, doit se sentir en droit et capable de soumettre à une critique partant de l'être les expressions même les plus développées de l'être social, ne peut donc qu'appliquer constamment cette méthode critique, même vis-à-vis de la vie quotidienne.

Si, par conséquent, ni les objectivations développées par la praxis sociale humaine, ni leurs manifestations immédiates et primitives, telles qu'elles se présentent, ne peuvent constituer une base absolument solide pour l'examen ontologique critique de l'être social, où trouverons-nous la garantie que cette critique emprunte la voie correcte ?

Le retour authentique à l'être véritable ne peut se produire que si ses qualités essentielles sont toujours saisies comme moments d'un processus de développement, par essence historique, et sont placées au centre de la considération critique (conformément au caractère spécifique de l'historicité, en fonction de ses différents modes d'être). Nous reviendrons plus loin en détail sur les fondements ontologiques de cette configuration, qui ne sont devenus indubitables et clairs qu'à notre époque. Pour le moment, contentons-nous de remarquer que Marx, dès sa jeunesse, avait placé au centre de sa méthode cette validité universelle, pour tout être, de l'historicité. « Nous ne connaissons qu'une seule science, celle de l'histoire. »<sup>17</sup> Quelques décennies plus tard, il fournit des données précises sur sa méthode de recherche : l'étude des processus eux-

17. K. Marx et F. Engels, *L'Idéologie allemande*, Éditions Sociales, 1976, cit., p. 14 note 3.

mêmes dans leur spécificité dynamique. Cette évolution ne consiste pas simplement — comme l'affirme souvent la bourgeoisie — dans un changement déterminé d'objets, de leurs relations, etc., tandis que les catégories qui en expriment et en déterminent l'essence restent substantiellement inchangées. Les catégories, dit Marx, sont « des formes et des modes d'existence ». C'est pourquoi autant le contenu que la forme de tout étant ne peuvent être rendus compréhensibles que par ce qu'il est devenu au cours du développement historique. « L'anatomie de l'homme est une clef pour l'anatomie du singe. » Marx y voit, avec une réserve authentiquement critique « une clef », non « la clef » pour déchiffrer l'être dans son historicité. En effet le processus de l'histoire est causal, non téléologique, pluriel et non univoque, jamais unilatéral, ou simplement rectiligne ; c'est toujours une tendance de développement mise en mouvement par des interactions et des interrelations réelles des différents complexes actifs. Les sens que prennent alors les transformations ne doivent donc jamais être immédiatement jugés comme un progrès ou comme une régression. Au cours de ces processus, l'un ou l'autre peut devenir la tendance dominante, indépendamment de la question de savoir dans quel lieu et dans quelle mesure on peut parler, dans le processus global de l'être social, d'un progrès au sens de la totalité de l'être concerné, question que nous ne pourrions aborder que dans un contexte ultérieur, plus concret. Marx écrit : « On peut comprendre le tribut, la dîme etc., quand on connaît la rente foncière. Mais il ne faut pas les identifier. Comme, de plus, la société bourgeoise n'est elle-même qu'une forme antithétique du développement historique, il est des rapports appartenant à des formes de société antérieures que l'on pourra ne rencontrer en elle que tout à fait étiolés, ou même travesties. Par exemple, la propriété communale. Si donc il est vrai que les catégories de l'économie bourgeoise possèdent une certaine vérité valable pour toutes les autres formes de société, cela ne peut être admis que *cum grano salis*. Elles peuvent recéler ces formes développées, étiochées, caricaturées, etc., mais toujours avec une différence essentielle. »<sup>18</sup>

18. K. Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*, in *Contribution à la critique de l'économie politique*, Éditions sociales, 1972, pp. 169-170. Tr. fr. de M. Husson.

Ce primat de l'historicité dans sa spécificité concrète comme mode réel, parce que réellement processuel, appliqué de manière conséquente jusqu'à ses derniers termes, est déjà une critique radicale de toute absolutisation de la vie quotidienne. En effet, toute pensée sur le monde, à ce niveau — ne serait-ce qu'à cause de la prédominance de l'immédiateté dans ce mode d'être —, a généralement tendance à pérenniser le donné immédiat. Mais l'ontologie critique de Marx ne s'arrête pas à cette critique, qui est créatrice parce qu'elle ne se limite pas au contrôle des faits, mais en même temps éclaire de nouveaux processus réellement dialectiques. Elle part dès le début des principes les plus profonds de l'être social, de la primauté ontologique de la praxis par rapport à la pure contemplation — même si celle-ci est énergiquement tournée vers l'être — de la réalité. Marx avait déjà exposé complètement l'essentiel de cette critique ontologique dans les notes de jeunesse connues sous le nom de *Thèses sur Feuerbach*. Il reproche en effet au matérialisme feuerbachien et donc à toutes les ontologies matérialistes précédentes leur caractère de pure intuition, de contemplation, qui ignore la praxis (ce qui est étroitement lié à l'orientation unilatérale envers l'être naturel). Ainsi, chez Feuerbach comme chez ses prédécesseurs, la critique se concentre exclusivement sur le terrain théorique et la praxis est considérée comme une simple « forme d'expression » empirique, subordonnée, des conceptions du monde religieuses, en général idéalistes, qui font l'objet de sa critique. La critique de Marx est une critique ontologique. Elle part du principe que l'être social, en tant qu'adaptation active de l'homme à son environnement, repose en premier lieu et irrévocablement sur la praxis. Toutes les caractéristiques réelles importantes de cet être ne peuvent donc être comprises qu'à partir de l'examen ontologique des présupposés, de l'essence, des conséquences de cette praxis dans son être spécifique. Bien sûr cela n'implique pas du tout le passage au second plan de l'approche historique, dont nous venons de parler, des divers types d'être, de leur formation processuelle l'un par l'autre. Bien au contraire. C'est la position ontologique centrale de la praxis dans l'être social qui représente la clef de la genèse de ce dernier à partir de l'adaptation purement passive à l'environnement qu'on trouve dans la sphère d'être de la nature organique. La prédominance de l'historicité ne doit pas non plus

s'arrêter à l'analyse isolée de la genèse. Nous verrons plus loin, quand nous analyserons plus concrètement l'être social, que, dans son processus autogénétique, cette opposition joue un rôle décisif en tant que déploiement continu et tendanciel de ce que Marx appelait le « recul des barrières naturelles » dans l'être social. La genèse d'un mode d'être ne doit donc en ce sens jamais être comprise comme un acte unique d'une transformation par laquelle un nouvel être, restant lui-même de façon désormais permanente, devient réalité, et se reproduirait ensuite de manière isolée et homogène. Genèse et auto-déploiement sont deux moments en définitive égaux, bien que non homogènes, agissant concrètement de façon très différente, de cette processualité historique de tout être, indépendamment du fait qu'on cherche à comprendre cet être dans son unité ou dans sa diversité. C'est pourquoi Marx n'a jamais renoncé à cette méthode en même temps historique et dialectique de la connaissance de l'essence de l'être. Cette grande idée a rarement trouvé son expression adéquate dans le marxisme. En effet, on déforme cette grande conception de Marx lorsque, comme cela s'est souvent produit, les modes d'être singuliers sont étudiés de manière statique, isolée, et que les relations catégorielles mises en lumière de cette façon sont absolutisées abstraitement, pour ensuite « appliquer » chaque fois à d'autres types d'être le rapport ainsi obtenu. Ainsi sont apparues les conceptions, fondamentalement fausses dans leur fondement, selon lesquelles cette vérité historico-dialectique ne serait valide que pour l'être social et non — *mutatis mutandis*, comme nous l'avons dit — pour l'être dans sa totalité. À ce sujet, je rappelle mon œuvre de jeunesse *Histoire et conscience de classe* (1923) et les positions actuelles de Sartre concernant la méthode dialectique. Seule l'idée de l'historicité concrètement universelle des catégories de tout être peut indiquer le chemin qui mène à une perspective juste, en même temps unitaire et historiquement différenciée de façon rigoureuse.

Des raisonnements de cet ordre ne nous éloignent qu'en apparence de notre problème principal, à savoir la nature processuelle, historico-dialectique, de tout être et, dans ce contexte général, les spécificités de l'être social. En effet, si la praxis est interprétée correctement au sens de Marx, avec toutes ses prémisses et ses conséquences ontologiques, elle se révèle alors — Marx l'explique avec

pertinence et profondeur dans les *Thèses sur Feuerbach* — comme le centre ontologique objectif de l'être-homme de l'homme, comme le centre ontologique de son être, en tant qu'homme et être social, à partir duquel seulement toutes les autres catégories peuvent être comprises de façon adéquate dans la dimension processuelle de leur être. Puisque nous entendons ici n'éclairer que le point central, nous nous limiterons à indiquer très succinctement que selon Marx, l'exactitude de nos pensées ne peut être prouvée que dans la praxis, que la praxis par essence et par ses effets spontanés est le facteur décisif de l'auto-éducation humaine, que tous les conflits que l'homme doit maîtriser intellectuellement ont toujours leurs racines et ont toujours débouché en premier lieu sur des contradictions de la praxis dans la vie des hommes, etc.

La question décisive est maintenant pour nous le reproche qu'adresse Marx à Feuerbach, qui, négligeant la socialité de l'être, ne pouvait concevoir l'homme que comme individu isolé. En effet l'« essence humaine » dont parle Feuerbach n'est en aucun cas « une abstraction inhérente à l'individu singulier ». Dans sa réalité c'est « l'ensemble des rapports sociaux ». Ici Feuerbach, en séparant par la pensée des choses qui coexistent inséparablement sur le plan de l'être, ne peut que méconnaître entièrement cette essence humaine, la genericité de l'homme. Il ne s'aperçoit pas de la nouveauté que constitue l'être social de l'homme, étant donné qu'il est forcé de concevoir la genericité qui prend ici son origine, comme elle l'est encore effectivement dans la nature organique, comme « muette » par essence, et reliant « beaucoup d'individus de façon purement naturelle ». L'adaptation active à son propre environnement, la praxis comme catégorie fondatrice de la nouvelle forme d'être, acquièrent seulement dans cette critique le contenu qui caractérise de manière adéquate l'universalité totalement nouvelle et autrement inexplicable de cette nouvelle forme d'être. Si la totalité de la vie spirituelle, qui n'apparaît qu'en même temps que l'être social, semblait, sans cette naissance hors de la praxis, un miracle inexplicable, elle reçoit avec la genericité sortie du mutisme une base qui donne naissance chez l'homme à des interactions qui le mettent ontologiquement en mesure, et même le forcent directement à étendre cette pensée du monde à la sphère complète, objective et subjective, de sa vie et à transformer ses résultats en compo-

sante organique de sa propre existence (c'est-à-dire de son propre développement, qui ne peut s'exprimer réellement que dans cette interaction permanente avec l' « ensemble des rapports sociaux »). Ce n'est qu'avec une conception ainsi fondée de l'être social que peut disparaître de la genèse et du développement de l'homme tout moment de transcendance inexplicable, que l'être social des hommes peut trouver une clarté rationnelle, une univocité scientifiquement explicable, analogue — elle est, par son contenu et par sa forme, déterminée d'une tout autre façon — à celle que la pensée humaine ainsi apparue, mise en mouvement à partir de là, est sur le point d'obtenir peu à peu par rapport à la nature. La généricité est une qualité objective élémentaire de tout étant. C'est pourquoi déjà le dépassement de son mutisme élémentaire peut devenir le fondement ontologique et le critère des efforts humains pour acquérir une conscience de l'être dans son universalité et sa réalité. Ce n'est que plus loin que nous pourrons montrer que la praxis, en tant que fondement ontologique de l'être-homme de l'homme, en tant que fondement de tous les moments de son être, produit nécessairement, dès le stade le plus primitif, ce dépassement du mutisme du genre en tant que fondement de son devenir soi-même, que les expressions compliquées, et même les plus éloignées de la réalité, de sa vie intellectuelle, sont des moments nécessaires de ce processus, introduits dans l'être par la première praxis, à savoir le travail.

2. La place centrale de la généricité (*Gattungsmäßigkeit*), le dépassement de son mutisme dans la nature, n'est pas du tout une « trouvaille » géniale et isolée du jeune Marx. Bien qu'il soit très rare que la question apparaisse ouvertement sous cette terminologie explicite dans ses œuvres ultérieures, Marx n'a jamais cessé de voir dans le développement de la généricité le critère déterminant, au plan ontologique, du processus d'évolution de l'humanité. Déjà, l'accent mis continuellement sur le recul des barrières naturelles comme indice de la réalisation de la socialité renvoie à cette conception. Il est peut-être encore plus significatif que Marx désigne le socialisme authentiquement réalisé, le communisme, comme fin de la préhistoire de l'humanité. Il se distingue donc des utopistes — même des plus grands — non seulement par sa façon d'exposer objectivement et exactement les tendances historiques et sociales qui mènent au communisme, mais aussi parce qu'il ne voit pas dans ce stade un sommet finalement atteint dans l'histoire de l'espèce humaine, mais plutôt le début de son histoire véritable, réelle. De la naissance du travail (et, avec lui, des fondements ontologiques objectifs et subjectifs de l'espèce humaine) jusqu'au communisme, nous n'avons donc eu affaire qu'à la préhistoire de ce processus, de l'histoire réelle de l'humanité.

Dans ce constat ontologique si novateur sur l'être et le devenir historico-social de l'espèce humaine, il est frappant que Marx, qui fonde en général avec précision chacune de ses affirmations, considère, dès les *Thèses sur Feuerbach*, ses observations comme une évidence qui n'a pas besoin d'être démontrée. Et cela à bon droit. En une opposition abrupte aux précédentes théories de la connaissance, qui souvent s'efforçaient par les déductions les plus subtiles de déterminer comment la pensée humaine pouvait s'élever, à partir de cas particuliers uniquement accessibles à la perception sensorielle, jusqu'au concept universel du générique (l'abstrait, l'universel, etc.) ou bien ce qui la mettait en état de descendre, à partir de tels concepts universels posés « logiquement », jusqu'au cas singulier (*Einzelfall*), à l'individuel (*das Einzelne*), Marx considère l'unité indissoluble de l'espèce et de l'individu comme un fait fondamental de l'être, qui doit être reconnu et appliqué sans conditions en théorie comme en pratique et dont l'existence ne requiert aucune démonstration. Ainsi, dès sa première critique de la philosophie hégélienne (1843), il combat avec énergie et passion les constructions logiques abstraites qui violent l'être. Il caractérise l'opposition de sa pensée à celle d'Hegel sur la question de la compréhension (*das Begreifen*) dans les termes suivants : « Mais cette compréhension ne consiste pas, comme Hegel le prétend, à reconnaître partout les déterminations du concept logique, mais à comprendre la logique particulière de l'objet particulier. »<sup>19</sup> Il n'est pas difficile de voir que Marx a ici à l'esprit les interconnexions, régies par des lois, de développements concrets au sein de l'être, de processus réels. Cette critique philosophique générale rejoint justement notre question portant sur le rapport du singulier avec l'universel et vice versa. Marx dit ainsi à propos de la forme syllogistique chez Hegel : « On peut dire que dans son développement du syllogisme déductif, toute la transcendance et le dualisme mystique de son système éclatent au grand jour. Le lieu médian est le "fer en bois", l'antithèse dissimulée entre généralité et singularité. »<sup>20</sup> Et plus loin, il complète et réca-

19. K. Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel*, in *Œuvres de philosophie*, Gallimard / La Pléiade, 1982, p. 974. Tr. fr. de M. Rubel.

20. *Ibid.*, p. 965.

**pitule** : « Mais lorsque Hegel considère comme des antithèses réelles la généralité et la singularité, les éléments abstraits du raisonnement, c'est précisément le dualisme foncier de sa Logique qui s'affirme ici. »<sup>21</sup> Marx semble ainsi être convaincu dès l'abord que l'universel et le singulier ne sont pas des oppositions logiques au sens de la logique hégélienne et en général, mais des expressions sur le plan de la pensée de déterminations de l'être coexistantes. En effet : ce n'est qu'à partir d'une telle ontologie que le reproche adressé à Feuerbach — à savoir qu'il ne connaît qu'une généralité muette — et que l'exigence de reconnaître la généralité humaine comme généralité dépassant le mutisme, deviennent fondés et compréhensibles.

La généralité muette (qui n'est pas devenue consciente, qui ne cherche et ne trouve aucune expression consciente, mais qui s'exprime réellement dans les processus réels de l'être) apparaît donc comme catégorie fondamentale, au plan ontologique général de l'être de la nature organique. Puisque dans la nature inorganique manquent les rudiments d'une quelconque conscience susceptible d'accompagner théoriquement les relations des objets et de leurs processus, dans ce domaine de l'être, nous ne pouvons parler que de généralités constatables objectivement (c'est-à-dire muettes). Mais le fait ontologique fondamental que le genre, d'une part, n'existe immédiatement que dans les individus, bien que, d'autre part, être et processus d'être de chaque individu manifestent les mêmes déterminations de la généralité, montre que la même relation catégorielle (selon Marx les catégories sont « des formes et des modes d'existence ») est aussi un mode d'être fondamental dans la nature inorganique. L'erreur idéaliste consiste ici à voir dans l'universalité de la généralité non une expression de l'être, mais une simple détermination de la pensée (une abstraction). Cette « abstraction » n'est cependant jamais séparable de l'essence vraie de l'objectivité existante ; ce n'est une détermination de la pensée que de façon secondaire, dérivée. Elle n'est rien d'autre que la constatation dans la pensée d'un état de choses existant. Le fait que, dans la nature inorganique, des processus physiques ou chimiques puissent conduire à la dissolution de formes d'objectivités, que dans de tels

21. *Ibid.*, p. 970.

cas l'objet ainsi transformé puisse appartenir déjà objectivement à un genre différent du précédent, ne supprime pas ce rapport entre l'individu et l'espèce. Puisque la relation entre les objets dans cette sphère de l'être est essentiellement une simple altérité, ce changement de genre s'insère sans contrainte dans la totalité des rapports dynamiques de l'être inorganique.

Avec l'apparition de l'organisme intervient un changement radical par rapport à la nature inorganique, dans la mesure où chaque organisme est un complexe mû par des forces internes, pour lequel la naissance et la mort sont les déterminations qui fondent son mode d'être. (Avant et après ce processus de reproduction, les constituants de l'organisme sont simplement quelque chose d'existant à l'intérieur de l'être inorganique.) Ce processus de reproduction des organismes individuels se déroule dans le cadre de leur généralité respective et est par essence une interaction entre l'organisme et l'effet direct des processus, principalement physico-chimiques, de son environnement déterminé par sa généralité; le fait que des objets de la nature organique puissent aussi faire partie de cet environnement ne change rien ici. Ce n'est qu'à un stade plus élevé, lorsque le processus de reproduction de l'organisme présuppose sa mobilité autonome dans son environnement, qu'apparaissent les transformations biologiques des processus physico-chimiques de l'environnement (par exemple les rayons lumineux sont transformés biologiquement en couleurs, les vibrations de l'air en sons, etc.). Ce fait ontologique a pour conséquence une communication, chaque fois concrètement déterminée, entre les individus d'une même espèce au moyen de signes (sons, etc.) par lesquels sont indiqués des faits importants pour la reproduction (nutrition, danger, rapport sexuel, etc.) afin de rendre possible dans des situations déterminées, importantes pour la reproduction, la réaction génériquement correcte. Un organisme qui se meut de façon autonome ne peut désormais se reproduire que dans un environnement dont les événements les plus typiques et les plus importants pour sa reproduction sont connus de lui et, dans ce cadre, sont devenus communicables aussi à l'intérieur de l'espèce.

C'est le stade de l'évolution de l'être que Marx, en corrigeant la conception de Feuerbach, a défini comme généralité muette. (Dans la nature inorganique une telle définition aurait faussé l'extériorité

physico-chimique totale des interactions. La qualification de « muette » présuppose déjà une possibilité au moins abstraite de communication, dont il ne saurait être question à ce stade.) C'est pourquoi l'on ne saurait surestimer le rôle du saut dans tous les aspects essentiels qu'accomplit l'organisme qui se reproduit génériquement; il implique un changement radical de toutes les relations de l'organisme avec son environnement, mais un changement qui dans tous ses moments présuppose le développement qui y conduit et que nous n'avons esquissé ici que dans les grandes lignes. Dans ce saut sont donc contenus, en termes d'être, aussi bien une continuité, qui se présente également comme conservation au stade supérieur de structures fondamentales déterminées, qu'une rupture de continuité, que l'on peut observer dans la naissance de catégories entièrement neuves. Il nous faut maintenant examiner d'un peu plus près les déterminations principales quant aux deux modes de liaison, surtout du point de vue de l'ancienne et de la nouvelle relation entre l'individu et l'espèce.

Nous savons déjà que le fondement ontologique du saut a été la transformation de l'adaptation passive de l'organisme à l'environnement en une adaptation active, grâce à laquelle naît la socialité comme nouveau mode de généralité en général, qui peu à peu, de façon processuelle, dépasse son caractère immédiat purement biologique. Ici aussi, du point de vue ontologique, il est absolument nécessaire de signaler la coexistence des deux sphères dans l'être même. On trouve aussi dans le saut entre nature inorganique et nature organique une coexistence semblable abstraitement, quoique complètement différente quant aux déterminations concrètes. Et puisque l'homme, même en dépassant dans sa socialité son existence simplement biologique, ne peut cependant jamais cesser d'avoir un fondement dans l'être biologique, qui se reproduit biologiquement, il lui est toujours impossible de rompre le lien qui l'unit à la sphère inorganique. Sous ce double aspect l'homme ne cesse jamais d'être *aussi* un être naturel; mais d'une manière telle que le caractère naturel en lui et dans son environnement (socialement) remodelé est de plus en plus fortement dominé par les déterminations sociales de l'être, tandis que les déterminations biologiques s'en trouvent seulement qualitativement transformées, mais ne peuvent jamais être supprimées entièrement.

Le mode actif de l'adaptation à l'environnement (tendancielle-ment : le remodelage de l'environnement, son adaptation tendancielle, naissant au cours de cette interaction, aux conditions nouvellement produites) est donc le point de départ. Sa simple existence de fait donne lieu à une série de déterminations suffisantes pour constituer l'être de l'homme véritable, son appartenance à un genre d'un tout autre type. Nous avons déjà parlé de l'origine et de l'essence de la position téléologique dans le travail et à partir de lui. Plus loin, le traitement spécifique de cette thématique éclairera progressivement le domaine très vaste de la praxis humaine. Mais même si nous considérons seulement de façon abstraite, comme ici, le seul fait qu'il y a une position téléologique au fondement de toute pratique, nous devons constater que toute position téléologique doit avoir comme présupposé et comme conséquence la naissance de la dualité sujet-objet, que seule la coexistence rend ontologiquement possible. Son apparition graduelle (nous ne savons pas encore avec exactitude en combien de millénaires), éclaire et en même temps cache la complète nouveauté de cette détermination de l'être. En effet, d'une part, ce processus, lorsque les étapes en sont connues et interprétées correctement, peut contribuer grandement à concrétiser cette nouvelle détermination de l'être social, mais d'autre part, si on l'isole par la pensée, de ces stades d'évolution, sa ressemblance lointaine, souvent seulement apparente, avec certaines tendances en germe dans l'évolution animale qui, restant simplement biologiques, demeurent dans des impasses de l'évolution, peut mener la connaissance du processus sur des voies erronées.

En tout cas commence ici une tendance de l'évolution extrêmement importante du point de vue de la généricité : la transformation graduelle de la singularité (*Einzelheit*) en individualité. La singularité est en effet, comme l'universalité, une des catégories fondamentales de tout être : il n'est aucun étant qui n'existe en même temps comme exemplaire de son espèce (universel) et comme objectivité singulière (comme singulier). Selon une célèbre anecdote, Leibniz en a fait la démonstration aux dames de la cour à l'aide de feuilles d'arbres. Mais tant que la relation avec les objets, et aussi l'adaptation passive de l'organisme à son environnement ne s'élèvent pas à une relation sujet-objet, la singularité ne peut que rester un pur fait de la nature. Et cela vaut aussi pour l'homme.

L'observation faite depuis très longtemps que chaque être humain a des empreintes digitales uniques, qui ne se répètent chez aucun autre, ne va pas au-delà, quant à son contenu ontologique, de l'exemple leibnizien des feuilles. Leibniz aurait tout aussi bien pu démontrer sa thèse, qui reste encore extrêmement abstraite et générale, par l'exemple des cailloux des allées du parc. Le développement réel de l'individualité, qui est toujours fondée socialement et pas simplement dans la nature, à partir de la pure singularité naturelle est un processus fort compliqué, dont le fondement ontologique est constitué par les positions téléologiques de la praxis et par toutes les circonstances qui les accompagnent, mais qui n'a lui-même en aucun cas un caractère téléologique. Qu'à des stades relativement élevés d'évolution, les hommes, plus ou moins consciemment, veuillent être des individualités, que cette intention puisse devenir souvent le contenu de positions téléologiques, ne change rien à ce fait fondamental, ne serait-ce que parce qu'il faut un long développement des rapports sociaux, initialement très lent, pour faire apparaître le problème de l'individualité en général comme problème réel et surtout comme problème universel. Certes, il est exact que le travail et toutes les formes de praxis qui en résultent immédiatement ont d'emblée des répercussions complexes sur l'homme qui travaille, agit pratiquement, des effets qui transforment son activité en augmentant sans cesse son rayon d'action et la rendant en même temps plus différenciée et plus consciente, de sorte que la relation sujet-objet devient dans la vie humaine une catégorie dominante avec une ampleur et une intensité croissantes. En même temps, en fondant le processus que nous venons de décrire, c'est aussi la socialité de la société qui, seulement de manière progressive, s'édifie réellement, et produit ainsi pour les positions téléologiques (extensivement comme intensivement) un champ d'activité toujours plus grand, tandis qu'elle précise, concrétise et, lorsque c'est nécessaire, délimite ce champ croissant d'activité, pour des raisons en premier lieu sociales. Ainsi, avec la praxis, l'homme, qui continue d'évoluer dans le sens d'une polyvalence toujours plus grande se trouve face à une société et à son échange organique avec la nature, à sa production d'outils pour sa propre conservation, etc., au moyen desquels l'incarnation objective de la généricité non seulement croît, devient toujours plus complexe sous

bien des aspects, mais en même temps pose des exigences toujours plus nombreuses et différenciées à l'individu qui agit dans son cadre. Ce processus, qui se développe objectivement et subjectivement, dans une constante interaction entre l'objectivité et la subjectivité, fait naître les fondements ontologiques à partir desquels la singularité originelle de l'homme, encore par bien des aspects simplement naturelle, peut prendre peu à peu le caractère de l'individualité (sociale, et uniquement possible dans la socialité).

Nous examinerons ces problèmes de manière bien plus approfondie et concrète. Il importait ici simplement de remarquer que la naissance du sujet et de l'objet dans la praxis sociale ne peut conduire qu'au cours d'un long processus à engendrer le complexe de problèmes de la genericité sortie du mutisme dans son véritable mode d'être, en ce que pour l'homme dans sa praxis, non seulement les choses concrètes (*Gegenstände*), sur l'existence et l'élaboration desquelles repose l'échange organique de la société avec la nature, deviennent des objets (*Objekte*) auxquels il fait désormais face comme sujet de la praxis sociale, mais par ailleurs, à travers les formes de la socialité elle-même qui en résultent, en définitive, il fait apparaître, comme Marx le soulignait, sa propre genericité comme ensemble des rapports sociaux.

Ce changement se révèle de façon prégnante dans le fait que, dans le langage, apparaît une forme complètement nouvelle de communication des individus entre eux. Marx décrit ainsi cette situation nouvelle dans le développement de la genericité de l'homme, en référence au langage : « Le langage est aussi vieux que la conscience — le langage est la conscience réelle, pratique, existant aussi pour d'autres hommes, existant donc alors *seulement* pour moi-même aussi et, tout comme la conscience, n'apparaît qu'avec le besoin, la nécessité du commerce avec d'autres hommes. »<sup>22</sup>

Naturellement, le langage n'est pas non plus une « création *ex nihilo* », mais — malgré le caractère de saut de sa genèse, qui la distingue qualitativement de toutes les formes qui la précèdent —, en tant que mode de communication entre les individus appartenant à une espèce, il a sa préhistoire dans les formes de communication, au moyen de signes, des animaux supérieurs. Le saut implique un

22. K. Marx et F. Engels, *L'Idéologie allemande*, cit., p. 28.

fondement double, dans son contenu et dans sa forme. En premier lieu, le langage, pour être langage, doit dépasser la stricte association des signes à une situation, et leur relation purement concrète et unique à une action immédiate, actuelle. Lorsque, par exemple, un oiseau (une poule, une oie, dans certains cas une oie sauvage) réagit avec des signes déterminés à la vue d'un rapace dans le ciel, il s'agit d'une réaction efficace à un danger mortel, déterminé et concret dans l'environnement et cette réaction immédiate de défense est très précise dans son unicité. Mais le fonctionnement exact et ponctuel de ces réactions ne signifie absolument pas que cet oiseau, dans des circonstances totalement différentes, soit simplement capable d'identifier son ennemi comme étant « le même ». Le fait qu'une telle menace mortelle soit connue n'implique absolument pas l'identification de celui qui menace à son être en soi, c'est-à-dire une connaissance de celui qui menace, qui, au-delà de cette fonction pour l'organisme menacé, est par ailleurs pourvu de toute une série de propriétés qui, pour lui-même, ont une grande importance pratique. (Les hommes, par exemple, à un stade plus avancé de leur développement ont pu employer certains rapaces pour les aider dans la chasse.) La relation humaine avec l'environnement naturel implique donc l'identité de l'objet en question dans des situations qui vont au-delà de toute relation donnée immédiatement. À partir d'une connaissance élémentaire (de l'être-pour-nous concret immédiat) se développe une connaissance précise de l'être en soi. Marx exprime ce nouveau rapport, qui s'objective dans la prise de conscience, dans le langage, en affirmant que pour l'homme qui travaille, existe de façon croissante un « rapport » avec les objets et les relations inorganiques et organiques (plus tard aussi sociales) de son environnement, auquel il s'adapte activement avec le travail et avec sa praxis ultérieure, tandis que l'animal « ne se rapporte » à rien et n'a pas de rapport du tout. « Pour l'animal, ses rapports avec les autres n'existent pas en tant que rapports. »<sup>23</sup>

Il s'agit sans aucun doute d'un saut qualitatif décisif. Il ne faut cependant jamais oublier que dans la nouveauté qualitative reste en même temps conservée une détermination ontologique essentielle du point de départ originel : l'unité immédiate et indissoluble de

23. *Ibid.*, p. 29 note 1.

l'espèce avec l'individu qui chaque fois entre en ligne de compte du point de vue pratique. La suppression dans le langage de l'association automatique ne signifie nullement la suppression du lien indissociable avec l'espèce, que la langue implique. Elle implique au contraire son renforcement, suite au progrès de la connaissance. Plus les moments de l'être-en-soi se révèlent dans l'espèce comme dans l'individu, ce qui constitue justement le contenu principal de ce dépassement, plus la référence immédiate à la praxis, et par là la généralité objective qui, sur le plan gnoseologique, dépasse le simple acte de connaissance immédiat d'une généralité étrangère, dominant l'image du monde dans les moments autonomes communiqués par le langage. Cela montre que tout individu persiste inéluctablement dans sa généralité, de manière toujours plus indépendante de sa situation concrète, de son fonctionnement concret en elle, etc. Ce n'est qu'ainsi que devient compréhensible l'affirmation de Marx selon laquelle l'homme en tant qu'être générique « se rapporte » aux autres espèces, à leurs individus, d'une manière déterminée par les fondements factuels de sa praxis. Ce que Hegel, dès le début de sa *Phénoménologie*, établit comme point de départ de la pensée humaine, en tant qu'exigence pour son développement ultérieur, à savoir que le connu, parce qu'il est familier (*bekannt*) n'est pas pour autant connu avec précision (*erkannt*) s'accomplit déjà pour l'homme de la vie quotidienne dans son langage. Pour pouvoir exprimer quelque chose par le langage, sa désignation au moyen du mot doit saisir et exprimer cette double réalité : d'un côté l'identité persistante de chaque individu dans sa propre spécificité (*Geradesosein*) qui lui est propre, de l'autre côté et en même temps, de façon indissociable, le fait qu'il reste inséparable de sa propre généralité. Ce n'est donc absolument pas un hasard si la pensée humaine à ses débuts a interprété la capacité à nommer les objets comme signe de sa domination sur eux. (Nous pouvons ici rappeler l'histoire mosaïque de la Genèse, où l'homme prouve sa domination sur les animaux en leur donnant un nom.) Si, dans la période initiale, cette coïncidence entre nommer et dominer a subi continuellement des exagérations magiques ou mystiques, elle n'en reste pas moins, dans la prose de la praxis réelle, le fondement théorique de l'adaptation active et efficace du genre humain à son environnement.

Ici il ne s'agit que de cette relation ontologique fondamentale dans l'être social. Bien sûr, l'apparition de son expression dans le langage est également un processus : le chemin qui va de la concrétude limitée du simple signe à l'« abstraction » féconde sur le plan pratique dans la saisie de l'environnement par le langage, à la maîtrise pratique de ses liaisons compliquées entre des complexes d'objets, entre les processus qui sont au fondement de ceux-ci, a été certainement long. Pour ce qu'on peut en savoir aujourd'hui, la fixation par le langage de la généralité dont nous venons de parler fut au moins une des composantes les plus essentielles du développement. Il s'agit donc en apparence d'un chemin de l'unicité concrète vers l'« abstraction » générique. Nous disons en apparence parce que, si nous prenons l'exemple des Indiens Klamath qui, comme le note Lévy-Bruhl, n'ont pas de mot pour désigner le renard, mais en ont un différent pour chacune de ses sous-espèces, dans des cas semblables l'apparition du nom générique plus vaste (éventuellement, mais cela n'arrive pas toujours, en évinçant les précédents noms plus différenciés) n'est plus un passage du signe au langage, mais seulement un processus d'intégration au sein de ce dernier. Quelle que soit l'ampleur avec laquelle les concepts de genre sont saisis, ce processus ne change plus rien à l'unité dans le langage entre l'espèce et l'individu, de même que des déterminations scientifiquement plus exactes (par exemple, une détermination selon laquelle la baleine n'appartient pas à l'espèce des poissons, mais à celui des mammifères) ne suppriment pas cette relation fondamentale.

Cette unité entre capacité d'évolution et persistance des déterminations fondamentales, entre élasticité et solidité, rend ce cas de saisie ontologique du monde dans le langage apte à suivre aussi les variations essentielles que ce type de relation entre les objets [expérimente] dans l'être social pour le sujet, comme modes d'expression, comme organes de la prise de conscience, comme capacité à la préparation et à la mise en œuvre des positions et des décisions nécessaires pour la praxis. Bien sûr, notre formulation n'est pas tout à fait exacte, puisque les fixations par le langage des moments de l'échange organique de la société avec la nature, considérées plus haut, avaient déjà par essence un caractère social. Dans tout acte de travail est déjà contenu objectivement le passage accompli du sim-

plement familier au connu avec précision, même si cela ne se traduit pas toujours par un reflet réellement conscient dans la pensée. La formule de Marx, fondamentale pour la méthode historique, concernant la praxis humaine vaut aussi et même à plus forte raison pour le travail : ils ne le savent pas, mais ils le font. La connaissance qui se déploie à partir de la connaissance élémentaire peut dans la praxis de travail devenir une évidence, jusqu'à se fixer au point de se transformer en réflexe, sans que les actes des hommes pour en prendre conscience, qui en fixent et en concrétisent l'objectivité n'aient été retenus directement dans la pensée comme tels. Mais dans l'objectivité de la praxis, ce processus qui va du signe au langage, du simple familier au plus ou moins connu, de la réaction immédiate aux événements, au « rapport » avec des complexes et des processus d'objets, doit déjà être accompli pour pouvoir être fixé comme fondement de la praxis du travail. Car ce n'est qu'alors que l'homme est en mesure de se rapporter adéquatement à des complexes ontologiques qui dans leur objectivité sont déjà de manière exclusive ou prédominante des produits de l'être social formé. La forme d'être qualitativement nouvelle de la généricité dans la société se révèle tout d'abord dans le fait qu'elle est pluraliste, c'est-à-dire qu'elle se différencie tout d'abord, précisément dans la praxis immédiate, dans des groupes génériques unitaires plus petits, face auxquels la généricité humaine universelle semble exister immédiatement comme simple abstraction, bien qu'elle soit — en définitive — la force qui détermine l'orientation des tendances principales. Nous entendons par là le fait fondamental que, tandis que dans la nature organique les organismes individuels sont immédiatement des exemplaires de leurs genres respectifs, l'espèce humaine devenue sociale se différencie en unités plus petites, qui semblent immédiatement refermées sur elles-mêmes, de sorte que l'homme, tout en agissant dans sa praxis au-delà de la généricité muette naturelle, et en parvenant à grand-peine en tant qu'être générique à une certaine conscience de cette détermination de son être, est néanmoins contraint en même temps d'apparaître simplement comme membre conscient d'une forme partielle plus petite de l'espèce. C'est pourquoi la généricité sortie du mutisme de l'homme n'ancre pas sa conscience de soi directement dans l'espèce humaine entière, qui viendrait à l'être comme société, mais sous ces

formes partielles propres à ses débuts. La séparation dans la conscience va si loin que les membres de ces formes premières, partielles — bien sûr, il s'agit, même si elles sont partielles, de formes de généralité qui ne sont plus muettes — ne traitent absolument pas, dans la pratique, ceux des autres groupes analogues comme des congénères, appartenant à la même espèce (cannibalisme, etc.). Ainsi la généralité humaine qui n'est plus muette, dans la praxis immédiate, semble s'atomiser complètement en parties autonomes. Il semble donc évident, du point de vue ontologique, que les formes immédiates de conscience de la vie quotidienne sont obligées de suivre dans une large mesure cette désintégration. L'histoire d'un des organes primordiaux de la généralité spécifiquement humaine, le langage, le montre très clairement. De même que le développement général de la généralité de l'homme s'exprime dans un pluralisme inconnu dans la nature, le langage, lui aussi, existe dès le début sous forme plurielle.

Mais ce pluralisme présente dans l'histoire du genre humain une dialectique remarquable : d'un côté, il y a chez les hommes des tendances subjectives à une forte permanence des formes d'existence sociale originelles (encore aujourd'hui, on peut remarquer ces tendances par exemple en Bretagne ou au Pays de Galles), de l'autre côté, la suppression continue de cette différenciation première, la formation d'unités d'intégration toujours plus grandes à partir de la fusion de ces associations partielles, apparaît comme un moment important de l'histoire de l'humanité. Elle s'est développée jusqu'à présent surtout là où les principes de plus en plus purement sociaux ont refoulé les principes simplement naturels avec une énergie plus grande qu'ailleurs, jusqu'à faire naître et consolider les nations. Concernant les formes ontologiques concrètes des modes d'intégration encore plus vastes, qui vont au-delà de ces dernières, il est, en tant que tendance de l'avenir, encore aujourd'hui difficile de dire quelque chose de vraiment concret. D'un côté, il nous faut enregistrer une intégration économique constamment en progrès, qui sans aucun doute, pousse objectivement dans la direction d'un être économique unitaire de tout le genre humain. Même la nation n'aurait jamais pu s'imposer comme forme d'unité plus vaste sans le fondement de cette tendance à l'intégration économique (*ökonomisch*), qui fut assez forte pour dépasser les particularismes locaux des for-

mes primitives de société et les fondre en une unité économique (*wirtschaftlich*). De l'autre côté, nous voyons à quel point les tendances unitaires qui se sont intégrées dans les nations (et, comme nous l'avons vu, même celles qui ont un caractère prénational ou même primitivement national) s'opposent à toutes les formes nouvelles d'unification à des plans économiques supérieurs; ces tendances sont elles aussi, de nos jours, économiquement et socialement différentes. L'histoire de l'humanité montre que jusqu'à présent les formes d'intégration supérieures ont vaincu en dernière instance, sans cependant pouvoir nous apprendre avec certitude de quelle façon concrète elles peuvent accomplir ces transformations ultérieures qui modifient qualitativement la généralité.

Pour nos problèmes ontologiques actuels, encore très généraux, il nous importe surtout de remarquer ici que le caractère processuel de la généralité, par le dépassement du mutisme biologiquement déterminé, s'est transformé également. Depuis Darwin, et même depuis Geoffroy Saint-Hilaire, Goethe et Lamarck, nous devons aussi comprendre la généralité des êtres vivants comme un processus par essence historique. Mais celui-ci reproduit simplement sur un plan plus général le fait ontologique fondamental de la nature organique : le devenir et la mort des organismes. De manière ontologiquement analogue, il y a aussi pour les espèces un devenir et une mort. Ce processus peut mener à l'extinction d'une espèce ancienne et à l'épanouissement d'une espèce nouvelle, mais ne produit toujours — indépendamment du nombre des formes de transition qui interviennent — qu'un devenir et une mort d'espèces au sens biologique. Le processus de développement que nous venons d'indiquer pour l'humanité, repose, au contraire, sur la transformation des formes ontologiques essentielles du genre humain, qui dans ce processus se conserve comme tel et en même temps se développe à un niveau supérieur. Les forces motrices ultimes de cette tendance au développement supérieur sont ici aussi celles de l'économie, celles du mode social de reproduction de l'être social. Mais tandis que les évolutions biologiques se produisent immédiatement chez des individus de l'espèce, s'accomplissant non par eux mais en eux, l'évolution du processus économique ne peut s'accomplir que du fait des positions téléologiques des hommes (immédiatement, mais seulement immédiatement, des individus). Puisque

l'économie devient ainsi, en même temps, productrice et produit de l'homme dans sa praxis, la thèse de Marx selon laquelle les hommes, même en des circonstances non choisies par eux, font eux-mêmes leur histoire, a aussi pour conséquence naturelle que la généralité des hommes ne peut se développer sans leurs prises de position conscientes et pratiques sur les problèmes qu'elle contient. Le constat que ce développement ne s'accomplit pas à travers un changement biologique essentiel dans l'homme, que le recul des barrières naturelles est un moment très important de ce processus, ne change pas essentiellement son caractère fondamental.

Le moment n'est pas encore venu pour nous de traiter ces problèmes de manière exhaustive. Contentons-nous pour l'instant de noter que déjà les conditions d'évolution que nous avons indiquées montrent que, dans le genre humain, le caractère générique doit manifester son universalité face aux individus d'une manière toute différente de celle que l'on observe dans le règne biologique. L'expérience nous a montré que le caractère générique y exprime, immédiatement et complètement, précisément ce qui est typique et universel dans un genre. Bien entendu, l'opposition totalement générale entre l'individu et l'élément typique au sein de la dimension générique ne peut bien sûr pas non plus manquer dans les formes changeantes de la socialité — autrement le genre cesserait d'être genre — mais elle acquiert des déterminations internes et externes absolument nouvelles. Nous avons déjà parlé du changement, de la processualité ; il s'agit maintenant d'examiner de plus près, du point de vue de la généralité, les conditions, forces, institutions sociales qui mettent et maintiennent en mouvement cette processualité. Nous avons déjà cité, en relation avec ce problème, la formulation marxienne de la généralité sortie du mutisme : Marx la définit comme l'ensemble des rapports sociaux. Par là, la nature réelle de la relation entre espèce et individu n'est pas invalidée, mais fondamentalement modifiée, puisque l'espèce devient une totalité articulée, intérieurement différenciée, dont la reproduction très compliquée présuppose et exige certes des activités, des modes de conduite déterminés, etc. des individus, mais de telle sorte que d'un côté elle suscite et détermine largement et concrètement un motif, un caractère, une marge de manœuvre des positions téléologiques des individus, de l'autre, dans son mouvement d'ensemble,

elle est à son tour déterminée de manière non négligeable par ces impulsions, ces actes singuliers. Le changement structurel provoqué par les positions téléologiques dans le travail, par le rapport sujet-objet ontologiquement entièrement nouveau qui se forme en elles, par leurs conséquences indirectes, dont le langage comme organe de communication, acquiert justement dans cette totalité, dans sa façon objective d'embrasser les formes et les contenus de tous les destins individuels, dans les interrelations entre les processus de reproduction des individus et de leur totalité, sa nature de totalité sociale, de fondement objectif de toute généralité au niveau d'être de la socialité.

Pour expliciter la nouveauté ici décisive d'abord dans son altérité vis-à-vis de formes génériques plus anciennes, il faut souligner de manière apparemment formelle (même si en réalité il s'agit du contenu) le caractère principiellement non-unitaire de cette nouvelle généralité. En effet, déjà à un stade assez primitif, cet ensemble de rapports ne peut agir de manière unitaire sur les individus qu'il comprend. Cela commence avec la division du travail la plus primitive. Là où dans la nature organique on perçoit quelque chose qui ressemble à une division du travail, elle a un fondement biologique. Une abeille ouvrière ne peut pas, pour de simples raisons biologiques, remplir les fonctions d'un faux-bourdon et vice versa. Au contraire, dès la période préagricole, c'est la société qui devait déterminer qui, par exemple, pendant la chasse, débusquerait le gibier, qui l'abattrait, etc. La division du travail, à ses débuts, entre l'homme et la femme par exemple, est encore largement déterminée par la nature. Mais même dans ce cas il est clair que l'assujettissement à la nature ne peut avoir le caractère biologique absolu, infranchissable, du monde animal. Biologiquement un humain mâle est parfaitement en mesure de ramasser des baies ou des champignons, et des légendes de l'antiquité sur les amazones jusqu'à Jeanne d'Arc et aux héroïnes des guerres civiles, nous avons d'innombrables documents qui témoignent du fait que la femme a été exclue des activités masculines dans le cadre de la division du travail pour des raisons sociales et non à cause de son incapacité biologique. Toute division du travail, ces cas extrêmes inclus, est d'abord sociale et le développement des forces productives, et avec elles celui de la division du travail ne fait que renforcer ce caractère social.

La prédominance de la socialité dans les processus de reproduction signifie cependant une différenciation et une pluralité sociales spontanées dans les occupations pratiques des hommes. Lorsque le développement de ce processus social de reproduction a pour conséquence que, par exemple, est introduite une réglementation juridique des pratiques admises ou interdites, alors apparaît « de soi-même » une large différenciation des hommes impliqués : ils peuvent approuver ou refuser cette réglementation, s'y soumettre en étant convaincus ou de façon non critique, ou bien tout en respectant extérieurement les règles, s'efforcer de les contourner dès que leurs propres intérêts sont en jeu, ou encore les combattre ouvertement — par différents moyens — etc. Il faut ajouter à cela qu'il n'y a aucune nécessité absolue à ce que la différenciation dans le mode de réaction se réfère de façon unitaire à l'ensemble de la réglementation juridique en question ; on pourrait dire que, face à un quelconque règlement concret, elle se présente elle-même dans une composition nouvelle, même si bien entendu, comme conséquence de la structure sociale de toute société, certaines tendances synthétiques ne peuvent manquer d'apparaître. Nous avons bien sûr, ici, pris un exemple au hasard. Plus une société est développée sur le plan social, plus nombreuses sont les décisions de détail qu'elle requiert de chacun de ses membres et dans tous les domaines de la vie, et à ce propos on peut remarquer que même des domaines objectivement voisins présentent de grandes différences dans les types de réaction exigés. Que l'on pense au commerce et à la Bourse, au comportement des enfants à la maison et à l'école, etc.

Cette multiplicité qui semble confiner à l'infini des décisions alternatives auxquelles l'individu membre d'une société est constamment poussé, ou même forcé par la différenciation interne de la société dans son ensemble, est le fondement social de ce que l'on a coutume d'appeler la formation de l'homme à l'individualité. Il a souvent été de règle (c'est encore le cas aujourd'hui) de voir dans l'individualité une forme originelle fondamentale, d'une certaine manière anthropologique, de l'être humain. Ce n'est vrai que dans la mesure où l'homme a en général la possibilité intérieure, dans ses réactions à son environnement social y compris bien sûr l'échange organique avec la nature, de s'adapter ou de s'opposer dans la

praxis aux tendances objectives de l'évolution, donc même à celle de la différenciation des impulsions qui conduisent à des décisions alternatives. Nous savons néanmoins qu'il ne s'agit ici en définitive que d'une possibilité, de la mobilisation d'une réserve interne jusqu'à ce point pas ou peu utilisée. L'histoire sociale donne beaucoup d'exemples non seulement d'individus, mais de groupes entiers, de couches, etc. à qui, selon les cas, ces réserves mobilisables manquent complètement ou en partie, et qui, face à de grands changements dans la structure sociale, peuvent ainsi se trouver voués à disparaître, tandis que d'autres individus ou groupes participent activement à ce mouvement.

Mais cette grande diversité de réactions face, souvent, aux mêmes tâches nouvelles posées par le mouvement de la société (y compris les initiatives déjà citées) ne signifie en aucun cas que l'impulsion dominante de ce développement ait été produite en définitive par des initiatives individuelles. Au contraire. L'histoire montre que la différenciation croissante des problèmes à résoudre socialement, de même que leur nature, leur contenu, leur forme, ont été toujours mis à l'ordre du jour, en définitive, par le développement de la société dans son ensemble. Et puisque l'homme — comme on le verra plus concrètement lorsque nous entrerons dans les détails — est un être qui répond, son rôle dans le cours de l'histoire consiste à donner aux questions posées par la société des réponses qui soient en mesure, dans leurs conséquences, de favoriser, freiner, modifier, les tendances réellement agissantes. Bien sûr, la relation entre la réponse et la question qui la déclenche ne doit pas être comprise comme un enchaînement mécanique. Lorsque c'est le cas, question et réponse n'interviennent absolument pas comme éléments ontologiques d'une société. Aucune configuration simplement existante d'objets, de processus, ne contient, en tant que donné immédiat, une question exigeant une réponse. Celle-ci apparaît comme le produit d'un sujet qui pense et qui « pose », qui interprète comme une question les configurations, anciennes et nouvelles, les tendances, auxquelles il est confronté, pour ensuite les formuler, en premier lieu aussi par la pensée, en tant que réponse; ce n'est qu'à ce stade de conscience que la réponse est susceptible de faire figure de fondement de positions téléologiques pratiques. Tandis que dans la nature organique les changements de la

généricité muette se réalisent dans les individus, mais non par eux, leur dépassement dans l'être social consiste justement en ce que les individus peuvent devenir aussi immédiatement des organes et des porteurs des changements dans la généralité. Mais non au sens où leur initiative autocratique déterminerait désormais au premier chef le contenu, la force, la direction des changements, mais au sens où ces changements, devenus existants dans la société dans son ensemble, poussent les représentants de l'espèce — en définitive : sous peine de ruine — à élaborer leur essence économique-sociale comme question qui leur est posée, comme réponse donnée à cette dernière, et à la réaliser téléologiquement.

Même une description aussi abstraite de ce fait social montre que l'exigence adressée par la société à ses membres de réaliser leur être social sous forme de positions téléologiques conscientes ne peut que s'accroître constamment avec l'augmentation des composantes purement sociales de la cohabitation des hommes. Plus une société est primitive et moins elle a tendance à faire reculer radicalement les barrières naturelles, et plus il est rare qu'elle pose à ses membres des exigences diverses, que ceux-ci ne peuvent satisfaire qu'en passant par des questions et des réponses. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'accroissement de ces formes de décision, aussi bien du point de vue simplement qualitatif que de celui du champ toujours plus vaste des diverses manifestations vitales qu'elles concernent. L'observation — encore générale, et même du point de vue de la praxis, seulement formelle — des modes d'action qui naissent ainsi impose désormais, du point de vue des hommes contraints d'agir socialement de cette manière, une différenciation croissante de leurs façons de réagir à la réalité dans la reproduction de leur propre être dans la société. Si nous considérons maintenant ce processus de différenciation du point de vue des individus qui vivent dans cette société, ils doivent, dans l'intérêt de leur propre préservation chercher plus ou moins consciemment à harmoniser aussi dans leur soi, subjectivement, ces comportements qui se font de plus en plus hétérogènes, et deviennent même souvent contradictoires. Cette tendance à l'homogénéité intérieure dans les réactions au monde extérieur, à laquelle tout organisme est contraint par la reproduction de son être, apparaît déjà au niveau de l'être organique. Cependant, le principe dominant y est la conservation de la

reproduction biologique, principe qui se réalise normalement dans une large mesure sans être guidé par une conscience. L'adaptation des êtres vivants à un environnement essentiellement nouveau trouve précisément sa principale difficulté dans le fait qu'elle se rapporte le plus souvent à la fonction de l'organisme en tant que complexe unitaire. Il va de soi qu'aux stades primitifs, les conditions de vie encore largement « naturelles » imposent à l'individu des modalités de reproduction souvent semblables déjà, naturellement, en tant qu'adaptation active. Malgré toutes les ressemblances qui subsistent encore avec la sphère de l'organique, la forme même la plus primitive de l'adaptation active impose dans de tels cas des moments qualitativement nouveaux au processus de reproduction de l'homme. Cette nouveauté est justement le remplacement progressif des adaptations spontanées purement biologiques par des adaptations plus ou moins conscientes, si primitives qu'elles soient. La raison du changement est précisément l'adaptation active à l'environnement, dont un certain degré d'activité consciente n'est plus éliminable. L'adaptation biologique à un environnement totalement ou partiellement transformé ou en voie de transformation cesse par là de fonctionner comme unique régulateur pour la reproduction de ces êtres vivants. Elle doit être remplacée par un type d'adaptation sociale active, où le nouveau caractère de la relation pratique existante entre espèce et individu peut s'exprimer de façon nouvelle.

L'expression, l'organe de cette forme nouvelle, devenue sociale, de la reproduction des hommes, est justement leur mode d'être en tant qu'individualités. La pure singularité naturelle (biologique) de l'individu correspondait au stade de la reproduction biologique spontanée, dépassée, par principe, par le travail. Mais puisque son recul (jamais sa disparition totale) — la domination croissante de la dimension sociale sur la dimension purement naturelle — est un processus long, inégal et contradictoire, de même, dans la vie sociale, la formation et l'importance croissante, subjective et objective, de l'individualité, doivent constituer un processus comportant de telles déterminations. Si nous considérons ce processus en partant de ses déterminations fondamentales, nous voyons qu'à son tour l'individualité, qui devient prédominante et s'affirme toujours plus, de manière extensive et intensive, doit de son côté constituer un processus aussi caractéristique. Et si nous voulons le comprendre correcte-

ment dans son être, au stade élémentaire de son apparition, nous devons en premier lieu nous abstenir de tout concept de valeur. Bien entendu, il ne s'agit de les écarter que très provisoirement, puisque ces concepts constituent précisément en tant que tels des déterminations très importantes des sociétés qui se socialisent. Néanmoins cette dimension axiologique, aussi bien positive que négative, ne peut être correctement comprise dans son essence que si elle se présente d'abord à nous clairement, dans son être nu et, pour cette raison, extrêmement incomplet. Celui-ci consiste en premier lieu à unir en un système hiérarchique fonctionnant pratiquement un nombre en constante augmentation de modes de réaction extrêmement hétérogènes du point de vue de la reproduction la plus efficace possible et visant donc à l'homogénéité de l'homme qui est ainsi socialement forcé de devenir individualité. Même ici la hiérarchie n'a un caractère axiologique que dans la mesure où l'hétérogénéité des motifs, leur aspect contradictoire dans la pratique, contraignent l'homme à faire un choix dans chaque praxis déterminée, dans des circonstances données, entre leurs exigences divergentes ou opposées, à subordonner un type de réactions à l'autre, etc. Sans une telle tendance à l'unité dans ses décisions pratiques, aucun être humain dans une société quelque peu développée ne pourrait parvenir à une conduite de vie fonctionnant ne serait-ce qu'approximativement.

Il s'agit donc d'une tâche assignée socialement. Et du point de vue d'une connaissance adéquate, même élémentaire de la vie sociale, on commettrait une grande erreur si l'on suivait la pratique universellement répandue qui consiste à réserver la catégorie d'individualité aux prétendus grands hommes ou, à la rigueur, aux intellectuels. Non. Le phénomène social dont nous voulons parler ici est beaucoup plus vaste. Savoir, par exemple, si un petit fonctionnaire néglige son travail à cause de sa famille (par exemple, pour l'éducation de ses enfants) ou vice versa, si quelqu'un remet le portefeuille qu'il a trouvé sans être vu, ou bien conserve l'argent, si dans un transport en commun quelqu'un cède la place à une vieille dame, etc., tous ces cas, presque sans exception, ne sont de nos jours que des expressions de la personnalité. Dans les sociétés primitives c'était encore la coutume, au Haut Moyen Âge la religion, qui réglaient — au moins tendanciuellement — de manière socialement unitaire la grande majorité de ces comportements. Ici aussi

nous devons ajouter le mot « tendanciellement », une fois les conditions sociales les plus primitives dépassées, l'efficacité des préceptes et des interdits sociaux est simplement tendancielle, et non plus une régulation naturelle généralisée, comme la régulation biologique chez les animaux.<sup>24</sup> L'individualité — comprise comme système propre, socialement déterminé, de réaction aux alternatives posées par la vie (quotidienne) — caractérise aujourd'hui désormais presque tous les êtres humains de la société et est en termes ontologiques objectifs un produit de l'évolution millénaire de la société vers une socialité tendanciellement universelle, et naturellement aussi dans le processus de reproduction des individus.

Jusqu'à présent, nous avons délibérément fait abstraction de l'élément de la valeur et de l'évaluation dans nos descriptions. Mais le plus simple regard sur la vie quotidienne montre qu'il s'agissait simplement d'une abstraction méthodique de ce qui constitue, ontologiquement, une partie intégrante des situations de la vie. En effet toute position téléologique contient une évaluation. Garder ou restituer l'argent trouvé, dans l'exemple ci-dessus, implique un jugement de valeur sur la question de savoir si l'interdit social (juridique) doit être ou non observé, mais aussi, au-delà de celui-ci et en rapport avec lui, l'évaluation plus subjective sur la question de savoir si je (un individu X ou Y) dois agir dans le cas donné conformément à cette évaluation-ci ou à celle-là. Mais dans la vie, il ne s'agit immédiatement que de telles décisions individuelles même si nous les avons ici, bien entendu, artificiellement isolées. La vie de tout être humain est constituée d'une chaîne de décisions, qui cependant n'est pas faite de la simple succession de diverses décisions hétérogènes, mais est continuellement et spontanément rapportée au sujet qui prend ces décisions. Les interrelations de ces composantes avec cet être humain comme unité forment ce que dans la vie quotidienne, on appelle à juste titre caractère ou personnalité de l'individu.

24. Il est à cet égard révélateur que les animaux domestiques, qui se trouvent en relation constante et — conformément à leurs tâches respectives — compliquée avec les hommes, développent habituellement par la force des choses des germes de ces façons de réagir plus différenciées. Qu'on pense simplement aux chiens et aux chevaux.

Mais, comme toujours dans la vie sociale, un phénomène aussi important de la vie quotidienne ne reste jamais limité seulement à lui-même. Une série ininterrompue de médiations mène, de là, jusqu'aux décisions les plus importantes qu'un homme peut prendre au cours de son existence. Il peut se former du point de vue de l'histoire de la société des connaissances et des évaluations qui peuvent dépasser l'immédiateté de la vie quotidienne et en apparence n'être pas du tout, ou très peu, en rapport avec elle. Par exemple, nous disons souvent que la vie privée (la vie quotidienne) ne doit pas entrer en ligne de compte dans le jugement que l'on porte sur un grand homme politique, savant ou artiste. C'est même méthodologiquement partiellement juste, lorsque nous affirmons, par exemple, que les grandes œuvres d'art doivent être jugées indépendamment de la biographie de leurs créateurs. Pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons bientôt, cette abstraction méthodologique possède même une justification ontologique déterminée et délimitée : il y a des complexes entiers, parfois même importants, de la vie quotidienne qui ne provoqueraient qu'une confusion affectant l'appréciation correcte de tels phénomènes et dévièrent de leur compréhension réelle. D'autre part, certaines réactions des hommes typiques de la vie quotidienne peuvent exercer une influence positive ou négative, dans tous les cas une influence, sur leurs objectivations les plus hautes au plan social. Que l'on pense, par exemple, pour citer un fait très courant de la vie quotidienne, au rôle de la vanité (ou de son absence) dans les plus grandes productions de l'activité sociale des hommes.

Cette limitation — à moitié invalidée — n'est donc, au point de vue ontologique, ni incorrecte ni simplement contingente. Abstraitement, il est toujours vrai que d'une part, les tâches socialement importantes ne peuvent être traduites dans l'être qu'au moyen de décisions alternatives des individus, et d'autre part que ne peut naître aucune décision alternative simplement personnelle qui ne soit, dans ses traits décisifs, déterminée socialement. Mais en même temps, quiconque examine sans préjugés ces complexes voit que leur importance parvient en général à prévaloir de manière très différente aux deux pôles (la société dans son ensemble et l'individu). Il y a toute une échelle de médiations, qui va de transformations sociales souvent objectivement importantes, qui mobilisent des

peuples entiers (la majorité de la population) jusqu'à des transformations qui semblent se produire presque imperceptiblement. Et dans la vie des individus une échelle analogue de transitions unit et sépare les événements sociaux qui provoquent une sorte de bouleversement dans la vie privée des exemplaires du genre et ceux qui restent entièrement ou presque sans effets sur le développement des individualités comme telles. Plus s'étend, avec la socialisation croissante de la société, le champ d'activité intérieur et extérieur de l'individualité, plus ces interactions aux deux pôles finissent par être graduées, tendancielles. Dans ces réactions de plus en plus différenciées des hommes à leur environnement social, il s'agit non seulement d'une multiplication, qui semble illimitée, des problèmes vitaux qui ne peuvent être amenés qu'ainsi à une unité subjective dans la personnalité, mais aussi d'une gradation, qui naît déjà dans la vie quotidienne, quant à leur poids social. Et cela concerne aussi bien le contenu social qui vient à la décision dans l'alternative, que le poids de la décision pour la vie personnelle du sujet. Les deux séries ne se produisent chez aucun être humain indépendamment l'une de l'autre, néanmoins la signification que prend aussi la décision pour l'individu ne semble avoir aucune relation saisissable sous forme de loi générale avec son développement intérieur : quelque chose qui extérieurement paraît totalement insignifiant, peut être décisif pour la vie de l'individu et en même temps, il peut arriver que celui-ci ne soit pas du tout touché par des dilemmes objectivement très significatifs tandis qu'il peut parfois ignorer qu'il est face à des alternatives cruciales.

C'est pourquoi notre examen plus précis — toujours sans jugement de valeur — semble conduire à une anarchie irrationaliste. Mais cette apparence d'irrationalité naît simplement du fait que l'édification de la genericité universelle, dans chacun des cas, à partir de la synthèse sociale-dynamique des décisions singulières et de leur décomposition analytique, et les efforts pour comprendre quelles variations ont lieu dans la répercussion de la genericité universelle sur la personnalité véritable, sur celle que l'on imagine, dans les tentatives de parvenir de soi-même à l'unité du moi, semblent dans leur immédiateté des processus très hétérogènes, dont l'unité ne peut être expliquée correctement que par une analyse très générale et en même temps très concrète des deux facteurs. Cette

dualité fondamentale de l'être comme donné immédiat, dans la polarisation du genre en totalité réelle et en exemplaires singuliers réels, ne sera pas supprimée, même en élargissant notre analyse, qui, jusqu'ici, purement dirigée sur l'être, faisait abstraction des valeurs et des évaluations, par l'intégration de ces deux facteurs. En effet, cette vision élargie, si elle reste fondée dans l'être, la valeur et l'évaluation étant parties intégrantes des décisions alternatives qui mettent immédiatement tout en mouvement, appartiennent aux moments de l'être social et ne se détachent aucunement de sa complexité en termes de contraste absolu, comme ont l'habitude de l'affirmer dans leur grande majorité les philosophes bourgeois (le plus souvent orientés vers la théorie de la connaissance).

Il faut même ajouter que l'acquisition, la plus efficace immédiatement, de la méthode marxienne de la lutte des classes comme force motrice réelle du développement social et donc comme moteur décisif dans l'histoire du genre humain en tant que facteur réel agissant, ne peut être pleinement comprise si l'on n'apprend pas à saisir le complexe des décisions d'où provient l'individualité humaine, en tant que dépassement de la simple singularité, comme des moments réels évaluant et évalués du processus global. Marx a décrit en toute clarté cet état de choses dans son importante œuvre de jeunesse *Misère de la philosophie*. C'est le développement économique objectif qui transforme une masse de population en travailleurs en créant pour eux des situations communes, des intérêts communs. Mais la classe qui s'est ainsi constituée objectivement est certes « déjà une classe par rapport au capital mais pas encore pour elle-même ». Ce n'est que dans la lutte, dont la genèse immédiate ne peut être comprise sans l'action continue de décisions alternatives individuelles, que se constitue ce que Marx désigne avec justesse comme « classe pour soi ». Ce n'est qu'à partir de là qu'est possible une lutte vraiment élargie, une lutte politique.<sup>25</sup> Si maintenant nous ajoutons le moment très important, à savoir que, selon Lénine, une conscience de l'action adéquate indispensable pour cette praxis « 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

25. K. Marx, *Misère de la philosophie*, Payot, 1996, p. 197.

patrons »<sup>26</sup>, nous voyons, d'un côté, que toute décision alternative de tout travailleur devenu individualité présuppose comme base un stade déterminé de l'évolution de l'être social, mais de l'autre côté et en même temps, que la praxis collective qui en résulte (synthèse pratique de nombreuses décisions alternatives, immédiatement personnelles) ne peut absolument pas être une simple conséquence directe, issue d'une causalité mécanique, du développement social (économique) objectif, mais présuppose au contraire une décision alternative individuelle, et donc différente, de nombreuses personnes, en se gardant d'oublier, naturellement, cette réalité fondamentale que chacune de ces décisions alternatives est suscitée par l'être économique, et que par conséquent leur seule marge de manœuvre réelle reste en dernier ressort déterminée.

Cependant, avant de poursuivre dans la direction que nous avons tracée, il nous faut exprimer sans ambiguïté cette évidence, que nous n'avons pourtant jusqu'ici pas expressément formulée : le genre, qui détermine les individus et qui se construit sur leur existence et leur praxis, n'est pas simplement un processus en voie de différenciation toujours plus accentuée et donc créateur de différenciations toujours nouvelles, mais au contraire — à partir d'un stade déterminé de l'évolution — est par essence le résultat d'un jeu de forces antagonistes, qui ont pris naissance dans la société : un processus de luttes des classes dans l'histoire de l'être social. Ainsi l'individu, qui au moyen de décisions alternatives de sa praxis aspire à se reproduire socialement, est aussi contraint, dans la majorité des cas — peu importe avec quel niveau de conscience — de prendre parti : comment il se représente le présent et l'avenir de la société dans laquelle, par ces décisions, il se reproduit individuellement, ce qu'il souhaite la voir devenir, ce qu'il imagine comme le cours le plus favorable de sa propre existence et de celle de ses contemporains.

Sans nous arrêter maintenant sur les complexes de problèmes que soulève l'activité centrale des luttes de classes dans le processus du développement de la société tout entière, et pour en rester

26. V.I. Lénine, *Que faire ?*, in *Œuvres complètes*, Éditions sociales Paris / Éditions du progrès Moscou 1965, V, p. 431. Tr. fr. de K. Hoppe et A. Roudnikov.

provisoirement au problème de la naissance et de l'affirmation de leur rôle et de leurs effets sur l'individualité, nous devons constater que la socialisation de la société, dès les premiers stades, plus tard de façon extensivement et intensivement accrue, soulève continuellement le problème de la convergence ou de la divergence entre le développement de l'individu et celui de l'ensemble de la société, et de manière déterminante, l'essence de tous les actes des hommes visant leur reproduction. Le fait que la généricité des hommes, qui a un fondement social, ne peut plus être muette et la manière dont elle n'est plus muette s'expriment précisément ici en toute clarté. Il ne s'agit donc pas seulement de ce que la diversification des décisions alternatives singulières dans la vie de l'individu est accentuée parce qu'il doit prendre ses décisions non dans une situation statique mais au sein d'un processus constant de collisions entre des forces réelles antagonistes, mais aussi de ce que ces décisions — consciemment ou non, avec toutes les gradations possibles — procèdent de contradictions pratiques qui meuvent la société et contribuent — le plus souvent sans en avoir une conscience précise — à exercer une certaine influence, pratique et objective, même si elle est minimale, sur son issue. Ainsi lorsque, pour comprendre de la manière la plus universelle le processus d'individuation de l'homme, nous entendons interpréter ses tentatives, d'une nécessité vitale, de porter à l'unité en soi-même les phénomènes singuliers très hétérogènes par leur contenu et par leur forme en tant qu'éléments dynamiques de sa propre personnalité, nous ne pouvons le faire qu'en gardant durablement à l'esprit que dans ce complexe, toujours en mouvement, toujours processuel, tout moment provient de problèmes sociaux réels du stade concerné de la généricité et, quelle que soit la praxis dans laquelle il se traduit, tend en définitive à trouver son issue également en celle-ci.

Il est donc ontologiquement impossible de seulement s'imaginer une individualité sans cette origine et sans une telle issue, et encore moins de voir dans son être, pensé de façon isolée, dans son — prétendument, de ce point de vue — mouvement propre, le principe unifiant, qui guide réellement l'individualité. Cette négation théorique radicale de préjugés très répandus et très enracinés ne perd rien de son acuité si, à titre d'explication, on ajoute que par là n'est absolument pas niée, mais au contraire pleinement confirmée,

l'activité primaire immédiate des facteurs dynamiques subjectifs. Car sans la reconnaissance de ce caractère ontologique dans l'imédiateté de la vie des individus, ceux-ci ne pourraient pas devenir des individualités, mais de simples produits mécaniques du développement social. Et ainsi tous les traits spécifiques de l'être social, qui le distinguent de toute autre forme d'être, seraient de nouveau éliminés par la pensée. Mais une ontologie de l'être social, si l'on ne veut pas en falsifier les rapports ontologiques, doit tenter de saisir précisément ses traits caractéristiques dans leur spécificité originelle. Et c'est une caractéristique fondamentale de l'être social que tous les processus dynamiques des complexes de la praxis humaine, qui se constituent seulement en lui, soient quant à leur genèse fondés sur le mode de développement de la société, dans son économie, et soient déterminés par elle jusque dans leur caractère spécifique. Dans leur dynamique immédiate, en revanche, ils peuvent se trouver en possession d'une vie propre très vaste, d'un déploiement dynamique propre, et ceci autant sur le plan formel que sur celui du contenu.

À ce stade de son déploiement, l'essence de la généricité sortie du mutisme, dans cette unité indissociable en dépit de ce redoublement immédiat, apparaît clairement. Les liens précédents, plus étroits et simplement « organiques » entre genre et exemplaires sont encore par certains côtés, malgré toutes les conquêtes de l'évolution, des types de généricité muette à l'état de nature. Même compte tenu des changements qui l'affectent objectivement, la généricité apparaît ici encore comme quelque chose d'inébranlablement fixe et le comportement envers elle de l'individu apparaît à son tour comme un donné naturel inné éternel chez l'homme. Seule une socialisation relativement plus développée de la société peut transformer le rapport de l'espèce avec ses individus en un double processus, dans lequel par son interaction pratique active la généricité elle-même devient un processus historique et social. Naturellement, cet état de choses n'est en aucune façon le produit d'une téléologie historique. Nous avons déjà esquissé l'environnement immédiat de ces modes de comportement des hommes. Marx donne déjà très tôt une description précise des circonstances économiques : « Dans l'ordre (et plus encore dans la tribu), ce fait reste encore caché ; par exemple un noble reste toujours noble, un *rotu-*

rier toujours un *roturier*, abstraction faite de ses autres rapports : c'est une qualité inséparable de son individualité. » Ce n'est qu'avec le capitalisme qu'intervient « la différence entre l'individu personnel opposé à l'individu en sa qualité de membre d'une classe, la contingence des conditions d'existence pour l'individu [...] C'est seulement la concurrence et la lutte des individus entre eux qui engendrent et développent cette contingence en tant que telle. Par conséquent, dans la représentation, les individus sont plus libres sous la domination de la bourgeoisie, parce que leurs conditions d'existence leur sont contingentes; en réalité, ils sont bien sûr moins libres parce qu'ils sont beaucoup plus subordonnés à une puissance objective. »<sup>27</sup> Par là sont déterminées les formes particulières qui concrétisent le comportement de l'individu dans une telle société d'antagonismes de classe.

L'individualité peut donc aussi s'exprimer en prenant position pour ou contre la société existante dans les luttes que chaque société doit soutenir pour s'imposer dans la praxis comme stade de la généralité, et peut le faire au nom du passé comme au nom de l'avenir, et ceux-ci peuvent à leur tour signifier aussi bien une restructuration réformatrice progressive du présent, que son renversement révolutionnaire. Cette échelle de contenus historiques extrêmement étendue est un des moments les plus importants qui ou bien aident l'individu à élever ses décisions dans des domaines et des niveaux encore hétérogènes de sa personnalité à l'unité subjective dynamique ou bien, dans cette aspiration à l'unité, le mènent à l'échec intérieur, qui évidemment peut aussi avoir pour conséquence la faillite extérieure de toute sa conduite de vie. Il ne s'agit bien sûr que d'un exemple dans la série en apparence illimitée des possibilités qui naissent et se présentent ainsi. Au stade de concrétisation jusqu'à présent atteint, les efforts pour classer de manière plus précise ces possibilités seraient a priori condamnés à l'échec. Seule une ontologie de l'être social réalisée de manière — pour autant que cela soit possible aujourd'hui — systématique et, pour la définir plus concrètement, une théorie ontologique, s'appuyant sur celle-ci, des différentes formes et étapes de la praxis sociale des hommes, une théorie de la généralité qui agit en eux sur le plan for-

27. K. Marx et F. Engels, *L'Idéologie allemande*, cit., p. 63.

mel et sur celui du contenu, pourrait nous mettre en mesure d'exprimer de manière quelque peu adéquate cette problématique. Nous devons ici nous limiter provisoirement à quelques indications très générales et donc nécessairement abstraites.

Avant tout il est d'ores et déjà clair que l'individualité de l'homme ne peut d'aucune manière être une qualité originelle, innée, mais qu'elle est le résultat d'un long processus de socialisation de la vie sociale des hommes, un moment de son évolution sociale, qui quant à son caractère ontologique, de même qu'à ses perspectives possibles, ne peut se comprendre dans sa vraie essence qu'à partir de l'histoire. La genèse socio-historiquement déterminée de l'individualité humaine doit être mise avec énergie au centre de ces analyses car aussi bien les sciences sociales que la philosophie de la société bourgeoise tendent toutes deux à voir dans l'individualité une catégorie centrale de l'être de l'homme, qui est au fondement de tout, qui ne nécessite aucune déduction. Un tel point de départ qui n'est fondé sur rien et que rien ne peut fonder, apparaît si évident à l'homme contemporain, déjà devenu individu que dans la plupart des cas il ne ressent même pas le besoin de le fonder. Plus encore : à chaque tentative de déduction historico-génétique, il réagit par un refus provenant d'une aversion immédiate. Les ontologies du passé le plus récent, qui sont nées de la lutte contre la manipulation universelle, c'est-à-dire contre le positivisme et le néopositivisme (Jaspers, Heidegger, le premier Sartre), montrent clairement la tendance à élever des traits spécifiques, conditionnés par l'époque, de l'évolution sociale actuelle de l'homme au niveau de catégories fondamentales, ontologiquement intemporelles, dans le rapport de l'homme au « monde ». Il peut en naître des fascinations temporaires (et ce fut le cas, à la manière des courants littéraires de la même période, d'inspiration analogue), mais non un chemin méthodologiquement praticable pour l'explication ontologique de leur genèse historico-sociale spécifique et des perspectives ou des impasses qui en résultent. À titre d'exemple significatif, il suffira de renvoyer à l'analyse phénoménologique de l'outil (*Zeug*) chez Heidegger. Une genèse sociale réelle (le travail) reste totalement hors de ses considérations sur le fait que, dans la vie quotidienne immédiate — mais seulement en elle — de l'homme d'aujourd'hui, l'outil (*Zeug*) est simplement « à portée de main »

(*zuhanden*). De ce présumé, qui contient une généralisation non critique d'un moment de la vie quotidienne actuelle, il tire d'importantes conséquences ontologiques à propos de « l'homme en général ». Heidegger écrit : « C'est seulement parce que l'outil a cet "être-en-soi" et ne se limite pas seulement à apparaître qu'il est maniable au sens le plus large et disponible. »<sup>28</sup> Aussi abstraite et simplificatrice que puisse être notre manière de traiter cette étape relativement nouvelle dans le développement de la genericité humaine, son accès présuppose toujours l'explication générale de situations typiques, fondamentales qui naissent à cette occasion avec leurs présumés et leurs conséquences.

Avant tout il faut, comme ce fut le cas jusqu'à présent, esquisser avec clarté l'être social indissociable, simultanément, dans les deux complexes de moments de ce stade socio-historiquement déterminé de la genericité. Toutes les questions, de forme ou de contenu, qui surgissent dans les objectivations pratiques de l'évolution actuelle de l'individualité humaine, qui, en elle, existent réellement de manière purement pratique, ou par l'objectivation philosophique, artistique, de problèmes pratiques, ont cette double détermination : d'une part, elles montrent dans un cas singulier une des multiples possibilités qui peuvent nécessairement apparaître à un stade donné de la genericité ; d'autre part, en tant que décisions singulières, elles renvoient (de manière immédiate et directe ou bien généralisée à partir de l'immédiateté) aux problèmes actuels de la genericité au stade auquel elle est parvenue, dont les fondements économiques ont immédiatement suscité sa réalisation individuelle. Il s'agit donc toujours d'interrelations qui résultent du rapport ontologique de deux processus en dernière instance, mais seulement en dernière instance, déterminés unitairement : du processus de la genericité universelle et de son mode d'apparition réel dans le processus pratique de la reproduction des exemplaires singuliers. Que le premier processus se constitue immédiatement à partir de la synthèse sociale des actes singuliers du second est une évidence, qui non seulement n'abolit pas le fait de l'hétérogénéité, et même de l'opposition des actes singuliers, mais le produit. Ici, on ne doit jamais oublier

28. M. Heidegger, *Être et temps*, Gallimard, 1986, p. 105. Tr. fr. de F. Vezin légèrement modifiée.

que ce processus recèle aussi en soi, synthétiquement, des moments qui s'opposent à sa marche. Le fait, si fondamental pour notre problème, de la lutte des classes a pour conséquence que la négation (sa direction vers l'avenir ou le passé, sa force, sa qualité, etc.) que contient chacun de ces moments en tant que composante de la décision alors réellement exécutée, est caractéristique au plus haut point de l'être authentique de chaque moment dans ce processus. Et cela à son tour a pour conséquence nécessaire que chacun de ces moments non seulement représente en soi une synthèse extrêmement complexe, mais de plus doit être socialement évalué dans les termes les plus différents autant comme présent que comme passé. Pour quiconque agit dans le présent de telle ou telle manière, dans la plupart des cas, ce qui est au fondement de sa décision n'est pas seulement l'être social actuel, mais aussi, de manière indissociable, son origine et la direction qu'il entend prendre à l'avenir. Ces évaluations, au cours du processus réel qui les suscite, sont également sujettes aux changements les plus variés. Mais ce n'est qu'ainsi, dans ce changement par principe double, que le parcours historique de la généricité peut devenir pour les hommes leur propre histoire. Il est peut-être superflu d'ajouter que ce processus double possède comme composantes effectives non seulement les actes pratiques réels immédiats de la société et des individus qui les accomplissent, mais aussi tout ce que l'évolution historique de l'humanité a produit. La science, l'art et la philosophie constituent ses moments qui posent et détruisent des valeurs, et ceci pas moins que les actions des hommes au sens strict. Et même : plus un tel moment appartient au passé, plus cela se vérifie. Une grande partie des actions réelles tombe en effet dans l'oubli et le matériel pour les évaluations postérieures n'est donné que par celles dont l'essence, le sens, la valeur, etc. restent élevés à la conscience comme moment d'un stade de développement de la généricité. On peut dire que c'est l'idéologie essentielle que la société a produite et produit.<sup>29</sup>

Nous avons déjà noté que le processus objectif ainsi décrit, aussi bien dans son être social en tant que présent qu'en tant que passé — objet d'évaluations diverses mais influençant de quelque manière

29. Rappelons encore une fois la définition marxienne déjà citée de l'idéologie comme moyen de rendre conscients des conflits sociaux et de les soutenir.

l'action présente — et qu'en tant que perspective devenue visible, se compose d'actes singuliers des hommes. Si nous observons maintenant ces actes singuliers, nous voyons en eux une diversité et une complexité tout aussi grande de processus. Avant tout ce sont des actes immédiatement nécessaires dans le processus de la reproduction sociale des individus. Nous avons également remarqué que dans ce cadre ils sont en premier lieu des réponses que les hommes sont conduits à donner, dans l'intérêt de leur autoreproduction, à des situations et à des processus sociaux. Maintenant il nous faut seulement, pour compléter et prolonger notre exposé, noter que l'unification subjective des actes de réaction des individus à leur environnement social, à laquelle ils s'efforcent plus ou moins consciemment de parvenir, ne peut être considérée comme acte purement subjectif au sens strict que dans son immédiateté artificiellement simplifiée à l'extrême. Non seulement ce qui la motive est, en dernière instance, la production d'une « réponse » à des questions posées par la société, mais leur contenu, bien que son intention immédiate provienne du sujet comme tel, ne peut être adressé, dans sa partie décisive, qu'à la généralité de l'homme concerné. Puisque l'homme ne peut jamais agir dans des situations de complet solipsisme (*in menschenleeren Situationen*), et puisque chacun de ses actes, même les plus particuliers, puisque toute tentative de réaliser ses pensées ou ses sentiments les plus intimes, doivent partir de communautés humaines, et, d'une manière ou d'une autre, y revenir, il faut dire avec Marx : « L'homme est, au sens le plus littéral, un *zoon politicon*, non seulement un animal sociable, mais un animal qui ne peut s'isoler que dans la société. »<sup>30</sup> Ainsi, c'est justement le contenu le plus authentiquement personnel de telles décisions prises isolément, et plus encore dans leur synthèse unificatrice en une originalité personnelle, qui, dans la praxis, doit être de quelque manière orienté vers les problèmes de la société en question, et s'accompagner de l'aspiration, quels que soient les contenus et les orientations de sa conscience, à exercer une fonction déterminée, adaptée à la personnalité, dans la généralité qui se constitue là. Bien sûr la réussite ou l'échec dans cette œuvre d'auto-construction de l'homme est en premier

30. K. Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*, I, in *Contribution à la critique de l'économie politique*, cit., p. 150.

lieu, immédiatement, déterminé par ses dons personnels (talents, inclinations morales, etc.). Mais même la façon dont ceux-ci peuvent se manifester, dont ils agissent aussi sur l'extérieur, dont ils se répercutent à leur tour sur l'homme qui « pose », etc., ne peut être séparée des réactions sociales qu'ils déclenchent.

Tout cela apparaît déjà dans la simple factualité de tels actes, même lorsque nous faisons abstraction des problèmes de valeur que comportent leur naissance, action, répercussion, rayonnement sur d'autres, etc. Mais ceux qui dans l'acte de poser des valeurs, d'évaluer, de [poser une] continuité et une discontinuité de valeur, etc. pensent voir des phénomènes qui peuvent définir la personnalité humaine comme donnée ontologique autonome, posée sur soi-même, et même comme force antagonique de la généricité fondée socialement, négligent justement les problèmes ontologiques centraux du point de vue de la valeur. En effet il n'est pas vrai que la réussite ou l'échec dans l'unification — sur laquelle se construit la personnalité — des modes de réactions à la réalité aient en définitive un caractère simplement subjectif personnel. En termes de valeur, ce n'est que dans l'interaction avec d'autres hommes, avec l'environnement social, que la personnalité peut faire ses preuves ou échouer. Une décision solitaire, qui reste fermée sur le moi, est non seulement privée de toute réalité sociale, mais même de toute réalité personnelle. En effet personne ne peut savoir *a priori* avec certitude si sa décision en est réellement une, c'est-à-dire au moins parvenue au point où l'on tenterait de la réaliser, ou juste une idée fugace, dont il n'est pas même nécessaire qu'elle soit réellement caractéristique du sujet. Même le sentiment le plus intime ne peut faire preuve de son authenticité que s'il se traduit d'une quelconque manière dans des actes, et ceux-ci ne sont possibles que dans la cohabitation avec d'autres êtres humains (c'est-à-dire : seulement socialement).

Bien sûr cela ne signifie en aucun cas que le succès ou l'échec social de la personnalité doive désormais nous fournir le critère pour évaluer l'authenticité ou la fausseté de sa substance. On disait déjà dans la Rome antique : « *Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.* »<sup>31</sup> Mais il ne s'ensuit pas du tout, *a priori*, que le sujet ait

31. Lucain, *La Pharsale*. « La cause des vainqueurs plut aux dieux, mais celle des vaincus à Caton. » (N.D.T.)

une valeur supérieure à son environnement social, comme le proclame souvent le subjectivisme moderne, mais « simplement » une détermination nouvelle très importante du rapport entre les deux processus de la généralité qui se développent en dernière analyse (mais seulement en dernière analyse) unitairement, et immédiatement (mais seulement immédiatement) de manière séparée : celle de sa totalité et celle de ses composantes (humaines, personnelles). Ici nous rencontrons de nouveau une nouvelle différence décisive entre l'espèce muette de la nature et le dépassement de ce mutisme dans l'être social des hommes. Dans le premier cas c'est simplement, pour l'espèce, une question de vie ou de mort ; si cette mort s'accompagne de sa transformation en une autre, alors, avec la disparition d'une espèce, c'est une espèce nouvelle qui est née. Ce n'est qu'avec le dépassement du mutisme qu'apparaît une forme radicalement nouvelle de généralité : une substance qui, dans un processus de transformation ininterrompu, se supprime et se conserve en même temps, où l'alternance de continuité et discontinuité dans les processus peut devenir de la même manière, conformément aux circonstances internes et externes des changements, porteuse aussi bien d'innovations que de stagnations et même de déclin.

Si nous voulons donc appliquer de manière féconde à l'être historico-social l'observation fondamentale de Marx — le dépassement social de la généralité muette — nous devons délimiter le nouveau stade auquel est parvenue la généralité par rapport à celui qu'elle a dépassé aussi dans la mesure où non seulement elle constitue un processus différent dans son principe, mais dans le processus même — précisément quant au caractère de son être — elle montre déjà des traits totalement, radicalement nouveaux par rapport à tout être naturel et aussi, par bien des aspects, à l'être social précédent. Nous avons déjà commenté quelques-uns de ces traits nouveaux et au cours de nos analyses concrètes nous aurons l'occasion de nous pencher plus précisément sur plusieurs d'entre eux. Ici contentons-nous, conformément à l'état actuel du problème, de relever spécifiquement la transformation de la nature de la généralité elle-même. Comme nous venons de le signaler, cette dernière n'est plus un état stable (bien qu'exposé à la décadence), mais la synthèse d'un double processus, qui à cet égard en détermine également le caractère ontologique. Lorsque Marx, dans ses dévelop-

pements concrets, parle du recul des barrières naturelles, de la naissance de formations ayant atteint un degré différent de développement, dans lesquelles le rapport entre l'espèce et l'individu est qualitativement différent, c'est indiscutablement ce problème qu'il a en vue. Et il le fait encore plus clairement dans cette détermination du processus global que nous avons déjà observée, selon laquelle toute l'histoire jusqu'à nos jours, l'histoire jusqu'au communisme évolué, est considérée comme la préhistoire de la généricité humaine.

Les réactions toujours plus différenciées des individus à la société qui les unifie, réactions que nous avons décrites sous divers aspects, apparaissent ainsi sous un nouveau jour : la généricité qui s'y exprime dans chacun des cas n'est plus ontologiquement unitaire (comme les genres dans la nature); cependant, elle n'est pas seulement un processus simple et univoque, par opposition à la relative stabilité de ceux-ci tant qu'ils perdurent, mais elle est justement une synthèse processuelle de stades distincts de la généricité au cours de sa progression, qui ne peut naturellement qu'indiquer certaines tendances, au stade où sa propre préhistoire cesse et où elle parvient à son histoire effective. L'outil le plus rudimentaire, le langage le plus élémentaire, la première organisation sociale en apparence encore « naturelle » des relations entre les membres de la société (division du travail, etc.), dépassent déjà en soi le mutisme élémentaire des genres naturels, quelque primitif que soit leur contenu social, quelque élémentaire que soit leur manière de se manifester dans la praxis des hommes, quelque minime que soit la différence entre les réactions des hommes et quelque durable que soit la stabilité de la généricité donnée. Le fait social fondamental, qui détermine, dès l'époque de la cueillette, la manière d'agir des hommes sous forme de décisions alternatives, constitue un mode d'être qui conduit spontanément à une différenciation croissante des types de réactions. Cependant ceux-ci sont initialement enracinés dans le contexte qui se présente comme presque « naturel » des traditions tribales. Mais lui-même doit par la force des choses s'adapter aux tâches nouvelles qui apparaissent continuellement et donc se différencier. Par là, le mutisme initial s'atténue toujours plus et un certain espace de liberté se crée pour les décisions individuelles. L'histoire montre que cette tendance de l'évolution devient finalement universellement dominante.

L'apparition des classes (des antagonismes de classe) introduit désormais dans les fondements ontologiques de la vie humaine qui motivent les actions, le nouvel élément qui devient manifeste, de l'opposition entre intérêts ; par là, la généralité qui n'est plus muette, qui représente alors la société tout entière, devient un objet social d'évaluations nécessairement opposées, qui déterminent, en conséquence, les processus de reproduction des individus de manière opposée. Il nous est évidemment impossible ici d'entrer dans les détails historiques. Mais il ne peut échapper à personne que dans de pareils cas les attitudes d'approbation et de refus du système dominant présentent des deux côtés des gradations significatives, de la simple adaptation jusqu'à la rébellion ouverte, de la nostalgie d'un passé qui ne connaissait pas encore les conflits du présent jusqu'à l'aspiration à un avenir qui ne les connaîtra plus, etc. S'opposant l'une à l'autre au sein de l'être social, elles en constituent ainsi les déterminations. Ce que, dans de tels cas, nous considérons sur le plan social objectif comme généralité présente, apparaît certes immédiatement et en pratique comme le résultat de ces forces en lutte, mais l'essence de cet être social s'exprime justement dans ces luttes, où leur manifestation généralisée et leurs antagonismes réels incarnent l'essence objective de la généralité en question, plus profondément et complètement que ne le fait l'issue réelle des luttes. Spartacus l'incarne, pour son époque, au moins aussi clairement que ses vainqueurs, les chefs officiels de la Rome d'alors.

Mais l'historicité de l'être social ne se limite pas à ce déroulement immédiat. L'homme est aussi un être fondamentalement historico-social dans la mesure où son propre passé constitue un moment important de son être et de son action présente. Déjà l'individu en tant que tel vit et modèle spontanément sa propre vie de manière historique ; en effet les souvenirs de sa préhistoire constituent des éléments importants pour ses décisions alternatives actuelles et plus encore pour leur unification dans sa personnalité. Au niveau de l'être social cela apparaît encore plus fortement et plus nettement, et même souvent plus concrètement. Sans liaison synthétique — peu importe qu'elle soit vraie ou fausse — entre passé et présent, il n'y a d'agir social ni pour l'individu, ni pour la société ; et d'autant moins que la société en cause est plus évoluée et plus sociale. Or, c'est un fait fondamental que le passé soit totalement inaccessible à

toute transformation, et toute action pratique du présent doit, ou du moins devrait, tenir compte de ce caractère irrévocable. Ce à quoi nous faisons allusion ici ne contredit qu'en apparence cette irréfutable vérité. Nul ne peut faire qu'un événement du passé n'ait pas eu lieu, et les tentatives en ce sens de certaines formes sociales démagogiques sont, au plan social, vouées à l'échec.

Il s'agit ici de tout autre chose : d'une détermination supplémentaire de la dynamique historique dans le processus de la généricité humaine désormais sortie du mutisme. Il ne s'agit donc en aucun cas de résultats déterminés de la science historique, bien qu'on prenne de plus en plus l'habitude de les mettre à contribution à ce sujet.

Cependant, l'histoire n'est pas ici un simple savoir, mais la clarification de motifs du passé qu'il s'agit de traduire dans la pratique, des impulsions provenant du passé qui pourraient exprimer plus efficacement, avec davantage de relief que les faits bruts du présent, la relation actuelle des hommes avec leur généricité. Les contenus d'une telle conscience historique — comme force motrice de la praxis — possèdent donc leur capacité d'action dynamique, en ce qu'ils font voir la généricité comme processus, cheminement de l'homme vers son propre accomplissement, et qu'ils l'aident ainsi à se réaliser sur ce plan, en tant qu'élément du développement générique de l'humanité. Poussé par ces motifs (souvent inexprimés, involontaires, mais pourtant orientés vers un but), ce passé est également soumis à des transformations permanentes : ne sont éclairés à la lumière de la pratique présente en tant que prolongement — positif ou négatif — du passé, que les éléments qui sont en mesure de donner des impulsions positives ou négatives à l'action présente. C'est pourquoi, avec le processus actuel, en liaison avec celui-ci, il transforme continuellement de façon continue ses contenus, ses formes, ses valeurs, etc. C'est donc une idéologie au sens de Marx : un instrument social pour rendre conscients et prendre part aux conflits du présent.<sup>32</sup> C'est

32. L'idéologie opérante dans les sciences de l'histoire trouve ici, très souvent, son fondement. Il est manifeste, à ce titre, que l'idéologie n'est pas du tout simplement synonyme de fausse conscience. Cette composante idéologique de la science historique, au contraire, lui a souvent ouvert le chemin menant à de grandes et importantes découvertes.

pourquoi il est impossible de comprendre correctement la généralité à un point donné, si l'on ne sait pas ce qu'elle considère, et de quelle manière, positivement et négativement, comme son propre passé, dans son importance pour le présent et l'avenir, qu'elle l'admette comme exemplaire ou le refuse comme exemple dissuasif. C'est pourquoi nous devons concevoir la généralité en question non seulement comme le processus, mais aussi comme la synthèse processuelle de tous les moments ébauchés ici. Si nous en considérons l'essence simplement comme processus, nous restons à un niveau formel et superficiel. La signification humaine authentique de ce processus, sa réelle distance par rapport à la généralité muette dans la nature, ne peut apparaître que dans ces complexes entrecroisements.

Mais cela a comme autre conséquence importante que la généralité humaine, qui n'est plus muette, dans l'unité qu'elle a atteinte à un stade déterminé de développement, exprime, comme un processus de l'être, la coprésence croissante en elle de niveaux agissants très distincts. Nous avons déjà indiqué ces différences de niveau. Elles vont de la simple adaptation presque irréfléchie à l'ordre social tel qu'il est, où le mutisme naturel est évidemment déjà dépassé, jusqu'à la compréhension souvent encore vague traduite dans la praxis, le plus souvent de manière conflictuelle, de ce que la généralité humaine authentique ne peut consister que dans la volonté de réaliser, dans le cadre de son développement vers la personnalité, la tâche spécifique d'élever celle-ci à la généralité, et de voir justement en cela le critère de la réalisation de la personnalité. Seuls les hommes dont le besoin de personnalité est consciemment dirigé vers une telle unité entre l'espèce et l'individu peuvent dépasser effectivement et totalement les derniers restes de mutisme, peuvent devenir, en tant que personnalités pleinement développées, des sujets actifs d'une authentique histoire de l'humanité. Nous ne pouvons pas encore pour le moment chercher à en déterminer les conditions socio-économiques. Nous savons par Marx quel perfectionnement de l'économie (du « règne de la nécessité ») ce « règne de la liberté » présuppose, comment le dépassement de l'utopie par la théorie marxienne du socialisme n'apparaît possible qu'en ces termes. Mais aujourd'hui, on réfléchit rarement au fait que cette évolution doit être en même temps une préparation au « règne de la

liberté » aussi au sens de l'existence humaine, et que, si l'évolution qui conduit dans cette direction ne favorise pas d'une manière ou d'une autre un tel développement de la personnalité humaine, le fondement économique n'est pas non plus en mesure de dépasser complètement l'utopie.

C'est ce qui, en revanche, se produit justement lorsque le processus de réalisation de la généricité est compris correctement. Ce que nous avons d'abord appelé niveaux différents dans la généricité se développant socialement montre ici sa vraie physionomie ontologique. Il s'avère en effet que presque depuis le début — spécialement en périodes de crise — les différences de niveau dans la généricité que nous avons décrites s'élèvent toujours jusqu'à ce stade. Certaines formes de philosophie et particulièrement d'art (que l'on pense à la forme de la tragédie, rarement comprise, même de nos jours) n'auraient pas pu apparaître et rester valides de façon permanente; certaines personnalités dont la conduite de vie a exercé une influence durable n'auraient jamais pu obtenir cette force de rayonnement, si dans leurs actes vécus ou figurés artistiquement ne s'était pas exprimée cette relation de l'homme avec sa propre généricité. Cependant, jusqu'à aujourd'hui, il s'est agi d'exceptions dans la grande majorité des cas. Mais d'exceptions qui justement en tant que telles ont servi d'exemples historiques, tandis qu'à côté d'eux la généricité morale courante semble se décolorer jusqu'à l'inconsistance et tomber dans l'oubli. Que l'on pense au contraste entre Antigone et Ismène, très consciemment représenté par Sophocle; à Jésus de Nazareth dans le dialogue avec le jeune riche; à la légende de Brutus, que les réfutations historiques ne peuvent faire oublier; aux mots désespérés d'Hamlet: « Notre époque est détraquée. Maudite fatalité, que je sois jamais né pour la remettre en ordre! »<sup>33</sup>; aux effets de la vie de Napoléon sur Stendhal et Balzac, sur Tolstoï et Dostoïevski, etc.

Quiconque étudie avec attention l'histoire universelle de l'action vivante du grand art, des grandes personnalités, des grandes philosophies à travers les époques, quiconque est en mesure d'établir ainsi quel niveau de développement de la personnalité des hom-

33. W. Shakespeare, *Hamlet*, acte I, scène V, trad. François-Victor Hugo.

mes leur attribue une place durable dans la mémoire qu'a le genre humain de sa propre préhistoire, verra clairement qu'il s'agit avant tout d'un processus d'élucidation dans l'évolution supérieure de sa propre généricité. Bien sûr, cela doit être également compris comme un processus non téléologique. En premier lieu, il n'est pas du tout obligatoire que ces figures aient nécessairement un caractère simplement positif; des personnages profondément problématiques (Don Quichotte), et même des personnages qui présentent des traits négatifs pour la généricité à leur point culminant (Tartuffe) peuvent, dans la conscience de la postérité, se voir revêtus d'une célébrité quasi proverbiale, universelle, et exercer ainsi une influence idéologique; même des aspects négatifs de l'humain peuvent peser, par le niveau atteint dans leur genre, sur l'image que les hommes ont de leur propre développement vers la généricité. En second lieu, cette mémoire du genre humain n'est pas seulement un moment d'un grand processus, mais intégrée en lui, est elle-même un processus. Selon les contenus qui poussent le présent vers ses tendances futures contradictoires, ces figures peuvent disparaître pour ensuite réapparaître. (Que l'on pense, par exemple, au fait qu'Homère à l'époque féodale fut pendant des siècles supplanté par Virgile en tant que force idéologique, pour ensuite à son tour le remplacer aux débuts du capitalisme.)

On ne peut surestimer l'importance de ces processus de dépassement radical de tout mutisme de la généricité. L'une des raisons principales de la vulgarisation du marxisme — qui a tant contribué à lui faire perdre son influence en tant que théorie universelle du développement de l'humanité — fut justement la conception mécaniste de toute idéologie comme simple « produit naturel » des rapports économiques. Que la plupart des oppositions internes à cette conception aient mené à son « autonomisation » sur le mode de la théorie de la connaissance bourgeoise (Max Adler, etc.), n'a certes pas contribué à trouver le moyen de sortir de cette impasse ontologique. En effet seule une analyse sans préjugés de la nouveauté spécifique dans l'être social par rapport à toute naturalité est en mesure de parvenir à la vraie situation ontologique. La critique de l'« orthodoxie » marxiste vulgaire sur la question de la causalité en général en est l'indispensable condition préalable. C'est tout simplement un préjugé mécaniste et naturaliste que de penser que le fait

qu'un complexe d'objets en cause un autre lui confère, en tant que facteur causal, une supériorité générale, ontologique et axiologique. En tant que tel, le fait d'être la cause d'un phénomène ne peut jamais créer une relation de valeur, même lorsque la relation concrète de cause à effet montre une permanence socialement nécessaire (comme entre l'économie et la superstructure). C'est seulement dans l'idéologie religieuse primitive, dans laquelle les hommes attribuent à des puissances transcendantes ce qu'ils ont créé eux-mêmes, que naît une telle hiérarchie de valeur, totalement injustifiable, entre le créateur et la créature, dont l'influence, par des voies diverses, s'est prolongée jusqu'au matérialisme vulgaire. Une telle interprétation de la priorité ontologique factuelle intangible de la cause par rapport à l'effet, c'est-à-dire ici de la base par rapport à la superstructure, n'est donc rien d'autre qu'une transposition anthropomorphisante, fautive et déformant les faits, d'un certain nombre de représentations téléologiques primitives erronées sur la nature véritable de l'être social. La critique matérialiste des ontologies religieuses « mises sur la tête », — le « créateur » comme projection du travailleur par rapport au produit de son activité — avait en tant que critique une justification historique extrêmement limitée et, comme Engels dans ses dernières années a constamment tenté de le montrer, ne pouvait, dans l'étude des problèmes sociaux, que mener à des impasses théoriques. Il est donc indispensable de considérer a priori avec un œil très critique tout principe de nécessité qui, naissant de cette manière, est appliqué à la société.

Cette critique doit partir de l'importance fondamentale des décisions alternatives à l'origine de la « position » téléologique. Mais il faut toujours garder à l'esprit que même celles-ci ne peuvent mettre en mouvement que des séries causales, de sorte que naît souvent en réalité quelque chose d'autre, en plus ou en moins, que ce que visait la position téléologique. C'est pourquoi Marx a toujours eu raison de souligner ce caractère ontologique de l'économie et de n'admettre aucune fétichisation de sa nature réellement fondatrice ; et ce non seulement dans la préhistoire, mais dans l'histoire véritable de l'humanité, où le « règne de la liberté [...] ne peut s'épanouir qu'en se fondant sur le règne de la nécessité »<sup>34</sup>, c'est-à-dire de l'économie.

34. K. Marx, *Le Capital*, III, 2.

Tout cela devait être posé pour nous amener au problème lui-même. En effet, dans l'histoire de l'économie, Marx montre la base ontologique qui produit dans la réalité le rapport radicalement nouveau, décrit ici, de la généralité avec ses exemplaires. Ce nouveau mode d'évolution s'exerce depuis le commencement : tandis que les animaux sont toujours dans tout leur être et immédiatement des exemplaires de leur espèce, le genre humain est en revanche d'emblée fragmenté en tribus. L'animal qui vit en troupeau est tout autant un exemplaire immédiat de son espèce que l'animal solitaire. En revanche la tribu forme chez les hommes un complexe non muet de conscience active de l'espèce, qui comporte cependant la négation totale ou partielle de ceux qui n'appartiennent pas à la tribu (cannibalisme). Avec l'intégration générale de l'humanité en nations, etc. ces objectivations générales qui ne sont plus muettes deviennent toujours plus importantes, mais l'exclusion du genre humain de celui qui se tient « en dehors » ne disparaît pas complètement (Hellènes et barbares, blancs et « gens de couleur », etc.). Et même maintenant que le processus intégrateur de l'économie a progressé jusqu'au marché mondial, la généralité de la nation, et même celle des nationalités etc., continue à subsister avec des effets pratiques immédiats. Il est vrai qu'une double conception de la généralité s'est développée — bien entendu, longtemps de façon purement idéologique — où la véritable unité du genre humain ne constitue qu'un arrière-plan intellectuel, dans la pratique le plus souvent largement privé d'effets, par rapport à l'unité fonctionnant en pratique dans la société. Même de ce point de vue, la généralité humaine universelle qui n'est plus muette est donc un processus qui se développe de façon graduelle, contradictoire, une tendance, même si elle est de plus en plus forte ; souvent, elle est simplement une exigence socio-morale jamais effectivement traduite dans la praxis. Pour que la préhistoire ait une fin, il faut donc que se forme aussi à cet égard une base économique réelle.

Il apparaît déjà ici un trait essentiellement nouveau de la généralité sortie du mutisme par rapport à celle restée muette. Cette dernière se fonde sur la biologie ; c'est pourquoi elle agit immédiatement, sans nécessiter la médiation d'une conscience. La généralité humaine supprime cette immédiateté dès le début, et c'est la raison pour laquelle elle a toujours besoin de l'action médiatrice d'une

conscience pour pouvoir fonctionner. Le nouvel être se détache ainsi d'emblée de l'objectivité naturelle. L'instrument ou le produit du travail le plus insignifiant a déjà un être essentiellement social. Dès qu'il perd, pour quelque motif que ce soit, cette fonction, il retombe dans la pure naturalité.<sup>35</sup> Chez l'être humain, en revanche, le saut au-delà de la généricité muette (purement biologique), accompli grâce au travail et la parole, n'est plus réversible.

Bien sûr, cela ne veut pas dire que sa généricité authentique, qui n'est plus muette, soit avec ce saut, justement sur le plan ontologique, quelque chose de plus que le commencement d'un processus désormais irrésistible, quoique extrêmement inégal ; un processus dont le fondement irrévocable est constitué par le développement de l'économie. Mais pour que nous puissions aborder plus concrètement notre problème actuel de la généricité, nous devons de nouveau nous pencher sur l'ensemble de problèmes que Marx a appelé recul des barrières naturelles. En évoquant la façon dont, à partir de la singularité encore naturelle des exemplaires du genre humain, est née l'individualité, nous nous sommes déjà réclamés de Marx qui caractérisait la société capitaliste, la formation jusqu'à présent la plus explicitement sociale de l'évolution des sociétés de classes, comme celle dans laquelle le rapport de l'individu à la société est devenu contingent. Le sens spécifique — pour nous ici essentiel — de cette observation n'apparaît dans toute sa clarté qu'avec les contrastes sociaux montrés par Marx. Marx souligne l'opposition avec le stade précédent d'évolution dans les termes suivants : dans cette socialisation « il y a une différence entre la vie de chaque individu, dans la mesure où elle est personnelle, et sa vie dans la mesure où elle est subordonnée à une branche quelconque du travail et aux conditions inhérentes à cette branche. [...] Dans l'ordre (et plus encore dans la tribu), ce fait reste encore caché ; par exemple un noble reste toujours noble, un *roturier* toujours un *roturier*, abstraction faite de ses autres rapports : c'est une qualité inséparable de son individualité. »<sup>36</sup>

Lorsque nous avons attribué dans les considérations précédentes un grand poids aux moments socialement contingents dans la nais-

35. K. Marx, *Le Capital*, III, 7, cit. p. 734.

36. K. Marx et F. Engels, *L'Idéologie allemande*, cit., p. 63.

sance de la personnalité humaine, cette tendance évolutive était déjà notre fil conducteur. Ici, au moment où le lien social entre la base économique et la personnalité en tant que forme sociale et individuelle de la conduite de vie vient au centre de nos préoccupations, il apparaît clairement que les précédentes articulations sociales (ordres<sup>37</sup>, etc.) de la société, déterminées par l'économie alors dominante, présentent objectivement à l'individu des médiations sociales réelles avec le stade actuel de sa propre genericité (pensons aussi aux castes, à la condition sociale des citoyens de la *polis*, à la noblesse, etc.), tandis que dans le capitalisme l'individu est confronté directement à sa genericité sans médiations sociales de ce type. Bien sûr cela ne signifie pas du tout l'égalité sociale. Le contraste entre riche et pauvre est encore plus net, encore plus lourd de conséquences dans le capitalisme que dans n'importe quelle formation économique précédente. Mais précisément du point de vue de notre problème, on observe une suppression des médiations ontologiques précédentes : un noble appauvri continue à appartenir à la noblesse, un capitaliste appauvri cesse d'être capitaliste, et ainsi de suite. Si nous mettons au centre ici ces fondements vitaux déterminés par l'économie, c'est pour établir clairement qu'avec ce changement qualitatif de l'articulation des classes, commencent à agir les médiations sociales (ou leur absence) qui ont déterminé le parcours menant l'individu à l'individualité et par là, de manière différente dans les deux cas, à la genericité. Cette différenciation mise en lumière par Marx est donc en premier lieu et de manière ontologiquement déterminante fondée dans l'économie.

Mais la connaissance de ces rapports entre base et idéologie est importante pour nous également sur le plan purement méthodologique. Puisque, comme nous l'avons montré plusieurs fois, les séries causales qui déterminent en pratique l'économie n'ont dans leurs effets immédiats rien de téléologique, il serait ontologiquement faux, simplificateur (au mauvais sens du terme) de dire : ce développement économique produit l'individualité comme forme de vie des hommes ; l'individualité en serait alors simplement un

37. Ici le mot « ordre » traduit *Stand* au sens des « ordres » ou « états » de l'Ancien régime, comme dans l'expression « tiers état » (*der dritte Stand*). (N.D.T.)

produit direct. Ce n'est pas vrai même du point de vue purement causal. Les effets causaux de l'économie ont en effet réussi à détruire la structure de classes qui existait précédemment et ainsi à supprimer socialement les médiations sociales qui agissaient auparavant sans entraves. Mais ils ont seulement élevé par là la contingence dans le rapport générique de l'individu à l'ensemble de la société au rang de forme d'être objective inévitable : une contingence vide a pris la place de la médiation précédente, avec ses effets concrets. Dans cette confrontation, l'individu, dans une telle société, amené à se demander « que faire ? » dans la conduite de sa vie, doit transformer cet état de fait en une question à laquelle il lui faut donner une réponse pratique, et souvent aussi théorique, conformément à ses besoins, intérêts et capacité vitaux, et même jusqu'à un certain point, sous peine de disparaître. C'est ainsi que la nécessité du développement économique a mis l'homme devant un hiatus profondément problématique dans sa conduite de vie, devant le problème de la contingence de sa propre existence générique. Et bien que le champ du possible objectif des réponses pratiquement réalisables soit économiquement limité, la contingence des réponses individuelles — dans les limites de ce champ — ne peut être supprimée. Le développement économique peut faire de cette contingence la base objective de toute pratique individuelle. Mais seules la praxis, la pensée et l'action des hommes eux-mêmes peuvent la remplir avec le nouveau contenu d'une généricité posée, dans la conduite de leur vie, par les hommes eux-mêmes, et ainsi la dépasser.

Il est impossible d'éliminer le hasard du règne de la causalité dans le déroulement objectif de la société, mis en mouvement immédiatement par les positions téléologiques individuelles. Mais tandis que, dans le domaine des processus économiques eux-mêmes, ces hasards ont tendance à s'éliminer mutuellement et peuvent se synthétiser en une unité tendancielle dominant le processus général (que l'on pense, par exemple, au marché), dans la vie quotidienne ce principe de compensation automatique agit beaucoup plus faiblement. Marx a vu clairement cette différence, qu'il a dans la plupart des cas parfaitement mise en évidence dans ses études historiques et qu'il n'a par ailleurs jamais perdue de vue. Il écrit ainsi à Kugelmann à propos de la Commune de Paris : « Il serait certes fort commode de faire l'histoire universelle si on n'engageait

la lutte qu'à condition d'avoir des chances infailliblement favorables. Cette histoire serait par ailleurs de nature fort mystique si les "hasards" n'y jouaient aucun rôle. Naturellement, ces hasards entrent dans le cadre de la marche générale de l'évolution et sont compensés à leur tour par d'autres hasards. Mais l'accélération ou le ralentissement du mouvement dépendent beaucoup de "hasards" de ce genre et parmi eux figure aussi cet autre "hasard" : le caractère des gens qui se trouvent d'abord à la tête du mouvement. »<sup>38</sup> Il importe ici de retenir que si Marx admet pour le processus objectif d'ensemble l'idée que les hasards se compensent mutuellement, il conçoit néanmoins son rythme, ses étapes, et surtout la qualité des différents chefs, comme soumis à une contingence impossible à éliminer. La différenciation de la méthode du cours nécessaire de l'évolution en fonction du caractère social de la partie concernée de la totalité doit être d'autant plus comprise correctement et maintenue que c'est précisément ici que s'introduit le plus souvent la double vulgarisation du marxisme, tantôt sous la forme du matérialisme mécaniste, tantôt sous celle de l'idéalisme.

Engels, qui, après la mort de Marx, combat avec une énergie inlassable les tendances vulgarisatrices, soutient à l'occasion des positions susceptibles d'engendrer des malentendus. Dans une lettre à Starkenburg, il aborde lui aussi le problème à propos duquel nous venons de voir le commentaire de Marx. Il le résout également, dans les grandes lignes, d'une façon analogue à celle de Marx. Seulement, lorsque dans le résultat final (règne de Napoléon Ier, naissance du matérialisme historique), il conclut « que chaque fois que cela a été nécessaire on a toujours trouvé l'homme apte » et que les temps étaient mûrs pour la théorie marxiste et qu'« elle *devait nécessairement* être découverte », il dévie de la ligne de Marx, du caractère tendanciel, traité avec circonspection, du cours historique à ce niveau, et proclame — en simplifiant ontologiquement — une nécessité qui est, dans son exagération, étrangère à l'être social, exceptée l'économie au sens le plus strict. Il est vrai en effet, qu'en l'absence d'un Napoléon Bonaparte, la nécessité sociale eût fait dictateur un autre général, Moreau par exemple,

38. K. Marx, *Lettres à Kugelmann*, Éditions Sociales, 1971, lettre du 17 avril 1971, p. 190. Tr. fr. de G. Badia.

mais que ce dernier ait possédé les capacités « contingentes » qui firent de Bonaparte la figure historique dont l'influence reste perceptible tout au long du XIXe siècle est quelque chose dont on peut certainement douter. Ce constat vaut encore plus nettement pour le marxisme lui-même. Il est certainement exact que les questions fondamentales de sa méthode étaient objectivement à l'ordre du jour du développement intellectuel. Mais dans un autre contexte, l'unique candidat réel pour être le « substitut » historique de Marx, c'est-à-dire Engels lui-même, doute d'avoir possédé lui-même les capacités requises pour accomplir l'œuvre de Marx si celui-ci n'avait pas existé. Ici, les hommes font effectivement leur histoire eux-mêmes ; même si nous tenons compte du pouvoir réel des circonstances qu'ils n'ont pas choisies, aucune compensation mutuelle, nécessaire, des hasards, analogue à celle de la sphère économique prise au sens strict ne peut avoir lieu.<sup>39</sup>

Seule une telle compréhension du fonctionnement qualitativement différent de ces deux couches de la praxis sociale peut mener à une vision ontologiquement correcte du rapport entre liberté et nécessité dans le cours de l'existence historique du genre humain. Marx lui-même l'a exprimé clairement, dans le passage que nous avons cité plusieurs fois sur le rapport entre le « règne de la liberté » et le « règne de la nécessité », en faisant de celui-ci la base de l'autre. Mais si dans leur interaction les rapports entre les catégories (avant tout ou bien en particulier la nécessité, la contingence et la liberté) ne sont pas compris dans leur union indissociable et leur différence qualitative, alors la liberté devient soit un « miracle » transcendant le développement normal (idéalisme) soit le produit nécessaire de l'évolution (matérialisme mécaniste). Dans les deux cas disparaît le processus interactif réel, varié, inégal, d'identité et de différence, de corrélation et croissance relativement autonome entre les deux règnes, dans la dialectique duquel le caractère historique de la généricité humaine, précisément, trouve une expression adaptée à son essence.

39. Lettre d'Engels à W. Borgius du 25 janvier 1894, non encore traduite en français. La lettre est aussi connue comme « lettre à Starkenburg », du nom de celui qui l'a publiée pour la première fois dans la revue *Der sozialistische Akademiker*.

Puisque nous nous occuperons plus en détail dans le prochain chapitre, dans un contexte plus large, de l'essence et du fonctionnement social de ces catégories (ce qui n'était pas possible ici), nous nous contentons de mentionner ces relations qui les unissent, d'autant plus que nous avons concentré nos considérations presque exclusivement sur le complexe de la généricité, qui est sans aucun doute très important, mais n'agit jamais seul. Pour conclure sur ce thème, répétons brièvement (en guise de résumé) que, à l'occasion du processus de socialisation de ce couple indissociable de catégories (espèce/individu), nous avons pu observer, au cours de la disparition du mutisme naturel, une complexité extrême contrastant avec la simplicité originelle. Il en est résulté que cet ensemble catégoriel si élémentaire pour l'existence humaine qui, au niveau de l'être de la nature organique, dans son mutisme, fonctionnait comme régulateur naturel de relations décisives, sans conscience de la part des individus, ici, justement puisqu'il devenait conscient, à cause de l'importance objective croissante qu'il prenait de ce fait, n'est jamais parvenu à imposer socialement une compréhension adéquate.

Dans les efforts produits jusqu'à présent pour nous approcher du rapport juste, nous avons déjà essentiellement réglé nos comptes avec le premier type de réaction intellectuelle, immédiatement fautive, à l'être générique de l'homme : avec la représentation selon laquelle l'individualité humaine — en réalité le résultat d'un très long processus économique et pour cette raison aussi historico-social — serait une donnée originelle de l'être de l'homme en général. C'est aussi en raison de cette représentation, et particulièrement à l'époque récente, qu'une superstition s'est largement répandue, selon laquelle ce n'est qu'à partir de là qu'il serait possible de conceptualiser adéquatement les rapports compliqués de notre vie sociale. Il nous suffira de rappeler, à ce sujet, *l'acte gratuit*<sup>40</sup> de Gide ou les différentes nuances de l'existentialisme ; même si, naturellement, les débuts de ce point de vue ontologique remontent à une époque bien plus ancienne.

Marx avait déjà réglé ses comptes théoriques avec cette conception dans les *Thèses sur Feuerbach*. Dans la thèse, que nous avons plusieurs fois citée, qui définit le genre humain comme l'« ensemble

40. En français dans le texte. (N.D.T.)

des rapports sociaux », il polémique contre les conséquences de la conception feuerbachienne de l'homme : « l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier » selon laquelle, à côté de l'être réel de l'individualité le genre apparaîtrait comme un pur produit de la pensée, comme une abstraction acquise conceptuellement. Dans la phrase suivante, il indique que faire abstraction du « cours de l'histoire » mène nécessairement « à supposer un individu humain abstrait, isolé ». Cette brève et dense polémique méthodologique a été précédée un peu plus tôt d'une polémique historique. Dans *La Sainte famille*, en effet, la conception selon laquelle l'individu aurait représenté dans la société humaine les fonctions qui, pour l'opinion alors unanimement partagée dans les sciences, revenaient dans la nature à l'atome, est repoussée comme « sa représentation immatérielle et [...] son abstraction exsangue »<sup>41</sup>. Marx lui oppose, dans les *Thèses sur Feuerbach*, quoique de façon un peu plus détaillée, la société de son temps, vivante et active, fondée sur l'économie concrète, dans laquelle c'est tout au plus par une abstraction imaginaire que l'on peut attribuer à l'individu les propriétés de l'atome. Sur le plan méthodique général, ce qui prime ici, c'est que le marxisme non seulement rejette toujours, du point de vue ontologique général, la prétention de l'individualité à une originalité et à un rôle déterminant sur les fondements de la vie sociale, mais prouve aussi précisément par là que seul un stade particulier du processus de développement de l'humanité peut produire ce développement de la singularité en individualité, que celle-ci est donc est un résultat spécifique du processus de transformation de l'ensemble des fondements de l'humanité, un produit particulier du processus général, fondé en lui, et n'est en aucune circonstance une forme d'être qui puisse fonder ontologiquement la socialité.

D'une actualité moins brûlante est l'orientation opposée, qui représente également une approche idéologiquement fautive du complexe de problèmes de la généricité humaine, à savoir la mise en contraste de la nature, comprise comme valeur, avec la société. Selon cette orientation, la perfection abstraite et « supratemporelle » de la nature devrait fournir un correctif des défauts concrets de

41. K. Marx et F. Engels, *La Sainte famille* in *Œuvres. Philosophie*, Gallimard / La Pléiade, 1982, p. 559. Tr. fr. de M. Rubel.

la société dans ses formes concrètes. Immédiatement, il s'agit ici du fait que la généricité humaine, depuis le début et pendant longtemps, à travers des périodes qui, encore aujourd'hui, ne sont pas complètement dépassées, n'a pu se réaliser que dans les formations partielles les plus différentes, avec leurs spécificités locales. La problématique intrinsèque à cette situation a été souvent et très tôt évidente et a suscité une critique orientée sur les principes. Très fréquemment — et ceci est le seul problème qui, pour le moment, nous intéresse — s'expriment des conceptions dans lesquelles des formes de généricité humaine, alors entièrement ou presque irréalisables, supérieures à celles qui dominaient dans les formations locales et concrètes respectives, s'expriment au plan idéologique. Dans cette recherche de solution, ce sont également les fondements de la méthode qui présente le plus d'intérêt pour une ontologie du présent. La nature comme modèle et critère de la société, selon une perspective prétendument plus élevée de l'idéologie, relève surtout en grande partie d'une représentation religieuse sécularisée : Dieu a créé les hommes parfaits ; il s'agit, à partir du monde imparfait (peccamineux) alors donné, de retrouver cette perfection. La représentation d'un ancien « âge d'or » n'est par bien des aspects, en fait, qu'une de ses versions. Pour l'histoire de la conception ontologique de l'essence de la généricité, deux motifs sont importants. En premier lieu l'un, qui n'est encore aujourd'hui pas totalement dépassé, qui conçoit que le remède à des phénomènes considérés socialement comme problématiques passe par la référence à la nature en tant que modèle des corrections à apporter. Dans les tendances progressivement sécularisées qui se fondent en dernière instance sur de telles orientations, la nature apparaît comme une sorte d'image idéale où ne surviennent pas par principe les déviations factuelles problématiques des diverses sociétés par rapport à cet idéal. L'homme doit donc suivre les impératifs qui en résultent, de façon beaucoup plus résolue qu'il ne suit les préceptes seulement temporaires, en soi contradictoires, de la société où il vit ; ce sont les seconds qui doivent être transformés dans l'esprit des premiers. Ici, on peut de nouveau remarquer que dans l'histoire des efforts idéologiques déployés pour maîtriser les conflits qui proviennent du développement social, la confrontation concrète avec les problèmes authentiques de la généricité produit davantage d'effets sociaux que

l'exactitude factuelle dans la justification d'une critique qui surgit dans ces circonstances. Une nature comme critère « éternel » du développement social ne peut, évidemment, absolument pas exister. Mais lorsqu'en son nom des exigences justes et même réalisables sont opposées aux réglementations en vigueur, alors ses contenus décisifs peuvent acquérir une signification pratique pour la société. Que l'on pense, par exemple, aux corrections qui, assez souvent, furent apportées au droit positif au nom du droit naturel. Ici, nous avons donc affaire à une idéologie qui souvent agit correctement — dans ses conséquences sociales — mais qui remplit son rôle sur une base intellectuelle et factuelle purement fictive (c'est-à-dire avec une « fausse conscience »).

L'appel à la nature, face à la société, doit perdre d'autant plus sa capacité à se justifier (bien sûr de manière inégale), son efficacité sociale, que s'affirme socialement le principe du recul des barrières naturelles. Ce n'est donc pas un hasard si l'identité entre nature et raison — qui dès le début existait de façon latente, comme unité immédiate, en contraste avec l'être social empirique — disparaît manifestement à la Renaissance. Avec l'utopie de Thomas More apparaît désormais, comme motif de critique et de modèle, la rationalité d'une construction sociale, comme fondement social d'un objectif de réalisation — et le chemin vers celle-ci — de la généricité humaine authentique. Déjà dans le titre, *Utopie*, la non-existence mais aussi le devoir-être de la rationalité sont mis au premier plan. Bien que les deux tendances convergent parfois dans leurs exigences sociales, avec ce nouveau positionnement central de la raison sociale pure apparaît, également dans les justifications conceptuelles, un motif social nouveau. Alors que la nature a toujours existé, de sorte que la satisfaction de ses exigences devait simplement engendrer un « être n'étant pas encore » sur le plan social (que l'on pense, par exemple, à l'« âge d'or »), selon la nouvelle conception, la raison n'acquiert un pouvoir intellectuel que dans le présent, en tant que nouveauté : celui d'utiliser le devoir-être rationnel, opposé à l'être jusqu'à présent irrationnel, pour remodeler ce dernier. Pour autant que l'avenir est ici compris de façon résolue comme avenir, cette position exprime en partie — mais seulement en partie — de manière plus adéquate que cela n'était antérieurement possible, le comportement de l'homme qui, comme nous le

savons, est devenu « contingent » dans son être social. De manière plus adéquate parce que l'être-pas-encore du rationnel et donc aussi la « contingence » de l'homme comme être générique peuvent être reconnus plus clairement. La limite de cette adéquation tient à la nécessité de poser simultanément une omnipotence et une impuissance de la raison. D'autre part, il reste évident que la « nature », comme modèle du remodelage, peut s'impliquer dans les faits réels de l'être social en question et en réaliser de manière réformiste les éléments plus facilement que ne le fait l'utopie, qui n'entre en contact avec l'être qu'au moyen de la critique du présent. Ce n'est donc pas du tout un hasard si la nouvelle méthode de l'utopie n'a jamais été en mesure d'éliminer entièrement l'ancien appel à la « nature ». Dans cette question méthodologique, l'idéologie radicale de Rousseau et de ses disciples jacobins reste encore proche des vieilles traditions. Et le fondement rationnel des penseurs utopiques a pu certes donner d'importants résultats quant à la pure critique de l'existant (*das Bestehende*), mais dans les propositions concrètes de substitution du nouveau « juste » à l'ancien « faux », il n'a pu qu'aboutir à des impasses théoriques. Il suffit de penser à la critique pénétrante et souvent pertinente de Fourier de la société capitaliste et en même temps à son objectif théorique d'en supprimer les caractères absurdes et aliénés au moyen de la transformation du travail en jeu.

Ces rapides observations ne prétendent absolument pas être une exposition critique, même seulement indicative, des orientations que nous avons abordées. Elles se bornent seulement à indiquer combien il a été difficile à la pensée de l'homme de saisir, ne serait-ce que de manière approximative, les complexes de problèmes de l'être social aussi élémentaires que sa propre généricité. Les orientations que nous avons rapidement décrites et critiquées — qu'il s'agisse de l'individu comme fondement et principe directeur de la généricité ou bien de la « nature » ou de la « raison » comme les fondements méthodologiques de sa détermination — portaient toutes sans exception de présuppositions censées être ontologiques mais étrangères à l'être, et ne pouvaient donc en aucune façon saisir comme tels les véritables problèmes ontologiques de la généricité; mais elles contiennent, toujours pourrait-on dire (en tout cas dans de nombreux cas), des résultats dans lesquels les périodes historiques de la géné-

ricité humaine sont reflétées, certes sous une terminologie fautive, mais quant à l'essence de la chose souvent d'une manière pas totalement inexacte, et même parfois assez adéquate. Cela implique le constat, pour nous d'une importance déterminante, qu'au cours du développement de l'humanité le problème de sa propre généralité (occulté de façon purement théorique) n'a jamais disparu de l'ordre du jour de la praxis et de ses formes de conscience.

C'est pourquoi, lorsque le marxisme met cette question au centre de sa vision de l'histoire, autrement dit le cœur de sa théorie, il se trouve certes, sur le plan de la méthodologie scientifique, en opposition complète avec la majorité de toutes les présentations précédentes, mais par ailleurs, dans la continuité du problème, objectivement conditionnée par l'être, il apparaît comme le prolongement le plus cohérent de tous les précurseurs authentiques qui au cours de l'histoire de l'humanité jusqu'à nos jours ont voulu élucider ces problèmes. Et c'est la raison pour laquelle — comme nous l'avons déjà dit — le dépassement de toute aspiration utopique a toujours été au centre du travail intellectuel de Marx. Son infatigable travail pour comprendre chaque phénomène à partir de son historicité concrète, ses critiques souvent ponctuées de railleries des erreurs commises dans ce complexe, ne sont qu'un aspect de cette tendance. L'autre aspect peut-être encore plus important de cette dernière est l'attention lucide qu'il porte à la façon dont les tendances des réactions pratiques surgissent de l'être social. De là naît la norme directrice de la praxis authentique : il s'agit, par un examen correct de l'étant effectif, de percevoir à temps l'apparition de ces tendances par une connaissance appropriée de l'être véritable, et de les favoriser activement.

Ce n'est pas un hasard si Marx caractérise ainsi la praxis de la Commune de Paris : la classe ouvrière « n'a pas à réaliser d'idéal, mais seulement à libérer les éléments de la société nouvelle que porte dans ses flancs la vieille société bourgeoise qui s'effondre. »<sup>42</sup> Cette libération est l'un des points centraux de la méthodologie marxienne. Les utopistes, en obéissant à la raison, veulent mettre au monde quelque chose de meilleur que ce qui a existé jusqu'à présent. De son côté Marx veut seulement contribuer par

42. K. Marx, *La Guerre civile en France*, Éditions Sociales, 1972, p. 46.

sa pensée à ce que ce qui est de quelque manière existant dans le processus de formation de l'humanité soit en mesure de réaliser dans l'être social son être authentique. Bien sûr, dans la réalité, cela n'est pas toujours et partout possible. Mais il faut observer et comprendre scientifiquement ces phénomènes avec précision, pour qu'au moment donné une telle libération de tendances latentes soit rendue possible et facilitée pour l'être social. C'est même le sens de la théorie marxienne de la constitution de la généricité humaine adéquate : le niveau de développement économique qui, en tant que base, permet « le règne de la liberté », la fin de la pré-histoire, le début de l'histoire du genre [humain], ne pourrait jamais apparaître effectivement s'il ne pouvait pas déjà « simplement » libérer des tendances de la vie, déjà présentes, souvent depuis longtemps, s'il devait d'abord les imaginer et ensuite les « créer ». La complexité et l'apparente contradiction — dont on lui fait souvent reproche — du marxisme apparaissent ici dans leur authentique clarté ontologique : d'un côté il n'y a rien dans l'être social qui puisse devenir une catégorie déterminante de la praxis qui n'ait d'une manière ou d'une autre des racines effectives dans l'économie et donc également dans la généricité de son temps, de l'autre côté et simultanément, ce rôle déterminant de l'économie ne peut jamais revêtir un caractère « nécessaire », rectiligne et univoque. L'économie, comme base indispensable, rend par ses conséquences pratiques les décisions alternatives non seulement possibles, mais aussi tendanciellemment inévitables. Cette dualité du processus, et aussi de ses perspectives générales, que Marx et Engels ont décrite clairement dès le *Manifeste du parti communiste*, est un moment si important, mais aussi si souvent mal compris, de l'ontologie marxienne de l'être social, que nous devons tenter de le clarifier autant que possible dans la suite de nos réflexions ultérieures.



3. Nous avons déjà souligné plusieurs fois que pour comprendre correctement le marxisme, l'historicité de l'être en tant que sa caractéristique fondamentale constitue le point de départ ontologique qui permet de comprendre correctement l'ensemble des problèmes. Cette vérité, que Marx a exprimée avec force dès le début de son parcours intellectuel, n'a obtenu que de nos jours une assise scientifique applicable — et qu'on doit appliquer — à tout notre savoir sur la réalité, après qu'elle est devenue dans la praxis, dans une mesure croissante, le fondement de toute expérience réussie de maîtrise intellectuelle de l'être, quel qu'il soit. Ce bouleversement méthodologique du contenu comme de la forme qui s'accomplit dans notre siècle est visible partout, bien qu'il soit extrêmement rare qu'on en tire des conclusions ontologiques correctes. De ce point de vue, les adhésions contemporaines au marxisme que l'on constate aujourd'hui, pour ce qui concerne l'essence concrète de sa méthode, font rarement exception.

Le fait fondamental est extrêmement simple et ne sera même pas — si on le dit de manière abstraite et surtout sans tirer de conséquences — sujet à des résistances sérieuses : le constat que la conception, dominante il y a encore quelques décennies, d'une dua-

lité entre les « choses » et les « processus » (entre statique et dynamique) est devenue scientifiquement insoutenable, et qu'il a fallu la remplacer largement, presque dans tous les cas, par des calculs de probabilités statistiques, semble aujourd'hui devenue une banalité, une évidence quotidienne. Toutefois cette généralisation ne signifie nullement une compréhension de ce qui a été exprimé, avec la prédominance pratique de cette méthode — *de facto*, même sans conscience théorique — sur l'être lui-même. Il s'agit, en bref, de ce que des savants importants comme Planck ou B. Russell ont depuis longtemps vu clairement sur le plan méthodologique, à savoir que la majorité écrasante des phénomènes que nous appréhendons sont en réalité, en dernière instance, des processus ontologiquement irréversibles. Déjà sous la domination de l'ancienne méthode scientifique (que l'on désigne comme « newtonienne »), ces faits s'étaient imposés de plus en plus fortement. De quelque manière que, par exemple, l'astronomie ait interprété dans le passé la nécessité et les lois de l'univers et donc, en lui, de notre système solaire, en ce qui concerne la Terre, la géologie et la paléontologie se sont développées comme sciences autonomes et ont montré que l'être de notre planète et la vie que son existence a produite sont par essence des processus irréversibles. Le génial écrit astronomique de jeunesse de Kant, ayant trouvé un écho universel grâce aux recherches de Laplace, montre aussi que ce mode d'être est aussi celui de tout notre système solaire : ce n'est pas un système qui se maintient immuablement à l'intérieur d'un être qui [se] reproduit, mais au contraire un système avec un commencement, qui s'estompe devant nous, et une fin, visible seulement dans une perspective très longue; c'est un processus dont la nature essentielle montre justement l'irréversibilité. Et cette tendance s'est toujours confirmée par la suite. Depuis Darwin et ses grands précurseurs dans l'étude de la genèse et du déploiement des formes de vie, on a mis au jour un mode d'être, dont la processualité et l'irréversibilité constituent le contenu concret essentiel. Cette voie s'est ensuite poursuivie (nous ne parlons pas ici de chronologie) dans les sciences sociales, où une quantité innombrable d'études spécialisées montre de quelle manière des moments importants de ce mode d'être sont soumis à ces formes d'évolution et ne peuvent être compris, dans leur être réel, qu'à partir d'elles. Quand nous parlons ici de statistique, cela ne signifie

pas que nous nous prononçons pour ou contre une méthode scientifique, même si naturellement la façon dont elle s'est imposée partout n'est certainement pas insignifiante. D'autant plus que nombreux sont ceux qui appliquent cette méthode, ou du moins en approuvent l'usage sur le plan scientifique, sans seulement s'imaginer qu'il s'agit là du fondement d'une révolution de toute notre relation à l'être (notre propre être inclus, même peut-être en premier lieu).

Si nous en revenons à la vie quotidienne des hommes, nous y trouverons les fondements ontologiques, biologiquement déterminés et extrêmement difficiles à dépasser socialement, qui expliquent pourquoi il est si difficile pour l'être humain (en tant qu'individu ou en tant qu'espèce) de parvenir à la connaissance de sa propre historicité. On peut même dire que dans la vie quotidienne, bien que le cours de sa propre vie s'impose immédiatement à tout individu comme un processus irréversible, cette vision de son propre être ne peut s'imposer qu'avec difficulté et en dépassant beaucoup de préjugés.

L'examen le plus superficiel montre déjà combien il est difficile pour l'être humain de se considérer lui-même comme un être « devenu », comme sujet et en même temps objet d'un processus irréversible. La raison ontologique essentielle en est sans doute que, dans l'immédiateté de la vie quotidienne, son autoreproduction en tant qu'être social est, sur des points décisifs, recouverte par son autoreproduction biologique. Cela vaut surtout pour la formation initiale de la personnalité humaine. Chacun sait que les tout premiers stades de ce processus sont considérablement plus longs chez l'homme que chez les animaux. Ce que l'on sait moins, c'est que ce stade initial prolongé est par essence dépendant de la socialisation de l'homme, et quoique toutes ses manifestations doivent trouver immédiatement une expression biologique, il n'en a pas moins un caractère social. Sa première condition est elle-même sociale : le degré relativement élevé de sécurité qui permet cette durée prolongée de l'incapacité du nouveau-né à se défendre. Mais le motif décisif est issu et est guidé par les exigences plus élevées qui donnent à la vie sociale, même la plus primitive, une figure qualitativement différente de celle de la vie animale la plus évoluée. Il suffit d'indiquer que la maîtrise du langage fait partie de ce qui, au cours

de cette période initiale de développement, doit être appris par le nouveau-né. Tandis que le jeune animal, dans cette phase initiale de son existence, doit seulement s'appropriier les capacités génériques permanentes les plus importantes, chez l'être humain en devenir, cette phase du développement s'accomplit de manière qualitativement différente, pas seulement plus complexe dans sa forme et son contenu ; le jeune humain en devenir doit se hisser à une forme d'être plus haute et se l'approprier totalement. Puisque le développement de la mémoire constitue un élément de ce processus, on comprend aisément pourquoi elle ne commence à fonctionner chez la plupart des hommes qu'une fois cette étape dépassée ; ce n'est en effet qu'à ce point que commence, chez la plupart des hommes, la vie consciente, préservée dans la mémoire. Puisqu'on ne peut toutefois parler de formation du caractère authentiquement humain — dans le meilleur des cas — qu'à partir de ce stade, il est évident que la plupart des hommes considèrent leur caractère comme un donné fixe, et non comme le résultat d'un devenir (acquis au fur et à mesure de leur propre développement).

Le fait, précisément, qu'aux stades initiaux du développement humain, le recul des barrières naturelles en soit à un état extrêmement élémentaire, renforce dans la conscience des hommes cette notion d'un caractère stable, statique, de leur être. Car quand la vie quotidienne est réglée par de vieux usages, par la tradition, par la coutume, la réponse que l'homme en devenir donne à la question du « pourquoi ? » des réactions qui lui sont prescrites au monde qui l'entoure contient nécessairement essentiellement un appel au passé : l'exemple des expériences accumulées, devenues traditionnelles, prend nécessairement le rôle de fil conducteur pour les décisions alternatives actuelles, dans et par la réalisation desquelles l'homme en devenir devient (est éduqué à être) un homme véritable, un membre effectif de la société humaine.

Nous sommes cependant bien loin d'avoir épuisé ainsi les déformations que font subir à l'être véritable la vie et la pensée quotidiennes. Ici aussi il s'agit d'un de ces cas où les expressions immédiates de notre être, en tant que fondements naturels de la pensée et de la praxis quotidiennes, ont posé pendant de longues périodes des obstacles insurmontables sur la voie de la compréhension de ce que l'être est effectivement, en soi. Nous avons déjà dû signaler de

façon répétée, dans d'autres contextes, ces faits fondamentaux. Il s'agit du fait que le monde extérieur est, pour l'homme, donné immédiatement et irrévocablement sous la forme de choses. Il en résulte — et pas seulement pour l'être de la nature — une forme d'existence évidente, fixe, semblant inébranlable. Qu'il s'agisse d'une montagne ou d'une pierre, d'une maison ou d'un meuble, etc., la choséité semble la forme originelle de l'objectivité en général, qui semble donc en tant que telle irrévocable. (Seule la physique des corps solides qui se développe de nos jours fait de leur genèse un problème scientifique.) Ces « choses » peuvent être aussi bien des produits de la nature que des résultats du travail et, au vu du rôle majeur que joue le travail dans le processus d'humanisation (la fabrication ou la transformation de « choses »), l'inférence analogique semble s'imposer selon laquelle les « choses » dans la nature seraient elles aussi des produits d'une activité de travail créatrice, celle, cependant, d'êtres supérieurs (mais anthropomorphes). C'est ainsi que dans la pensée se transforme tout le passé de l'espèce humaine : ce qui à l'origine était sans aucun doute son acte propre apparaît sous des formes objectives de « chose », comme le produit de tels êtres supérieurs, transmis par eux à l'espèce humaine. Il suffit de rappeler l'origine de l'utilisation du feu à des fins humaines. Ce produit indéniable de l'histoire de l'humanité apparaît, par exemple dans la légende de Prométhée, comme un acte et un don de ces êtres supérieurs, créés par analogie à l'image de l'homme.

En raison des caractéristiques objectives de la réalité qui constitue l'environnement immédiat de l'homme, ces fausses reconstructions de l'être peuvent survivre pendant des millénaires aux conditions primitives. Marx par exemple, en décrivant son époque, qualifie ces « réifications » de fétichisations. La nature réelle de la marchandise, qui est en réalité un produit objectif de processus sociaux, apparaît ainsi dans sa forme fétichisée : « Le secret de la forme marchandise consiste donc simplement dans le fait qu'elle reflète aux hommes les caractères sociaux de leur propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail eux-mêmes, comme propriétés naturelles sociales de ces choses, donc également le rapport social des producteurs au travail global comme un rapport social entre des objets qui existe extérieurement à eux [...] C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt

ici pour eux la forme fantastique d'un rapport entre des choses entre elles. Pour trouver une analogie à ce phénomène, il faut la chercher dans la région nuageuse du monde religieux. »<sup>43</sup> La citation veut ici seulement indiquer qu'il ne s'agit pas du tout simplement d'une façon « primitive » de concevoir la réalité, mais d'une attitude très enracinée dans l'existence humaine elle-même, qui peut dominer la pensée des hommes même dans les sociétés très développées, largement socialisées, dont le dépassement, même aujourd'hui, même après que de nombreuses sciences ont démontré dans différents domaines le caractère insoutenable sur le plan théorique de ces « réifications », doit vaincre des résistances encore fortes, pour ne plus compromettre la conception correcte de l'être.

Il ne s'agit pas ici d'entrer plus avant dans l'histoire, dans les transformations de ce complexe de préjugés à propos de l'être, qui, en dépit de modifications notables, a conservé son caractère essentiel. Il importait seulement de montrer avec quelle profondeur cette conception de l'être est enracinée dans l'immédiateté de la vie quotidienne — appuyée par son évidence spontanée (dans l'expérience vécue : son évidence en tant qu'être) — et l'extrême difficulté à la dépasser sur le plan de la pensée. En effet, l'histoire des images du monde que possèdent les hommes révèle que l'idée du « créateur » de « choses » et d'« énergies » dans lesquelles celles-ci sont, selon les cas, créées, transformées, conservées, ne s'arrête pas nécessairement aux figures mythiques analogisantes des origines, qu'il peut et qu'il doit y avoir eu des tentatives continues de concevoir le « quoi ? » et le « comment ? » de l'être du monde à partir d'une telle représentation immédiate de l'être. La suppression critique du créateur personnifié qui naît ainsi n'entraîne donc pas nécessairement une transformation spontanée et simultanée de la conception de la structure de l'être même, tel qu'il est donné immédiatement, avec ses caractéristiques objectives. La dualité, en apparence irrévocablement donnée, entre « choses » et « énergies » peut dominer l'image générale de l'être que se fait l'homme, même en l'absence du « créateur » transcendant. La substance étendue et pensante de Spinoza contient encore des éléments de ce complexe de représentations : de même, la première grande entreprise idéologique de

43. K. Marx, *Le Capital*, I, cit., p. 606.

négarion de la création du monde par le divin se présente habituellement comme [l'affirmation de] l'existence éternelle et immuable de ce monde. Avec le développement de la civilisation, des mouvements, souvent très précoces, ont certes continué dans cette direction, mais en général sans même toucher la base ontologique fondamentale. L'histoire de la pensée antique avec, d'un côté, son irrésistible tendance à la « réification » spiritualiste universelle du monde de l'être qu'on trouve chez Platon et ses successeurs, et de l'autre, son antipode terrestre et immanentiste qu'est l'atomisme, en donne des témoignages éloquentes. D'une part, en effet, le monde des idées, en tant que base spirituelle créatrice de l'être terrestre, ne change rien d'essentiel à la structure « chosale » de celui-ci ; la rigidité de la chose et l'immatérialité des énergies restent intactes, et sont simplement élevées dans une sphère sublime transcendante, qui semble donner à leurs qualités une consécration rédemptrice.

Nous avons cependant abordé par là un autre moment important qui explique la durabilité de ces images du monde : le moment idéologique. À des époques qui, pour les individus comme pour l'espèce humaine, ne permettent, selon l'expression de Marx, que des « accomplissements bornés », les conceptions du monde qui donnent une consécration transcendante aux modes d'objectivité de notre monde sont, pour la plupart des sociétés, des éléments de la préservation, de la tradition, des formes de société qui correspondent précisément à ces idéaux conservateurs. C'est pourquoi de telles philosophies — pas toujours conformément à leurs buts originaux — agissent, sur le plan idéologique, comme intermédiaires historiques entre le mythe ancien en train de disparaître et le nouveau monothéisme du christianisme. Il ne s'agit ici que d'indiquer à grands traits un moment idéologique actif. Ce qui est décisif pour nos considérations est simplement le fait que toutes ces subtilités idéales transcendantes ne peuvent, et n'aspirent même pas sérieusement à ébranler le fondement de la choséité. Dans le « paradis » du christianisme qui se développe, la choséité trouve son expression non seulement la plus transfigurée, mais la plus conséquente : la vision, fondée intuitivement, d'un être parfait, à la permanence « élatique » face à toute transformation possible.

L'autre direction que prit cette tendance à se libérer de toute transcendance, en maintenant pourtant la dualité entre choses et

énergie fut celle de l'atomisme. La tendance fondamentale de telles prises de position généralisantes dans la philosophie de la nature — qui, ici, est conservatrice sur le plan purement ontologique — apparaît le plus souvent dans la convergence finale d'orientations philosophiques qui, dans leurs intentions, sont pourtant divergentes au plus haut point, comme c'est le cas chez les Éléates et les continuateurs d'Héraclite. Pour les premiers, la situation est relativement simple. Que la flèche en vol soit en repos dans des laps de temps réduits à l'extrême, n'est qu'une conséquence logique du fondement ontologique « chosiste » d'une façon de penser qui tente de discréditer philosophiquement le mouvement et le changement du monde objectif en les qualifiant d'apparences. Toutefois, même son antipode intellectuel, c'est-à-dire la sentence du disciple d'Héraclite selon laquelle on ne peut, pas même une fois, entrer dans le même fleuve, montre l'incapacité de la priorité ontologique du processus en soi, si elle reste abstraite (et donc isolée), à proposer une alternative qui dépasse vraiment, c'est-à-dire effectivement sur le plan ontologique, la « chosité » statique. Cela ne serait possible que si le moment du dépassement — ici seulement apparent — du caractère statique de la chosité constituait une élévation effective, s'il était donc en mesure de montrer également que la chosité elle-même s'élève, dans sa dimension d'être objectif, et se transforme en processualité. Mais il ne peut encore en être question à ce point. Ici, le fleuve comme mode d'objectivité processuel, dans lequel les éléments en apparence chosistes deviennent des composantes du processus global (de l'objectivité proclamée comme authentique), manque encore complètement. On ne peut de fait plus jamais, même dans le même fleuve, être en contact avec les mêmes gouttes d'eau (pensées de façon chosiste) et ce paradoxe — apparent — se retrouve aussi dans l'acte qui n'a lieu qu'une fois. Mais cela ne touche pas du tout le caractère synthétique, créateur de formes d'objectivité de la processualité.

Chez Épicure se trouve l'unique tentative, effectivement paradoxale, visant effectivement à la processualité authentique, dans le complexe de problèmes de la déclinaison de l'atome par rapport à la ligne droite. Nous évoquons ici cette fondation ontologique de son système, qui en dernière instance est restée sans influence, alors même qu'après l'effondrement définitif de la morale de la *polis*,

son éthique s'est répandue comme substitut d'une théorie de la société, seulement parce que — et c'est un fait intéressant, mais en rien fortuit — c'est précisément cette tentative d'Épicure qui a inspiré à Marx ses premières formulations ontologiques, dans sa *Dissertation*. Il ne nous importe pas ici d'établir si l'interprétation du jeune Marx, qui le plus souvent différerait par principe de la plupart des précédentes, est aujourd'hui considérée comme valide historiquement. Nous noterons seulement que c'est déjà l'ontologie totalement nouvelle de Marx qui trouve ici sa première expression. Nous avons déjà mentionné précédemment la critique acerbe de la logicisation hégélienne des problèmes de l'être social, où le détachement méthodologique du jeune Marx par rapport à Hegel apparaît beaucoup plus tôt qu'on ne le croit généralement. La *Dissertation* n'offre, concernant ce complexe de problèmes, aucune critique directe de l'interprétation hégélienne d'Épicure, parce que celle-ci restait totalement muette sur les questions qui intéressaient au premier chef le jeune Marx. Mais, en combattant les interprétations clairement erronées, de Cicéron à Bayle, Marx montre que le point de départ d'Épicure, celui dont est tirée la déclinaison de l'atome par rapport à la ligne droite, a un caractère ontologique. Il dit dans son interprétation d'Épicure : « Les atomes sont des corps absolument indépendants, ou plutôt ils constituent le corps pensé dans une autonomie absolue, comme les corps célestes. Comme ceux-ci, ils se meuvent donc aussi, non pas en lignes droites, mais en lignes obliques. *Le mouvement de la chute est le mouvement de la non-autonomie.* »<sup>44</sup>

Selon cette conception, l'atome n'est plus une « composante originelle » abstraite du monde matériel dont les formes d'objectivité ne peuvent alors se manifester en lui que réduites à leur aspect le plus général et le plus vide de contenu (c'est-à-dire comme chose-té abstraite en général), mais est, tout en restant un « élément », un étant concret authentique, dans lequel toutes les qualités du monde matériel, comme unique existant réel, doivent fonctionner concrètement et efficacement. De ce type d'être de l'atome qui s'éloigne de la conception courante, il résulte immédiatement qu'il doit déjà contenir les déterminations ontologiques essentielles du monde

44. K. Marx, *Œuvres. Philosophie*, cit., p. 36.

matériel, c'est-à-dire selon la conception d'Épicure, celles de l'ensemble du monde réel. Dans cette interprétation d'Épicure est déjà en germe l'idée fondamentale du Marx des *Manuscrits de 1844*, par laquelle il prolonge l'ancien matérialisme en le dépassant dialectiquement : l'idée selon laquelle la forme originelle authentique de la matière doit être une objectivité concrète et concrètement développée. Dans cette thèse, dont nous avons déjà parlé et sur laquelle nous reviendrons encore souvent, le jeune Marx ne dépasse pas seulement sur le plan ontologique l'ancien matérialisme (abstrait). Elle contient aussi, bien qu'il ne l'ait pas encore exprimé directement, le refus aussi bien de la « chose en soi » de Kant que de la structure initiale de l'être selon Hegel, qui est l'être abstrait, privé de qualités.

Le jeune Marx voit très clairement que l'atomisme d'Épicure est pensé de manière universelle. Il faut non seulement clarifier la genèse et le fonctionnement de la matière au sens strict, mais aussi mettre en évidence le principe général d'explication de l'être dans sa totalité, qui pour lui culmine dans l'éthique. L'être entier serait ainsi conçu comme un processus qui s'affirme en conséquence en déterminant des sphères ontologiques différentes, qui peuvent être d'espèces très différentes malgré leur homogénéité en dernière instance. Il ne fait aucun doute que dans ce raisonnement — peu importe que la lecture par Marx d'Épicure soit une interprétation correcte ou qu'il ne s'agisse que de sa propre conception — l'être tout entier apparaît sous forme d'un processus concret. Marx lui-même l'explique également avec une grande précision, en remarquant préalablement qu'il s'agit « d'un moment très important, qui jusqu'à présent a été totalement négligé ». Il ajoute aussitôt à propos de ce problème central : « La déclinaison de l'atome de la ligne droite n'est pas une détermination particulière surgissant accidentellement dans la physique épicurienne. La loi qu'elle exprime traverse, au contraire, toute la philosophie d'Épicure, mais il va de soi que le caractère concret de sa manifestation dépend de la sphère où elle s'applique. »<sup>45</sup>

Nous voulions uniquement montrer ici la précocité avec laquelle une telle conception ontologique d'ensemble émerge chez Marx, sans nous préoccuper de savoir si c'est une interprétation correcte

45. *Ibid.*, p. 38.

d'Épicure. Cette question est pour nous d'une importance secondaire déjà parce qu'en regard du développement scientifique général, Marx lui-même — et encore moins Épicure — ne pouvait objectivement être en mesure de lui donner une base argumentative irréfutable. L'influence philosophique générale d'Épicure devait aboutir à l'ancien matérialisme (Gassendi). Marx lui-même l'a largement dépassé. On peut même dire — comme nous avons déjà tenté et tenterons encore de le montrer — qu'il n'y a aucune détermination importante de l'être comme processus, de l'être immédiat lui-même jusqu'à ses plus grands problèmes catégoriels, qui n'apparaisse pas de manière claire et approfondie dans ses écrits. C'est là précisément que réside sa grandeur de penseur qui anticipe génialement des développements futurs. Et en effet, comme nous l'avons déjà montré, il fait remarquer, quelques années plus tard, que l'historicité constitue la caractéristique fondamentale de tout être ; bien entendu, sans qu'il puisse alors savoir que la science ultérieure démontrera que les processus irréversibles (c'est-à-dire historiques), sont la forme de mouvement, l'essence de tout être (sans cependant en tirer les conséquences philosophiques qui s'imposent, ni même, dans la plupart des cas, les prendre en compte). Marx lui-même, a comme ici, philosophiquement anticipé le développement ultérieur. Il a aussi à de nombreuses reprises protesté énergiquement, lorsque certains de ses contemporains tiraient de l'image du monde élaborée par l'état actuel de la science des conclusions ontologiques erronées. (Nous rappelons à ce sujet la critique de l'affirmation de Bruno Bauer selon laquelle l'homme [devait] être conçu comme un « atome » de la société et de l'État.) Dans ces cas il s'agit toujours, en définitive, d'une réfutation philosophique de positions ontologiques erronées.

Si nous revenons maintenant au problème de la maîtrise générale de l'être sur le plan de la pensée, nous constatons que l'opposition au monde en tant que création d'une puissance transcendante, opposition qui commence victorieusement à la Renaissance, n'était pas elle non plus encore en mesure de dépasser radicalement la représentation chosiste comme fondement ontologique de l'image du monde. Il ne faut pourtant en aucun cas sous-estimer — même du point de vue d'une ontologie véritable — l'importance historique capitale de cette phase d'évolution.

La réalité comme mode d'être autonome qui se reproduit soi-même uniformément à l'infini, est un énorme progrès par rapport au Moyen Âge. L'idée de l'autonomie et de l'unité de l'univers le montre déjà très clairement, en tant que rupture avec la doctrine géocentrique qui voyait la Terre comme le théâtre des événements cosmiques décisifs de la théologie (jugement dernier, paradis et enfer, et plus tôt, la distinction entre le monde supralunaire et le monde sublunaire, etc.). Cela signifie la proclamation scientifique d'un univers unitaire et régi par ses propres lois unitaires, dans lequel la Terre, avec tous les événements humains et surtout avec ceux postulés par les philosophies religieuses de l'histoire, ne peut représenter qu'un point infiniment petit. Ce n'est qu'avec une telle conception d'ensemble que l'on a pu comprendre la véritable nature de l'infinité de l'espace et du temps et l'appliquer à la connaissance même de phénomènes finis.

C'est sur une telle base que peut s'imposer l'évolution des mathématiques comme organe de connaissances de lois. Seul l'essor des connaissances mathématiques, qui s'affirme simultanément et en interaction avec cette nouvelle conception de la nature, a mis la science et la philosophie en mesure d'exprimer — ne serait-ce qu'approximativement — cette nouvelle image du monde. En même temps naît dans la pensée du monde une forme de pensée désanthropomorphisante qualitativement supérieure, plus conforme à la réalité. Il semblait que l'on ait trouvé, dans l'expression mathématique des phénomènes de la réalité, le moyen de l'exprimer aussi bien sous forme idéale que conformément à son être, de sorte que les sources d'erreurs que constituent les raisonnements anthropomorphiques ou analogiques disparaissent ou soient réduites autant que possible. On oublie cependant fréquemment que les tendances anthropomorphisantes sont si puissantes, et cela même lorsqu'il s'agit de la maîtrise intellectuelle de la réalité débarrassée du divin, qu'elles peuvent aussi — appuyées par des expériences de la praxis et par des besoins idéologiques — s'introduire dans la méthode de la maîtrise mathématique de la réalité. Cette réalité elle-même est — quand elle est bien comprise — complètement indifférente aux croissances ou aux diminutions quantitatives à l'intérieur d'un processus unitaire. La praxis humaine, en revanche, même si elle s'appuie sur les mathématiques pour tous ses calculs, est justement à cet

égard (qualitatif) extrêmement sensible : pour toute praxis, selon sa nature objective, seule une marge déterminée, dans l'infini du champ mathématisable, est réellement prise en compte ; la connaissance précise de ce qui, en termes quantitatifs, est au-dessus ou en dessous de ce champ lui est en pratique complètement indifférente. Dans les complexes dynamiques, de type astronomique par exemple, les oscillations des processus à une échelle de plusieurs millions d'années semblent totalement dénuées d'importance dans la pratique : en elle, pour elle, ils semblent égaux à eux-mêmes, statiques. Et puisque la grande idée directrice de la période provenait du besoin de « grandes lois d'airain éternelles », il était tentant pour la science et la philosophie de mettre au premier plan cet aspect, pratiquement réel, des phénomènes du monde. Le *deus sive natura* qui est apparu en tant que conception du monde a été la réponse idéologique la plus monumentale et la plus fascinante aux représentations féodales et médiévales du cosmos. Lorsqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle l'idéologie de lutte de la nouvelle classe dirigeante s'est largement développée sur de telles bases, elle a éliminé intellectuellement de son autojustification idéologique tout élément processuel et toute genèse historique. Elle apparaît, à elle-même comme à ses adversaires, non pas comme un résultat historique, mais comme une base fixe et un antipode de l'histoire. « Parce qu'ils considèrent cet individu comme quelque chose de naturel, conforme à leur conception de la nature humaine, non comme un produit de l'histoire, mais comme une donnée de la nature », dit Marx à propos des conceptions typiques de cette période, en ajoutant aussitôt : « Cette illusion a été jusqu'à maintenant partagée par chaque époque nouvelle. »<sup>46</sup>

En traitant de la généricité, nous avons déjà indiqué que cette attitude idéologique, au cours de la lutte des classes généralement victorieuse menée sur le terrain de l'économie, devait subir des atténuations précisément à propos de sa conception de l'être, dont la cause première était le compromis avec l'Église et la religion, dont l'instrument intellectuel était la théorie de la connaissance qui venait de naître. Mais puisque le but ultime de ce compromis était de garantir que les recherches concrètes suivraient librement leur

46. K. Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*, in *Contribution à la critique de l'économie politique*, cit., p. 149.

cours, sans interférences, ses effets quant au contenu se voient davantage dans les caractéristiques ontologiques des recherches respectives que dans ces recherches mêmes. De tout cela, il apparaît clairement que cette variante de la conception de la scientificité ne peut en définitive rien apporter dans notre problématique. Au contraire. Dans les épistémologies influencées par ces théories de la connaissance, les éléments antihistoriques se sont fixés toujours plus fermement dans l'être. Quand, par exemple, dans la seconde moitié du XIXe siècle apparaissent de nouvelles théories de l'histoire (Dilthey, Rickert, etc.), leur conception de la nature et des sciences de la nature récuse rigoureusement toute idée de processus. L'histoire leur apparaît comme l'expression de l'individuel, de l'événement unique, c'est-à-dire comme une forme culturelle dont l'essence réside tout simplement dans l'opposition au caractère antihistorique, reposant sur des lois universelles, de la nature et des sciences de la nature. Or, bien que la prédominance de l'épistémologie, dans le développement fondé sur la théorie de la connaissance, ait évité en général de se mêler de complexes de problèmes ontologiques concrets que la recherche scientifique soulevait continuellement, sa lutte contre la possibilité de connaître l'être en soi dans la nature a exercé une influence non négligeable sur la conception que les scientifiques eux-mêmes se faisaient de la réalité. Ce n'est certainement pas un hasard si de nombreux savants réputés du XIXe siècle commencèrent à mettre en doute l'être réel de l'atome. Cela ne signifie naturellement pas que son influence réifiante cessait par là d'avoir un effet sur l'ensemble des images de la nature. Cependant, comme la totalité de la nature — sans innovations théoriques essentielles dans l'édifice méthodologique général — n'était plus conçue comme un être matériellement donné, mais essentiellement comme un produit idéal des méthodologies scientifiques respectives, aucune autre vision d'ensemble que cette philosophie qui influençait de manière déterminante les recherches individuelles ne pouvait jouer le rôle de pensée généralisante, décisive, de la totalité. La scientificité « pure » dans les recherches particulières perdit toujours plus son contact antérieur, fortement ancré, avec la philosophie. Le positivisme et le néopositivisme, désormais dominants dans la recherche, abandonnèrent de plus en plus leurs traits philosophiques généralisants, pour servir de récapitulations pure-

ment pratiques, simplement efficaces, des recherches particulières, comme une méthodologie totalement subordonnée à celles-ci.

Cette séparation tranchée entre philosophie et science spécialisée offrit à cette dernière une latitude presque illimitée, en apparence seulement bornée par le postulat de « l'exactitude ». Cette « liberté » n'est que l'envers de son incorporation de plus en nette au service de la production matérielle et de son organisation marchande rationnelle. Il en résulte une étrange unité imbriquée, entre une pleine liberté méthodologique dans les questions particulières, objets immédiats de la recherche, et un assujettissement très rigide à leur efficacité considérée du point de vue du marché. Il n'est pas encore temps d'examiner de plus près toutes les conséquences de cette configuration sociale actuelle dans l'évolution des sciences particulières, dans leur interrelation avec la philosophie. Nous reviendrons plus loin sur des aspects principiels déterminés de cette évolution, devenus extrêmement importants pour une ontologie générale. Ce qui nous importe ici dans cette direction de l'évolution, c'est que dans la pratique scientifique se sont imposées depuis longtemps déjà une polyvalence et une variété extraordinaire des modes de recherche, c'est-à-dire que le développement inégal s'est imposé ici de manière beaucoup plus prononcée que précédemment. Pour notre problème actuel, cela signifie que les tendances concrètes, factuelles de la réalité objective qui amenaient la pensée à comprendre la processualité irréversible de tout être, furent déjà souvent employées de manière factuelle dans les recherches particulières et admises comme résultats particuliers, bien qu'elles semblent ainsi entrer dans une contradiction méthodologique insoluble avec la position générale, philosophique, adoptée par les sciences. Nous avons déjà attiré l'attention sur ce fait dans nos précédentes réflexions. Il nous importe maintenant de constater que, lorsque grâce aux grandes découvertes de Planck et de ses disciples il devint de fait concrètement possible d'analyser l'atome comme processus dynamique, irréversible, il y avait déjà de nombreux domaines du savoir dans lesquels la nouvelle orientation avait pu parvenir à des résultats de la recherche multiples et souvent importants.

Il faut hélas constater que ce triomphe ne fut en aucun cas aussi absolu dans la théorie qu'il aurait objectivement pu l'être après ces résultats de la recherche. Ce n'est pas ici le lieu d'en énumérer les

causes et de les commenter de façon critique; l'auteur ne s'estime pas compétent pour un tel travail. Il faut seulement, pour indiquer la direction de cet examen critique si nécessaire, signaler que l'orientation longtemps dominante dans l'interprétation du nouveau tournant suivait déjà une fausse piste dans la mesure où elle entendait introduire des motifs subjectivistes, et même « indéterministes » dans l'image du monde de la physique. L'objectivité du monde physique, totalement indépendante du sujet, n'a rien à voir avec la question controversée de savoir si ses connexions sont de nature causale, au sens classique, ou statistique, dans la version moderne. Planck ne cesse de souligner la nécessité d'admettre l'hypothèse d'un « monde réel », « qui mène une existence autonome, indépendante de l'homme », et dans cet ordre d'idées, il définit par exemple la constante comme « un nouveau et mystérieux émissaire du monde réel »<sup>47</sup>. Sous cet aspect, celui de l'objectivité de l'être, il n'entend donc admettre aucun type de catégories nouvelles pour l'objectivité de la nature. Il va de soi que la nouvelle étape de la recherche entre ainsi en opposition avec les habitudes mentales de la période précédente. Planck associe encore au sens « classique » la causalité à la possibilité de la certitude dans la prédictibilité et, en faisant allusion à la situation contemporaine, il ajoute : « En aucun cas il n'est possible de prédire exactement un événement physique » et il oppose cet état de faits à l'exactitude des déterminations mathématiques (à titre d'exemple il prend la racine carrée de 2)<sup>48</sup>. Ici nous voyons clairement que l'évolution des sciences elle-même offre la possibilité d'aller intellectuellement au-delà des ensembles catégoriels déterminés sans pour autant devoir renoncer à l'objectivité de l'être examiné scientifiquement. La connaissance, qui ne pose que des processus tendanciellement effectifs à la place de la causalité fonctionnant avec une nécessité absolue, n'est en aucun cas contrainte d'atténuer ou même d'éliminer dans la pensée l'objectivité de l'être; en effet, la prédictibilité précise des événements processuels singuliers peut certes (ce n'est pas obligatoire) servir de critère de la connaissance, mais n'a abso-

47. M. Planck, *Wege zur physikalischen Erkenntnis*, Leipzig, 1944, pp. 180, 186.

48. *Ibid.*, pp. 225-226.

lument rien à voir avec l'objectivité de l'être à saisir. (Planck n'a aucun doute à ce propos ; que l'on pense à ce qu'il dit sur les prévisions météorologiques.)

Même à cet égard il ne s'agit pas ici de se demander concrètement si et jusqu'à quel point une reconnaissance générale des processus irréversibles s'est imposée dans les sciences de la nature. C'est certainement le cas pour de larges domaines. Mais puisque ici seul nous importe le contenu réel effectif et non les opinions et les convictions subjectives des savants, même importants, nous pouvons maintenant considérer la domination croissante de la méthode statistique, en contraste avec la méthode causale « classique », comme un symptôme, déjà, de ce que le caractère simplement tendanciel des processus irréversibles semble en passe de s'imposer. En effet, ce qui justement fonde la méthode statistique sur le plan ontologique, c'est que dans la réalité objective, l'universalité et la singularité sont des déterminations inséparablement coordonnées de l'objectivité, de sorte que l'une et l'autre se présentent nécessairement dans des processus réels. De leur proportion résulte le degré de la probabilité, mais l'existence des écarts les plus minimes révèle la validité de la structure fondamentale que nous avons signalée plus haut. Il est également évident que le résultat des tendances, au sein de ce processus, qui s'impose en tant que probabilité, dévoile cette dimension tendancielle dans sa totalité, par laquelle cette processualité irréversible se distingue sur le plan ontologique des séries causales simples et homogènes. Nous nous croyons donc autorisés, devant les formes d'expression statistique des rapports processuels, à considérer cette « chose même » et non ses interprétations épistémologiques, qui s'en écartent parfois, comme décisive dans les faits pour caractériser l'être processuel.

Dans la nature organique, cette situation apparaît avec une évidence bien supérieure. Personne ne mettra en doute que le mode ontologique des structures spécifiques de ce type d'être est le processus irréversible qui va de la naissance des organismes jusqu'à leur mort. Avant ou après de telles limites du processus vital, l'organisme individuel n'existe tout simplement pas ; ses composantes appartiennent alors, encore ou de nouveau, au monde de la nature inorganique. Si la conception « réifiante », « antiprocessuelle », antihistorique jusqu'à Cuvier excluait les espèces de ce processus,

et leur attribuait un être permanent, « créé » une fois pour toutes, une autoreproduction stable se reproduisant mécaniquement, cette conception n'est aujourd'hui guère plus qu'un épisode de l'histoire de la science; il ne vient plus à l'esprit de personne de s'en réclamer pour expliquer les phénomènes. Depuis Darwin et ses précurseurs, le processus irréversible de la naissance et de la disparition des espèces fait partie de ces faits que personne ne met en doute.

Dans le champ de l'être social, la situation semble à première vue plus compliquée. Bien que les théories de l'historicité soient nées au XIXe siècle précisément en opposition polémique avec les lois de la nature, supposées se reproduire éternellement, les complexes de représentations de la « choséité », de l'« éternité » et même de la réversibilité des processus historico-sociaux restent encore en vigueur dans les tentatives de définition de l'être social. En effet, ces complexes apparaissent aux yeux des hommes comme fondés dans la pratique par l'expérience de la vie quotidienne et en raison de certains besoins idéologiques. Nous ne voulons même pas parler ici du concept chrétien de la rédemption (la béatitude dans le paradis), où il s'agit de la fixation définitive de résultats processuels, c'est-à-dire d'une tentative purement idéologique de présenter des postulats déterminés d'un stade d'évolution de la personnalité humaine (sociale) comme un étant réel et même comme l'être authentique, l'être définitif. Il semble que les expériences quotidiennes, dans lesquelles de telles réversibilités — même si c'est au niveau le plus bas et plus immédiat de la choséité — apparaissent comme confirmées par l'expérience, aient un degré de réalité supérieure. Pour prendre un exemple très simple : je déplace une chaise pour accueillir un invité; quand il s'en va, je la remets à sa place habituelle. Il y a eu ici en effet réversion du processus, certes à un niveau extrêmement élémentaire de la vie quotidienne. Lorsque ce processus se complique quelque peu l'apparence de la réversibilité disparaît d'elle même. Apparemment, à chaque réparation (mettons, aiguïser un couteau émoussé) l'irréversible processus de l'usure est annulé. Mais cette apparence ne concerne que des moments singuliers isolés d'un processus en soi irréversible; dans notre exemple, le fait que le couteau finira, à plus ou moins brève échéance par être irrémédiablement usé. Les réparations successives peuvent ralentir ce processus, mais pas l'annuler. (Je ne parle pas ici de

l'usure morale aux conséquences sociales au moins aussi importante.) Que cette interruption pratique immédiate de l'irréversibilité du processus puisse être efficace pour un temps plus ou moins long ne joue aucun rôle dans notre problème central, même si des processus partiels attestant en apparence de la réversibilité possèdent réellement un caractère réversible lorsqu'on les considère de plus près. Le fait qu'un organisme primitif ait une durée de vie de quelques heures, tandis que celle d'un corps céleste se chiffre en milliards d'années peut revêtir, et c'est d'ailleurs souvent le cas, la plus grande importance pratique. Mais le problème de l'irréversibilité elle-même n'est aucunement affecté, sur le plan ontologique, par la longueur ou la brièveté des processus individuels.

Des erreurs de ce genre n'auraient aucune importance si les conceptions de l'être sur lesquelles elles se fondent ne jouaient aucun rôle dans l'évolution idéologique dans l'être social. Mais c'est justement ici, dans le processus d'évolution de la société, qu'elles prennent une considérable importance au plan idéologique comme à celui de la pratique politique. Sans parler du fait que, souvent, les mouvements novateurs revendiquaient sur le plan idéologique le rétablissement d'une situation ancienne (il suffit d'évoquer les jacobins), le mot d'ordre de la restauration, c'est-à-dire le retour à une situation antérieure au bouleversement révolutionnaire qui venait de se produire, a été un moment important de l'histoire des siècles derniers. Mais quel était son contenu social réel? On pouvait certes, en adoptant une résolution, revenir au moins en partie sur les situations les plus simples, de simples mécanismes objectifs, on pouvait par exemple rendre à de nombreux propriétaires terriens aristocrates leurs anciens biens. Mais pouvait-on par là, même en remettant en vigueur certaines lois socialement et historiquement dépassées, rétablir l'organisation sociale d'avant 1789 avec ses hommes? Et pouvait-on revenir en arrière sur le processus social qui avait eu lieu? Balzac montre comment, dans la classe qui avait le plus intérêt à la Restauration, dans la haute noblesse terrienne, la restauration, ne serait-ce qu'au plan humain, était déjà devenue impossible. Celui qui voulait réellement rétablir l'ancienne façon de vivre, devenait dans sa propre société un personnage de comédie du type de Don Quichotte. La classe elle-même, en revanche, s'était adaptée à la nouvelle société capitaliste sur le plan humain

également, en reconnaissant comme un fait l'irréversibilité du processus révolutionnaire. « Vous êtes vraiment des fous ici », dit ainsi la duchesse de Maufrigneuse à quelques aristocrates confrontés à cette impasse dans le roman *Le Cabinet des antiques* : « Chers enfants, il n'y a plus aucun aristocrate, il n'y a plus que l'aristocratie [...] Vous seriez beaucoup plus aristocrates que vous ne l'êtes maintenant, si vous aviez de l'argent. »<sup>49</sup>

Bien sûr, le caractère de cette irréversibilité nous échapperait totalement, si nous ne l'entendions pas simplement comme une processualité générale, socialement nécessaire, en soi complètement indifférente aux valeurs. Les « Jacobins » de 1848 furent dans une mesure non négligeable des caricatures d'un être qui avait été réel, comme ces vieux aristocrates que raillait Balzac dans son roman. L'irréversibilité des processus n'a donc rien à voir ni avec des idéologies du type « irrésistibilité du progrès », ni avec celles qui, pour cacher les conséquences nécessaires du processus, parlent de « fin de l'histoire », d'histoire comme cycle avec un retour, plus ou moins ouvertement avoué, au passé. La société, comme nous l'avons déjà constaté dans la nature organique, amène à l'être réel les possibilités internes, immanentes, d'un mode d'être. La question de savoir s'il en résulte une impasse (que l'on pense aux prétendues sociétés animales comme celle des abeilles) ou une évolution supérieure authentique, est une question dont décident les orientations, les tendances, les déterminations ontologiques, etc. justement présentes à un stade donné de la transition permanente. Il est vrai que ce n'est que dans l'être social que les réactions humaines à une transition dans l'évolution peuvent se synthétiser en « facteur subjectif » des bouleversements, mais cela ne se produit pas nécessairement dans tous les cas. C'est pourquoi les processus irréversibles, même aux stades les plus élevés qu'ils aient atteints, ne sont que des tendances ; des possibilités d'évolution déterminées peuvent les favoriser ou les freiner, parfois même les exclure, mais jamais les produire obligatoirement de manière mécanique.

L'ancienne conception d'une nécessité absolue est donc ici pratiquement récusée, et ce, en termes très généraux, à juste titre. En

49. H. de Balzac, *Œuvres complètes*, tome VII, *Les Provenerant à Paris. Le Cabinet des antiques*, 1869, p. 128.

tant que telle, la nécessité absolue n'existe pas. Ontologiquement elle est toujours liée à des conditions déterminées. Quand celles-ci sont présentes et ont une faculté d'action suffisante, il y a de nombreux cas dans lesquels ces processus déterminés comme « si... alors » fonctionnent sans exception et absolument. Les observations qu'on a faites jusqu'à présent poussent cependant à ne pas non plus considérer ce « si », du moins dans les cas typiques, dans ceux réellement imbriqués dans l'environnement réel, en termes de « choséité » isolée, mais à voir aussi dans le « si » une multiplicité dynamique. Dans de tels cas la cause qui déclenche concrètement un processus, le « si » concret, est déjà un processus de la synthèse de composantes diverses et aux effets divers, dans lequel le caractère de tendance, dont nous avons vu qu'il était le fondement ontologique de la loi statistique, devient ainsi, par nature, la détermination dominante. Toutefois, si dans la réalité un processus de causation que l'on avait considéré comme absolu s'avère désormais comme une tendance de probabilité statistique, le caractère du processus déclenché en est concrètement transformé, mais nullement l'objectivité qui lui revient dans la réalité tout entière. Et cela d'autant plus que dans des cas nombreux et extrêmement importants, par exemple en astronomie, l'écart réellement perceptible du processus (connaissable statistiquement) de la tendencialité irréversible par rapport au processus mesuré précédemment à la manière causale « classique » est tellement minime que la différence n'entre pas, ou pratiquement pas en ligne de compte pour la praxis humaine. La question de savoir si, par exemple, le système solaire, en tant que processus irréversible, s'écarte, à l'échelle de millions d'années, de manière perceptible d'une répétition absolue, peut être décisive pour la connaissance de l'être en tant que tel, et même dans certaines circonstances, peut produire des bouleversements et être cependant totalement sans conséquences pour la praxis humaine concrète. Des probabilités statistiques très élevées peuvent être et sont effectivement traitées dans la praxis des hommes comme des nécessités au vieux sens du terme, et ces transpositions n'ont dans de nombreux cas pas la moindre conséquence pour la praxis concrète elle-même.

Nous reviendrons encore sur les problèmes théoriques et philosophiques qu'entraîne ce caractère de « si... alors » pour la néces-

sité et dans la pratique, dans le cas d'un haut degré de probabilité. Ici, pour expliciter et concrétiser ce qui a déjà été exposé, il faut considérer, d'un nouveau point de vue, d'un peu plus près et avec plus de précision les fondements ontologiques objectifs de la prédominance réelle des processus irréversibles. L'observation selon laquelle le « si » concret dans les liaisons « si... alors » qui nous apparaissent comme nécessaires et qui en réalité ne sont que des tendances avec un degré très élevé de probabilité, manifeste lui-même un caractère processuel, signale une propriété extrêmement importante de l'être, dont la conscience dans la pensée humaine, en raison des tendances réifiantes, pour les choses et les pensées de la vie quotidienne, fut entravée au plan théorique par des idéologies extrêmement influentes, et l'est souvent encore. Nous pouvons observer ici une évolution analogue, par certains côtés, à l'affirmation progressive de la processualité de l'être, jusque là considéré comme statique. Les théories générales résistent avec une grande ténacité tandis que, dans les recherches particulières, le vrai, même fondé sur de fausses prémisses, s'impose de plus en plus souvent. Le cas présent montre ainsi une grande différence par rapport au précédent : la nature des phénomènes singuliers possède dans la nature organique une totalité (un caractère de complexe) si immédiatement évidente qu'elle ne pouvait échapper totalement à la pensée même la plus primitive. Il en résulta naturellement que de tels complexes, dont la « finalité » (*Zweckmäßigkeit*) semblait immédiatement évidente, pouvaient être d'autant plus facilement rangés, désormais, à l'intérieur d'un monde « créé » téléologiquement, en tant que produits de positions (*Setzungen*) conscientes de sujets créateurs transcendants. Il suffisait ensuite « tout simplement » de supprimer le créateur de la théorie pour aboutir à un monde d'interactions actives et passives entre des complexes. Mais aussi important que cela puisse être indirectement, cela joue un rôle minime, voire nul dans la praxis humaine concrète. Une telle conception, appliquée à l'être social, apparut toujours plus évidente. Toutefois, la célèbre fable de Menenius Agrippa montre déjà avec quelle facilité cette conception, si elle est prise dans son immédiateté, peut se transformer en idéologie arbitraire et réactionnaire. Dans les idéologies des classes dominantes des sociétés qui ont précédé le capitalisme, même de celles qui, comme la monarchie absolue, l'ont

directement préparé, on trouve une conception fondamentale universellement répandue selon laquelle l'essence et les formes de la société d'alors, si elles n'étaient immédiatement d'origine divine, reposaient en tout cas sur des suggestions inspirées « d'en haut » de héros conçus comme leurs créateurs et fondateurs. Les observations ou les constats sur la nature de complexe de la société furent donc subordonnés aux raisonnements transcendants ou téléologiques que l'on en déduisait. La reconnaissance du caractère de complexe de l'être social peut donc très facilement être mise au service d'entreprises idéologiques fondées sur la transcendance et réactionnaires sur le plan sociopolitique. Il suffit de penser aux prétendues théories organiques de l'État formulées par le Romantisme, qui visaient à repousser *a limine* toute réforme, même partielle, et pour peu révolutionnaire qu'elle soit, comme contraire à la nature de l'être social — sa nature « organique » — et à la nature des choses.

On pourrait multiplier les exemples à l'infini. Mais déjà se révèle clairement la facilité avec laquelle même une observation correcte, du point de vue de l'être en général, du caractère fondamental de complexe de groupes de phénomènes biologiques et sociaux peut dégénérer directement et de manière exclusive en une idéologie régressive, et que même le constat perd toute validité ontologique et peut être incorporé à un quelconque système, complètement différent, d'explication du monde. Il est clair par exemple que par rapport à la théorie « organique » de l'État que nous venons de mentionner, même le matérialisme mécaniste, du point de vue philosophique, peut avoir raison. Bien entendu, nous n'indiquons ainsi qu'une possibilité, qui, bien qu'extrême, s'est réalisée fréquemment. Il y a aussi naturellement de multiples tentatives de comprendre correctement l'idée de complexe, tentatives qui n'ont absolument rien à voir avec de telles déformations idéologiques, mais qui très souvent se sont limitées au pur constat de l'état de fait et n'ont favorisé qu'indirectement les tendances à proposer une doctrine plus universelle de l'évolution. Que l'on pense, par exemple, aux tentatives d'élaborer une anatomie comparative au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans lesquelles le caractère ontologique, dans des contextes de ce genre, était souvent très fortement souligné. Goethe dit par exemple : « On n'affirmera pas que les cornes ont été données à un taureau pour qu'il donne des coups de cornes, mais on cherchera à

savoir *comment* il peut avoir des cornes pour donner des coups de cornes [...] l'animal est constitué par les circonstances pour les circonstances ; d'où sa perfection intérieure et son autonomie vis-à-vis de l'extérieur. »<sup>50</sup> Ce n'est qu'à titre d'exemple qu'on remarquera que l'évolution de l'organisme, entendu comme complexe en interaction avec d'autres complexes naturels, constitue déjà ici la base ontologique de tout le contexte. Cependant, l'opposition aux postulats fondateurs et aux séries de résultats généraux de la nécessité mécanique sur la base des doctrines atomistes n'est pas évoquée ici, pas même de manière polémique. Les recherches de ce type et leurs résultats se sont développés pendant de longues périodes à côté de ceux idéologiquement dominants, de la téléologie transcendante et des doctrines atomistes qui la combattaient. Ils n'ont donc eu — sauf de rares exceptions comme Goethe — qu'une faible influence sur les formations des conceptions du monde. Même là où ils émergent — même avec des formulations de la plus grande valeur — ils restent isolés, inconciliables avec les principes structurels généraux des grands systèmes ; que l'on pense à l'observation géniale de Kant à propos de la « finalité sans fin » de l'organisme dans le contexte de l'image du monde rigoureusement newtonienne de la *Critique de la raison pure*.

Ainsi, pour exercer sur une échelle généralisée, universelle, un effet sur les conceptions de l'être que possèdent les hommes, la priorité ontologique des complexes actifs par rapport à leur élémentarité chosiste devait s'affirmer également dans la connaissance de la nature inorganique. Ceci s'est effectivement produit dans la recherche atomique moderne, tout à fait indépendamment de la façon dont de telles imbrications ont été alors interprétées et évaluées — comme cas particuliers ou comme faits généralisés — dans les recherches particulières. La signification, qui a fait date, des résultats et de la méthode de la recherche atomique, consiste à nos yeux précisément dans le fait qu'elle a été et est toujours capable de constater scientifiquement, et même de démontrer concrètement dans le détail, de façon croissante sur le plan extensif comme intensif, cette priorité ontologique du complexe dynamique par rapport

50. J.W. von Goethe, *Premier essai d'une introduction générale à l'anatomie comparée à partir de l'ostéologie* (1795), in *Sur la Morphologie*, I, 2.

à ses propres « éléments », dans des phénomènes les plus divers de l'être matériel du monde inorganique. La théorie comme la praxis montrent que cela n'a été possible que parce que l'on a conçu l'être comme un processus irréversible.

Ce qui pendant de nombreux millénaires semblait le fondement intellectuellement inébranlable de l'être de la nature et donc aussi de la pensée correcte, doit, à la lumière d'un tel bouleversement dans la connaissance, apparaître comme un état spécifique de la matière, dans les conditions d'évolution spécifiques de notre système solaire et en lui, de notre planète. Ce sont ces connaissances qui ont permis de concevoir la nature inorganique également comme un processus essentiellement irréversible, qui cependant se réalise concrètement sous la forme de complexes processuels qui dans leurs processus s'influencent plus ou moins l'un l'autre. Ce n'est que lorsque la coexistence irrévocable de la priorité ontologique des complexes concrets et des processus irréversibles qui les constituent s'est imposée comme fondement de la connaissance de l'être, également dans la nature inorganique, que l'on est fondé à parler d'une ontologie unitaire.

La nouveauté radicale de cette situation se manifeste immédiatement par ses conséquences dans la méthodologie générale. Il était désormais possible de concevoir les différentes sphères de l'être, en conséquence de la reconnaissance de ces nouveaux principes, de leur validité générale simultanément comme un être en dernière instance unitaire et différencié en divers niveaux ontologiques qualitativement distincts. Car tant que l'on ne conçoit ces sphères que comme simplement juxtaposées dans leur différence qualitative, on ne peut comprendre correctement ni leur unité, ni leur différence. Seule la connaissance de la priorité des complexes par rapport aux éléments fournit la clef pour comprendre les interactions, qui, prises séparément, sont souvent connues depuis fort longtemps ; seule la priorité ontologique des processus irréversibles permet de penser leur différence ontologique comme un processus unitaire, bien sûr lui-même irréversible, d'engendrement réciproque. Ce qui dans une statique « chosiste » semblait inexplicable acquiert dans le processus historique en dernière instance unitaire, malgré toutes les différences et les oppositions singulières, la seule unification possible : la genèse de tout mode d'être à partir du grand processus irréversi-

ble de l'histoire du monde, du monde comme histoire, pour formuler ontologiquement cette unité des différences. Le développement du savoir humain est ainsi parvenu à saisir intellectuellement la pensée géniale du jeune Marx, celle de l'histoire comme principe fondamental de tout être, dans le « d'où ? » de sa genèse, dans le « quoi ? » et dans le « comment ? » de son être présent, dans les tendances de son développement ultérieur, c'est-à-dire dans ses perspectives.

Ce principe fondateur central de la méthode marxienne n'a pu devenir jusqu'à présent la méthode conséquente de toutes les sciences. Et cela pas même à l'intérieur du marxisme lui-même. Ici l'héritage de Hegel, pas totalement dépassé, joue un rôle non négligeable, comme nous le verrons plus loin à propos de problèmes particuliers. Hegel fut l'unique philosophe avant Marx qui — particulièrement dans la *Phénoménologie*, dans laquelle Engels voit avec raison « un parallèle de l'embryologie et de la paléontologie de l'esprit »<sup>51</sup> — a exprimé bien nettement les nouveaux problèmes de la compréhension du monde, et surtout l'importance primordiale de la processualité historique et du caractère de complexe des formes d'objectivité ; cependant sous une forme souvent exagérément idéaliste, se traduisant par la tentative continuelle de faire des catégories logiques transmises par l'histoire de la philosophie comme par la praxis le fondement intellectuel de la nouvelle vision du monde. Marx — qui, conformément aux circonstances historiques de sa jeunesse, a pris comme point de départ les nouvelles réflexions méthodologiques de Hegel qui prévalaient alors — critique comme nous l'avons vu dès ses premiers écrits la prédominance du moment logique, dans lequel il voit à juste titre une violence intellectuelle exercée sur l'être pour le rendre uniforme, statique. Plus tard, dans ses importantes œuvres philosophiques de jeunesse, il oppose toujours plus résolument les catégories ontologiques nouvellement découvertes aux abstractions logicistes de Hegel. Nous aurons l'occasion de revenir sur les plus importantes d'entre elles. Cependant, en dépit de ses critiques et de ses réserves, Marx voit néanmoins en Hegel le plus important précurseur de sa vision philosophique du

51. F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Éditions Sociales, 1976, p. 17. Tr. fr. de G. Badia.

monde. Surtout en ce qu'il « saisit l'essence du travail et conçoit l'homme objectif, véritable car réel, comme le résultat de son propre travail. En effet, le rapport réel actif de l'homme à lui-même en tant qu'être générique, autrement dit l'affirmation de son être en tant qu'être générique réel, en tant qu'être humain, ne deviendra possible que si l'homme réalise effectivement la totalité de ses forces génériques — ce qui présuppose l'action commune des hommes, en tant que résultat de l'histoire. »<sup>52</sup>

Et ce n'est qu'ainsi que les connaissances économiques de Marx, dont les prémices se trouvaient déjà dans l'économie classique anglaise et dans les œuvres des grands utopistes, acquièrent la base philosophique qui permet de concevoir le développement économique comme fondement ontologique de la genèse et de l'authentique autoréalisation de l'homme comme être générique.

Pour le théoricien et leader de masse révolutionnaire, le fondement philosophique d'une politique active, aussi bien au sens d'une pratique quotidienne qu'au plan de l'histoire universelle, était ainsi créé. Il est complètement faux, et cela correspond simplement aux intérêts d'un pragmatisme tactique et bureaucratique ignorant, d'opposer le jeune Marx « philosophe » au Marx « économiste » de la maturité. La continuité de la problématique et de la méthode n'est jamais interrompue chez Marx. Au contraire, la possibilité méthodologique de fonder correctement dans l'économie tout phénomène social, toute évolution sociale, est impensable sans ces acquis ontologiques du jeune Marx. Ce n'est que plus tard qu'il considère comme sa tâche première la diffusion parmi les masses des résultats de ce travail de fondation : obtenir en pratique la création et la promotion permanente d'un mouvement ouvrier révolutionnaire qui doit obtenir force et maturité, ce devenir-homme de l'homme, cette réalisation de sa propre généricité, qui n'est plus, d'aucune façon, muette ou falsifiée ; évidemment sur la base de luttes quotidiennes, concrètes et actuelles, d'ordre économique et politique. C'est pourquoi, après le *Manifeste du parti communiste* apparaît chez Marx un mode d'exposition essentiellement nouveau. Les résultats factuels de la période de jeunesse demeurent bien sûr le fondement théo-

52. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Flammarion, 1996, p. 165. Tr. fr. de J.-P. Gougeon.

rique. Mais ils sont présentés concrètement de telle sorte que le sous-bassement ontologique général n'est exprimé que de manière extrêmement parcimonieuse. La suprématie, à l'origine fondée ontologiquement, de la dimension économique dans la pratique sociale des hommes se présente comme base nécessaire évidente de leur action sociale et donc comme base ultime de toutes les activités humaines, et cela sans argumentation détaillée d'ordre ontologique. Si l'on compare les premières versions des œuvres de Marx avec leur forme ultérieure, élaborée définitivement pour le public, on voit clairement cette réduction de l'expression, qui toutefois n'entre pas en contradiction avec l'argumentation originelle plus ample. La publication des *Grundrisse* montre cette différence, si on le compare avec ses livres ultérieurs sur le même thème. C'est pourquoi, dans l'optique de la compréhension philosophique correcte de la doctrine marxienne, le fait que les travaux préparatoires et les versions originelles du *Capital* n'aient été publiés jusqu'à présent que sous une forme extrêmement fragmentaire et insuffisante relève d'une négligence presque irréparable de la période stalinienne. Les *Grundrisse* nous donnent une idée de ce que Marx, dans les versions définitives, a rayé de ses premières rédactions.

Le développement du mouvement ouvrier, son expansion dans les masses, confirme d'abord pleinement le bien-fondé de ce changement du mode d'exposition. La résolution brillante de ses difficultés se manifeste en ce que les écrits de Marx de cette période ont obtenu une diffusion et une influence de masse dont — on peut le dire sans risque — des œuvres d'un niveau scientifique semblable ne se sont pas même approchées. Mais c'est justement ce développement, avec ses effets sur les hommes, qui a amené au premier plan de l'actualité du moment des problèmes d'un tout autre ordre. Les mouvements de masse sont continuellement contraints de se confronter idéologiquement à leur environnement, soit en raison d'opinions divergentes à l'intérieur du mouvement lui-même — qu'il s'agisse de doutes, de polémiques, etc. de droite ou de gauche —, soit en raison de controverses politiques, scientifiques, philosophiques (*weltanschaulich*), avec des courants importants du monde bourgeois. Or, cela veut dire que, pour la progression du marxisme comme philosophie, comme introduction théorique de la praxis et donc aussi comme idéologie, c'est un changement du mode d'ex-

position qui s'impose : toute polémique, qu'elle soit dirigée vers l'extérieur ou davantage vers l'intérieur, est peu ou prou déterminée par le point de vue, la méthode, etc. de l'adversaire. Et cette détermination par l'extérieur s'accroît encore en fonction des personnes qu'on se donne la tâche de persuader, pour la première fois ou de nouveau, dans les discussions. Il est évident que non seulement tous ces motifs — déterminés d'une manière inégale entre eux, mais tous, sans exception, de manière sociale — ont concentré le contenu de toutes les polémiques sur des questions bien déterminées du présent (qui se sont de plus en plus éloignées de l'époque de la genèse du marxisme), mais aussi que ses méthodes, ses thèmes immédiats, etc. se sont nettement détachées de la thématique et des méthodes originelles du marxisme. Mais dans ce mouvement, un moment déterminé d'une importance décisive se fait longtemps sentir. Marx est en effet parvenu, dans ses grandes œuvres de la maturité, à exposer la critique des sociétés de classe et les perspectives de la lutte contre elles et de leur renversement par le socialisme, de telle manière que s'y expriment, avec un pathos réaliste exaltant, aussi bien le réalisme d'une politique construite scientifiquement sur la connaissance économique que la grande perspective socialiste, à l'échelle de l'histoire universelle, de l'humanisation de l'homme, aliéné à lui-même dans la société de classe. La forme de l'exploitation, dans le capitalisme du XIX<sup>e</sup> siècle, contribua aussi à ce que l'effet de la méthode et de la perspective, même dans les conditions que nous avons exposées de la controverse intellectuelle, ne subisse aucune atténuation.

Bien sûr, cela vaut en particulier dans les effets immédiats du travail de Marx lui-même. Mais ce qui constitue une différence extrêmement importante, c'est que Marx, partant des grandes questions philosophiques de principe, est parvenu à l'élaboration scientifique exacte des luttes quotidiennes (avec leurs perspectives dans l'histoire universelle), tandis que pour l'immense majorité des partisans de sa théorie, ces faits et leurs rapports, désormais compréhensibles, devenaient déterminants dans l'immédiat ; et que les grandes questions de la genèse, de la perspective historico-mondiale et des positions de lutte qui en procédaient, pouvaient constituer simplement un arrière-plan, élaboré (éventuellement) dans un second temps, de ces connaissances qui fondaient la praxis. Avec ce

changement de fondement, ce sont naturellement les conflits quotidiens les plus divers, dans lesquels les conséquences pratiques des fondements du marxisme étaient évidemment approuvées par ses partisans, et tout aussi évidemment rejetées par ses adversaires, qui devinrent l'objet des discussions. Quand de telles controverses concernaient également des questions relatives aux conceptions du monde, il ne semblait pas toujours nécessaire, dans l'absolu, de revenir aux principes élaborés par Marx à l'origine. Par exemple, face à la contestation de l'existence matérielle objective des phénomènes naturels, les anciens arguments des débats sur le matérialisme semblaient suffisants; face au refus du primat de l'économie dans l'existence et le développement sociaux, les preuves « sociologiques » semblaient suffisantes, etc.

Ce déplacement progressif de la thématique et de la méthode n'a acquis une importance effective pour la compréhension du marxisme que lorsque ses fondements sociaux ont commencé à exercer une influence décisive sur l'ensemble de la pratique des mouvements ouvriers. Le mouvement ouvrier est devenu une puissance sociale réelle à une époque où, du moins dans les pays économiquement les plus développés, la révolution socialiste commençait à prendre pour les masses et d'importantes couches dirigeantes le caractère d'un « but final » éloigné, pas encore à l'ordre du jour. Ce n'est pas parce que la lutte pour les réformes était au centre de la praxis concrète que ce tournant idéologique s'est produit. Marx lui-même a toujours poursuivi avec un intérêt passionné les réformes importantes (lutte pour la réduction des horaires de travail, etc.); cependant il les considérait comme un progrès du moment, devenu concret, comme un pas en avant — simultanément et inséparablement — vers le bouleversement complet. Au moment où ce dernier élément unifiant commença à s'effacer dans les mouvements concrets et même à disparaître entièrement dans des couches sociales vastes et influentes, à partir des déplacements théoriques que nous venons de décrire, ce fut le début de la dégradation du marxisme en un simple fondement idéologique du réalisme de la *Realpolitik* de partis réformistes influents. Il ne nous appartient pas ici de décrire ce mouvement, qui a trouvé en Bernstein son premier et son plus important théoricien et qui aujourd'hui a conduit les prétendus partis socialistes à se détacher complètement du marxisme. Il faut seu-

lement constater que dans ce processus sociopolitique, l'ontologie originelle de Marx a disparu presque entièrement de la conscience des protagonistes, partisans ou des adversaires.

Personne ne niera les tentatives pour s'opposer à cette évolution, et la ramener sur la voie du marxisme. En particulier les efforts subtils, à la fois pleins de finesse diplomatique et d'opiniâtreté, et parfois héroïques, d'Engels dans des œuvres systématiques et historiques, de même que dans sa correspondance du vivant de Marx et aussi, peut-être surtout, après sa mort. Mais il est une question que seul l'avenir pourra clarifier définitivement : celle de savoir dans quelle mesure Engels, dans les questions méthodologiques décisives, a assimilé en tout point de manière conséquente le bouleversement ontologique de l'image du monde accompli par Marx, et dans quelle mesure, à l'inverse, il s'est seulement contenté de « remettre sur pieds » Hegel de manière matérialiste. Dans ses écrits théoriques, dont l'examen détaillé excéderait notre propos, on peut trouver — si l'on en reste aux généralités — les deux tendances : des expositions théoriques et historiques qui se déploient dans la ligne de l'ontologie marxienne, et d'autres, par contre, qui confèrent à la dialectique hégélienne une validité bien supérieure à celle que Marx était prêt à accepter au plan théorique général. Naturellement, il ne s'agit pas par là de nier totalement le niveau élevé et même la relative justification historique de cette partie des exposés d'Engels. À une époque où les marxistes devaient se défendre contre la pénétration, entre autres, du néokantisme, du positivisme, dans la structure de leur image du monde, ce qu'ils ne faisaient que de manière très partielle, même un Hegel simplement « remis sur ses pieds » — et non, comme chez Marx, critiqué à la racine — représentait souvent une aide idéologique contre ces tendances, un allié dans la défense contre l'idéalisme et le mécanisme. Le développement théorique au sein du mouvement ouvrier, qui entraîna la capitulation de la social-démocratie lors de la première guerre impérialiste, exacerba doublement les contrastes qui étaient jusque là apparus à l'intérieur du marxisme : d'un côté l'embourgeoisement théorique conséquent du marxisme connaît un apogée provisoire, de l'autre côté le bolchevisme guidé par Lénine renouvelle surtout dans la pratique, mais aussi par bien des aspects théoriques importants, les tendances historiques fondamentales et géné-

rales du marxisme, surtout dans la concrétisation et l'actualisation des tendances à l'humanisation réelle de l'espèce humaine. C'est pourquoi les années vingt voient également les débuts d'une continuation théorique de ces efforts (Gramsci, etc.). Toutefois, avec l'hégémonie de la déformation tactique-bureaucratique du marxisme par Staline, de telles impulsions et leurs effets ont connu une fin prématurée.

Cette digression était nécessaire pour montrer que la tâche des marxistes aujourd'hui ne peut qu'être celle de ressusciter la méthode authentique, l'ontologie authentique de Marx, et cela non seulement pour rendre ainsi possible sur le plan scientifique une analyse historiquement fidèle du développement social qui a suivi la mort de Marx, analyse qui aujourd'hui fait presque entièrement défaut, mais aussi pour concevoir et exposer l'être dans sa totalité, au sens de Marx, en tant que processus historique (irréversible) dans ses fondements. C'est l'unique voie théorique possible pour penser le processus de l'hominisation de l'homme, du devenir du genre humain, sans aucune transcendance et sans aucune utopie. Ce n'est qu'ainsi que cette théorie peut retrouver cette passion pratique, toujours terrestre et immanente, qu'elle avait chez Marx et qui plus tard — à l'exception en partie de l'épisode léniniste — a été largement perdue sur le plan théorique comme sur le plan pratique. C'est déjà ce but que poursuivaient toutes les analyses précédentes. Mais seule la connaissance, la reconnaissance de ce que la conception « chosiste » de l'être commence à être remplacée par la priorité ontologique de l'être des complexes, et la simple explication causale des processus dynamiques par la connaissance de leur irréversibilité tendancielle, nous met en mesure de connaître et d'exposer d'une manière authentiquement marxiste les problèmes catégoriels de l'être, et d'abord naturellement de l'être social. Cela présuppose évidemment en premier lieu une critique détaillée de l'idéologie bourgeoise aujourd'hui influente, qui dans le capitalisme a atteint son sommet avec les tendances néopositivistes à la prétendue « dés-idéologisation » de nos connaissances sur le monde, pour présenter l'actuel système de l'ordre économique et social manipulé comme l'« ultime » accomplissement des possibilités humaines et parvenir ainsi à une conception de la « fin de l'histoire » qui a déjà commencé à disparaître d'elle-même. En second lieu, toute tentative du

même ordre présuppose une critique de principe des « innovations et des acquis » de la période stalinienne dans les interprétations du marxisme. Ce qui est impossible si l'on ne voit pas clairement que la priorité de la tactique dans la pratique sociale introduite par Staline éradique les principes fondamentaux du marxisme pour les remplacer par des considérations ponctuelles. Si, par conséquent, la méthode de Marx doit retrouver son statut et sa fonction originels, il est indispensable de critiquer et de combattre ce processus de déformation, décrit ici de la manière la plus sommaire, pour lui mettre un terme définitif.

Nous ne pouvons ici aborder que quelques questions centrales, qui portent principalement — directement ou indirectement, et peu importe à quel degré — sur la spécificité du problème des catégories dans la méthode de Marx. Lorsque, comme ici, il s'agit d'importantes questions de principe, il semble inévitable d'examiner avant tout l'héritage hégélien présent dans le marxisme, puisque les éléments de la méthode hégélienne qui n'ont pas été pensés à fond et épurés par la critique ont, sur des points importants, éloigné l'image du monde du marxisme de la conception marxienne originelle. À ce propos je voudrais surtout revenir sur la célèbre négation de la négation. Chez Marx elle n'apparaît pratiquement jamais. L'unique référence significative à ce moment de la méthode hégélienne se trouve dans le *Capital*, dans les observations qui concluent l'analyse de l'« accumulation primitive ». Marx y présente ici une analyse purement économique de la façon dont le développement économique du capitalisme a conduit à l'expropriation de la « propriété individuelle, fondée sur le travail personnel » et comment la perspective de l'« expropriation des expropriateurs » n'entraînera pas la restauration de la propriété privée en général, mais au contraire « la propriété individuelle fondée sur la conquête de l'ère capitaliste ». Marx désigne ce second processus comme « négation de la négation ». Mais la référence à cette catégorie hégélienne n'a concrètement rien à voir avec le raisonnement économique essentiel de Marx.<sup>53</sup> On pourrait dire qu'elle n'a ici que le rôle d'une figure de style. On pourrait sans aucun doute lui appliquer l'observation de Marx dans la postface à la seconde édition de

53. K. Marx, *Le Capital*, cit., p. 1240.

cette œuvre, où, tandis qu'il constate que sa méthode dialectique est « directement l'opposée » de celle de Hegel, il affirme avoir « coqueté ça et là, dans le chapitre sur la théorie de la valeur, avec le mode d'expression qui lui était particulier »<sup>54</sup>. Engels a une position essentiellement différente sur cette question. En défendant le passage de Marx, déjà cité, contre l'attaque de Dühring, il explique avant tout — comme nous l'avons fait nous aussi — que Marx a démontré sa thèse sur le terrain concret de l'histoire de l'économie. Ce n'est qu'à l'issue de l'argumentation scientifique qu'apparaît la référence à Hegel, critiquée par Dühring, citée plus haut.<sup>55</sup> Mais Engels ne s'arrête pas là. Il tient en effet la négation de la négation pour « une procédure très simple, qui s'accomplit en tous lieux et tous les jours »<sup>56</sup> et il illustre par la suite cette idée avec les exemples les plus divers tirés de la nature, de la société et de l'idéologie. Par ailleurs, parmi ses travaux préparatoires sur la dialectique de la nature, on trouve un chapitre entier consacré à la caractéristique générale de la méthode dialectique. Et là aussi il traite la négation de la négation comme un des trois principes fondamentaux.<sup>57</sup> Nous ne pouvons donc éviter de nous demander si c'est à juste titre.

Si la question se réfère à la dialectique de l'être projetée par Marx, notre réponse est : certainement pas. Si en revanche la question prend cette forme : quel rôle joue-t-elle dans la structure du système de Hegel et de sa méthode dialectique, la réponse sera alors : un rôle considérable. Comme on sait, c'est précisément Hegel qui, le premier, a pressenti aussi bien le caractère de complexes des phénomènes que la processualité de leur essence, de leurs rapports, et les a mis au centre de la structure méthodologique de toute philosophie. Or il l'a fait — et nous avons indiqué cet aspect de sa philosophie dans le contexte de l'âpre critique qu'en faisait Marx dès ses toutes premières œuvres — dans une tentative héroïque mais insoluble de rendre les catégories de la logique compréhensibles simultanément comme catégories ontologiques et lo-

54. *Ibid.*, pp. XVII, XVIII.

55. F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., pp. 160-165.

56. F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., p. 165.

57. F. Engels, *Dialectique de la nature*, Éditions Sociales, 1952, p. 69. Tr. fr. d'Émile Botticelli.

giques dans leur processus, dans leur automouvement, à partir de l'être non-objectif simple, privé de prédicats, jusqu'au système accompli du monde dans sa totalité. L'insolubilité de la tentative apparaît dès le début. L'être, le point de départ de Hegel, doit certes être d'une part cette forme universelle, mais aurait d'autre part pour fonction de développer toutes ses déterminations concrètes par la dialectique, à partir de ce caractère « non-donné » (*Ungegebenheit*). L'être doit donc, pour pouvoir assumer une telle fonction de point de départ logico-ontologique privé de présupposés, aller au-delà d'une pure notion (*Gedachtsein*) et pourtant être dans le même temps indéterminé. Mais sur ce point — avant qu'ait débuté le travail déductif de Hegel — nous devons nous demander : l'être peut-il exister également comme être en général, s'il doit rester un être réel et s'il est conçu comme privé de déterminations objectives ? C'est une question à laquelle Marx a déjà très tôt répondu d'une manière radicalement négative. Cependant il parle — et jamais par hasard ou par inadvertance — d'objectivité, pas d'être tout court, c'est-à-dire du fait que l'être dans lequel il voit le point de départ contient déjà toutes les déterminations de son être ; celles-ci ne se déploient pas progressivement à partir de son concept abstrait, mais font partie, *a limine*, de son être même. C'est pourquoi Marx peut dire en récapitulant : « Un être non-objectif est un non-être »<sup>58</sup>, c'est-à-dire qu'un être dépourvu de déterminations n'est pas un être. Ce qui n'exclut pas, bien sûr, que la pensée, dans les opérations logiques, puisse faire abstraction des déterminations de l'être et poser le *concept* d'un être dépourvu de déterminations. C'est pourquoi dans des circonstances données peuvent naître des opérations idéales rationnelles dont les résultats indirects peuvent même contribuer à éclairer l'être lui-même. Une seule chose est impossible : développer un être réel à partir d'un concept de l'être vidé de son contenu par la logique par une simple inversion idéelle du processus d'abstraction que nous venons de décrire.

C'est pourtant précisément là le programme de Hegel dans la première partie de la *Logique*. Et c'est précisément dans ce but qu'il a recours à la négation. La négation dans son sens réel est une opération purement idéale, une opération logique. Nous pouvons et

58. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, III, 27, cit., p. 171.

nous devons nier par la pensée une affirmation fausse ( $2 \times 2 = 5$ ) ; nous pouvons et nous devons faire la même chose lorsque l'on attribue un être à quelque chose qui n'existe pas, et éventuellement ne peut absolument pas exister (les dragons à sept têtes, par exemple). Mais ainsi nous restons strictement à l'intérieur du domaine de la pensée. Même la thèse de Spinoza, souvent citée par Hegel et beaucoup d'autres, *omnis determinatio est negatio*, était également, dans son intention originelle, en même temps logique et ontologique. Spinoza dit : « Pour ce qui est de cette idée que la figure est une négation mais non quelque chose de positif, il est manifeste que la pure matière considérée comme indéfinie ne peut avoir de figure et qu'il n'y a de figure que dans des corps finis et limités. Qui donc dit qu'il perçoit une figure, montre par là seulement qu'il conçoit une chose limitée, et en quelle manière elle l'est. Cette détermination donc n'appartient pas à la chose en tant qu'elle est, mais au contraire elle indique à partir d'où la chose n'est pas. La figure donc n'est autre chose qu'une limitation et, toute limitation étant une négation, la figure ne peut être, comme je l'ai dit, autre chose qu'une négation. »<sup>59</sup> On le voit : Spinoza fait de la pensée un attribut de la substance de manière encore plus résolue que Hegel. Puisqu'il conçoit néanmoins la substance existante (l'être compris comme l'univers tout entier) elle-même comme au-delà de toute concrétude, de tout processus, ces contradictions de la philosophie hégélienne (qui, par ailleurs, va plus loin) n'apparaissent pas chez lui. Si l'univers spinoziste constitue la totalité réelle de tout ce qui est concrètement, on peut se demander si cette totalité en tant que telle possède encore les déterminations ontologiques concrètes (la forme) des étants singuliers. Avec ce présupposé ontologique, la forme (le mode d'être de la singularité) peut dans une certaine mesure être conçue comme négation. Certes, il appartient également à une logicisation de dénier à la totalité toute figure (même si, peut-être, nous ne pourrions jamais connaître celle-ci concrètement), mais la négation comme moment de détermination de la figure de toute chose finie exprime le rapport de tout être singulier à l'être-autre des autres étants, sous une forme non problématique

59. B. Spinoza, lettre L, à Jarig Jelles, in *Traité politique. Lettres*, Flammarion, p. 283. Tr. fr. de C. Appuhn.

pour la pensée. Spinoza formule aussi sa thèse en relation à l'opération logique de la détermination mais sans en tirer — conformément à l'essence de son système — de conclusions logiques ou ontologiques ultérieures. Et il n'est probablement pas fortuit que la célèbre et influente « détermination » reçoive sa formulation intellectuelle non dans les exposés systématiques, mais dans une lettre explicative. Pour Spinoza, ce rapport apparaissait banal et évident. La proposition est donc restée effective dans le domaine de la logique comme une formulation dialectique correcte de la détermination conceptuelle des objets. Ainsi Marx l'emploie, par exemple, dans la délimitation conceptuelle de la consommation productive par rapport à la production et à la consommation véritables<sup>60</sup>, montrant leur différence à l'intérieur d'un concept de la production et de la consommation généralisé à l'extrême.

Dans la logique hégélienne le problème est tout différent. Il ne s'agit pas de déterminer la spécificité des étants déterminés (même avec la substance comme soubassement), mais, à partir de l'être privé de déterminations (c'est-à-dire : non-étant, simplement obtenu idéalement par abstraction), de développer ontologiquement, de façon processuelle, toutes les déterminations ontologiques de l'être dans le processus réel de son automouvement. La vision du monde de Hegel, pionnière, révolutionnaire, la tentative de transformer la chose en processualité, est confrontée ainsi à un problème insoluble. Pas au sens où le problème de connaître et de décrire la processualité dans les choses serait en soi impossible à résoudre ; Marx a montré qu'il était possible de le résoudre, et même l'unique solution correcte pour cela. Ce qui est impossible, c'est de développer de manière immanente, à partir d'un être possible uniquement comme produit de la pensée, indéterminé, les déterminations et les catégories de l'être réel. Dans sa recherche d'une voie logiquement et ontologiquement convaincante, Hegel en est arrivé au concept de négation de la négation. Il s'agissait de découvrir dans l'être même le moment de la négation comme détermination de l'être. Nous avons essayé de montrer, au contraire, que la négation occupe une fonction éminente en tant que détermination de la pensée, mais qu'elle ne peut être que cela et rien d'autre.

60. K. Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*, cit., p. 154.

Cependant, en un sens déterminé, purement pratique, l'être social lui-même et surtout la vie quotidienne foisonnent de faits, de processus, de rapports, etc., dans lesquels la négation est employée en un sens beaucoup plus large, mais, dans les faits, absolument impropre. En effet chaque moment de la praxis est précédé d'une décision alternative dont la préparation se développe de la manière suivante : l'homme qui agit doit dans chaque situation donnée analyser une « question » qui déterminera son action future et à laquelle il cherche à donner une « réponse ». Les spécificités de la vie quotidienne et le langage qui la rend consciente ont pour conséquence que cette « réponse » s'exprime le plus souvent également comme une réponse affirmative ou négative à cette question. Dans la masse des décisions apparemment infinie, extrêmement hétérogène, ce mode de conception et d'expression semble souvent se cristalliser en une dualité du « oui » et du « non », ce qui suscite l'apparence qu'elle serait en mesure de constituer une base pour l'élargissement ontologique de la dualité logique de la détermination et de la négation, de la « positivité » et de la « négativité ».

Il s'agit cependant d'une pure apparence. La détermination et la négation logiques n'ont directement rien à voir avec la transformation de la réalité par la praxis humaine, bien que — et même précisément pour cette raison — elles fassent partie de ses présupposés décisifs indispensables. S'il faut polir une pierre ou bien simplement l'utiliser telle quelle pour accomplir une tâche déterminée, cela exige une certaine connaissance de ses propriétés réelles, existantes en soi. Même le travail le plus élémentaire serait impossible sans connaissance (détermination et négation) : la pierre est dure, la pierre n'est pas tendre, n'est pas malléable, etc. Cela vaut aussi pour le processus du travail lui-même, où la connaissance des moyens, des procédés, permettant de polir une pierre est tout aussi indispensable. Du strict point de vue du rapport entre la préparation cognitive et l'exécution pratique, il n'y a donc pas de différence principielle, ni en termes ontologiques ni en termes logiques, entre les réflexions — certainement très élémentaires — des ancêtres de l'homme dans la période de l'apparition du travail et le *team work* le plus sophistiqué d'une grande usine moderne, aussi gigantesques que semblent, par ailleurs les oppositions concrètes entre eux. C'est pourquoi nous avons déjà pu décrire de manière abstraite et géné-

rale les types principaux d'une telle négation logique, indispensable pour la praxis, mais par essence différente d'elle.

Le « oui » et le « non » de la praxis en général sont cependant d'une nature différente. Ils sont toujours confrontés à une structure concrète de l'être (la nature, la société ou leur interaction). Sur la base d'une connaissance plus ou moins adéquate, selon le stade de développement de l'être, on se pose ici la question : comment nous comportons-nous par rapport à la spécificité (*Geradesosein*) de cet être? Et ce comportement pratique par rapport à l'être en tant qu'objet donné de la praxis concrète, comme nous l'avons montré de façon détaillée en analysant le travail, est indissociable de l'acte d'évaluation. On peut le constater partout dans la vie quotidienne lorsqu'on l'examine sans préjugés, et cela — sans jamais perdre entièrement le rapport avec cette base, malgré tous les bouleversements décisifs de forme et de contenu — jusqu'aux formes les plus hautes de la praxis humaine. Nous ne pouvons aborder ici ce complexe de problèmes que dans les termes les plus généraux. La différence décisive par rapport aux cas traités plus haut consiste en ce qu'ici, il s'agit seulement de la préparation du rapport entre l'affirmation (vraie) et la négation (de l'affirmation fausse), et en particulier de l'attitude d'approbation ou de refus, de la part de celui qui exécute la décision alternative, sur ce qu'il doit advenir, à court terme, d'un donné spécifique. Qu'un père doive décider de punir ou non son fils, qu'un parti délibère pour savoir si dans son État telle ou telle institution (éventuellement toute la forme de l'État) doit être conservée, modifiée ou abolie, le rapport décisif à la réalité se révèle surtout dans ce que le oui ou le non ne concerne pas de manière décisive la nature de l'être en général, son objectivité au sens général, mais, avec tous les stades intermédiaires, le devoir-être ou non d'un être concret, spécifique (à créer par la praxis). Cela présuppose naturellement que cet être spécifique existe déjà d'une manière ou d'une autre et, d'autre part, la manière dont l'homme, en prenant toujours connaissance du caractère existant, doit s'y rapporter. Il en résulte que la décision ne porte absolument pas sur une question d'existence (comme dans notre exemple, les dragons à sept têtes existent-ils ou non) mais sur l'attitude de l'homme, dans sa praxis, face un donné spécifique dont l'existence inquestionnée constitue le présupposé ontologique de toute décision alternative

normale sur le fait de savoir s'il doit (*soll*) ou non exister. Ce qui signifie, en général, qu'une praxis visant à abolir quelque chose qui ne doit pas être, reconnaît par ce fait même l'existence de cette chose. Un républicain ne nie pas l'être de la monarchie, mais son devoir-être; s'il ne reconnaissait pas son existence, tout son comportement pratique serait absurde. La question de la réalité de tels actes (ou des moyens de leur accomplissement) n'est pas non plus déterminante, quand l'acte de la négation seul possède une réalité sociale. La magie comme l'utopie veulent poser des objectivités qui n'existent pas en réalité; cependant leur conduite d'ensemble seule doit posséder une réalité sociale (correspondant à la situation en question). Mais puisque dans ces décisions pratiques il s'agit de manifestations de l'être concrètement déterminées, puisque chaque décision ne peut être à chaque fois qu'un moment d'un processus concret de la praxis, « affirmer » et « nier » n'apparaissent jamais dans leurs formes véritablement logiques, simplifiées et abstraites, mais comme moments concrets d'un processus concret plus vaste. L'échelle de la « négation » va donc de l'aversion, éventuellement tacite, en passant par une tolérance indifférente, jusqu'au désir de destruction totale de l'être spécifique en cause. Et chacune de ces attitudes n'est jamais ce qu'elle est dans l'abstraction logiquement épurée, mais se conforme à son rôle de moment du processus global. Les réduire à une abstraction ou à une négation abstraite reviendrait à falsifier leur être concret. Qu'on n'oublie pas en effet, que les expressions affirmer et nier, qui dans les contextes réellement logiques incarnent l'être réel des énoncés en question, sont dans ce champ de simples expressions linguistiques, parfois seulement émotives, qui dans certaines circonstances peuvent certes manifester quelque chose, même d'important, du fondement cognitif de la décision en question, mais qui au sens qui ici nous intéresse de l'univocité nécessaire sur le plan logique sont simplement insignifiantes, et même réversibles. Quand je dis : « Je ne veux pas voler », j'affirme la même chose que lorsque je dis : « Je veux obéir aux lois en vigueur ». La forme linguistique (intellectuelle) de la négation n'a donc pas de rapport avec l'acte de la décision alternative, ni sur le plan logique ni sur le plan ontologique. Toute décision alternative peut être exprimée sous forme affirmative ou négative sans que cela ne change essentiellement son contenu. Ainsi, tandis

que dans l'immédiateté de la vie quotidienne les accents émotifs du « oui » et du « non » sont d'habitude extrêmement caractéristiques, en revanche, le sens pratique d'un énoncé n'est pas lié au mode affirmatif ou négatif dans lequel il s'exprime. Et ainsi le couple d'opposés affirmation-négation passe ici d'une détermination d'opposition réelle à une métaphore de prises de position souvent simplement émotives. C'est pourquoi, tandis que sur le plan logique le « oui » et le « non » doivent avoir une univocité de sens déterminée avec une exactitude extrême, ici se déploie dans tous les cas une échelle énorme de nuances affectives, qui va, dans l'affirmation, par exemple, de la simple tolérance jusqu'à l'enthousiasme et, dans la négation, de l'aversion, qui souvent confine à l'indifférence, jusqu'au désir d'anéantissement. Mais il ne s'agit pas du tout ici d'une imprécision dans l'expression linguistique quotidienne. Au contraire. Ce sont les nuances de telles « métaphores » qui décident du résultat, dans la pratique, de la décision alternative.

Cette dimension du phénomène n'a pas totalement échappé à Hegel. Quand, par exemple, dans la *Philosophie du droit*, il présente la sanction comme la réalisation de la négation de la négation, il part de la « nullité » du criminel. « La nullité, c'est d'avoir aboli (*aufheben*) le droit en tant que droit. » C'est pourquoi « l'acte du criminel n'est pas quelque chose de positif, de positif, sur lequel la peine intervient en tant que négation, mais quelque chose de négatif, de sorte que la peine est seulement négation de la négation »<sup>61</sup>. Or ce qui est nul dans l'acte, spécialement s'il est mis, comme chez Hegel, en contraste avec l'absoluité du droit et de l'État, c'est une forme déterminée, bien que faible par nature, de négation au sens strictement juridique. Mais dans la réalité sociale, l'action illégale ne désigne pas du tout la forme réelle, générale de la transgression de la loi. Marx caractérise par exemple le comportement du bourgeois vis-à-vis des lois de sa propre société dans les termes suivants : « Le bourgeois se comporte envers les règlements de son régime comme le Juif envers la loi ; il les transgresse, chaque fois que faire se peut, dans chaque cas particulier, mais il veut que tous les autres s'y conforment. »<sup>62</sup> S'agit-il dans

61. G.W.F. Hegel, *Philosophie du droit*, § 97, add.

62. K. Marx et F. Engels, *L'Idéologie allemande*, III, cit., p. 172.

ce cas d'une approbation ou d'une négation des lois en vigueur? Pourtant cela correspond certainement à la moyenne de l'être social dans le capitalisme. Le constat de la nullité est devenu dans la praxis, en règle générale, une inattention indifférente; les réactions nécessaires décrites par Hegel n'ont jamais eu lieu. (Même dans la sphère juridique : *minima non curat praetor*<sup>63</sup>.) La possibilité d'expliquer ainsi la peine comme réaction au crime reste complètement obscure même après sa déduction par Hegel comme négation de la négation.

Conformément à la nature de la chose, cela apparaît de manière encore plus flagrante dans la *Logique* elle-même, où justement la négation de la négation doit être le moyen miraculeux, ontologico-logique à l'aide duquel, d'un être indéterminé, qui donc n'est pas véritablement un être (chez Hegel lui-même : être/néant), est tiré comme par magie l'être authentique, complètement développé quant à ses déterminations (chez Hegel : la réalité). Si on accepte la démarche idéaliste de Hegel qui logicise sans interruption l'être, c'est même une conception systématique fascinante. Mais il résulte de la chose même que ses démonstrations concrètes ne peuvent avoir aucune force de persuasion.

Ainsi, comme moment important de cette déduction, Hegel explique que : « Le quelque chose est la première négation de la négation ». Mais pour montrer qu'il ne s'agit ici pas simplement de l'*omnis determinatio est negatio*, mais, la dépassant effectivement, en tant que processus réel, de la négation de la négation, Hegel est forcé, dans sa tentative d'une déduction du « quelque chose » encore abstrait et pauvre en contenu, de présenter comme preuves les formes d'existences plus concrètes, « développées » « ultérieurement » sur cette voie : « Être-là, vie, pensée, etc., tout cela se détermine essentiellement, pour devenir l'étant-là, le vivant, le pensant (moi), etc. Cette détermination est de la plus grande importance, car sans elle on en resterait à des généralités telles qu'être-là, vie, pensée, divinité (au lieu de Dieu). »<sup>64</sup>

63. Le prêteur ne s'occupe pas des choses subalternes. Adage de droit. (N.D.T.)

64. G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, Aubier-Montaigne, 1949, p. 111.

Ainsi, pour expliquer le processus par lequel à partir de ce qui n'est pas encore en tant qu'abstraction, se développent dialectiquement les modes déterminés de l'être, le processus même, bien qu'il ne soit d'aucune façon encore déduit, est présenté comme « preuve » de lui-même. « Le négatif du négatif n'est, en tant que "quelque chose" que le commencement du sujet ; l'être-dans-soi encore tout à fait indéterminé. Il se détermine par la suite comme l'étant pour soi et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il obtienne dans le concept l'intensité concrète du sujet. À la base de toutes ces déterminations se trouve l'unité négative qu'elles forment avec elles-mêmes. Mais, à ce propos, la négation comme première base, la négation *en général*, doit être distinguée de la deuxième négation, qui est la *négation de la négation*, laquelle est la négativité concrète *absolue*, comme la première est la négativité abstraite. »<sup>65</sup>

Ici nous voyons clairement les deux côtés de la philosophie de Hegel. Son génie réside dans le fait de s'efforcer de comprendre le monde de l'objectivité comme un processus dans lequel les formes supérieures (en vertu de son irréversibilité) se développent nécessairement à partir des formes inférieures et ne sont pas d'emblée données. Mais puisqu'il conçoit le processus de cette genèse par essence comme une déduction logique du concret à partir de l'abstrait, il finit par ne pas voir les authentiques catégories du développement de l'être processuel, par mettre ainsi le développement sur la tête et par interpréter la déduction logique du concret à partir de l'abstrait — déduction qui intervient toujours *post festum* — comme le processus même. Hegel ignore donc ici que même dans la logique, l'abstrait ne peut être déduit que du concret et non vice versa, comme chez lui. Il est compréhensible qu'il ait abouti à l'idée — en rendant Spinoza « dialectique » — de la négation de la négation comme moteur du processus. Mais il est également compréhensible que cette méthode était vouée à l'échec, dans les détails comme dans l'ensemble.

Mais on comprend moins pourquoi Engels, en général si lucide et fidèle à la réalité, n'a pas adressé à Hegel sur ce point une critique principielle destructrice, et se soit en revanche contenté de « remettre sur ses pieds », sur le mode matérialiste, la construction

65. *Ibid.*, p. 112.

idéaliste de la négation de la négation, c'est-à-dire de montrer « que dans les deux règnes du monde organique la négation de la négation *a réellement lieu* ». Comme preuve, il prend le grain d'orge : « Si un grain d'orge de ce genre trouve les conditions qui lui sont normales, s'il tombe sur un terrain favorable, une transformation spécifique s'opère en lui sous l'influence de la chaleur et de l'humidité ; il germe : le grain disparaît en tant que tel, il est nié, remplacé par la plante née de lui, négation du grain. »<sup>66</sup>

Ce que décrit Engels ici est un processus d'évolution normal dans le domaine de l'être organique, où peuvent se produire diverses métamorphoses des objets, en tant que moments de leurs processus de reproduction, métamorphoses le plus souvent progressives et dans certains cas soudaines. Mais où peut-on ici trouver une négation (et à plus forte raison une négation de la négation) dans l'être même ? Même si nous faisons à la transposition de la négation logique sur les processus de métamorphose de l'être les plus grandes concessions, il n'y a que la mort, tout au plus, en tant que fin de tout processus de reproduction de l'organisme, qui puisse être considérée comme négation de la vie puisque son complexe entier cesse de fonctionner que par là, simultanément, toutes ses composantes matérielles deviennent de simples matières dans la nature inorganique. Il n'y a aucun motif rationnel à concevoir de semblables métamorphoses du processus de reproduction normal (par exemple la flétrissure et la chute des feuilles en automne, et leur renaissance au printemps) comme négation et négation de la négation de quoi que ce soit. De surcroît, ce schéma binaire dans le processus de reproduction ne fonctionne que dans certains cas. La naissance des mammifères ne présente rien de semblable, même de manière analogique. Et quand Engels, pour illustrer cette « loi générale », se réfère aux papillons, il est ensuite forcé d'ajouter : « Que chez d'autres plantes et d'autres animaux le processus ne se déroule pas avec cette simplicité, qu'ils ne produisent pas une seule fois, mais plusieurs fois, des semences, des œufs ou des petits avant de dépérir, cela ne nous importe pas pour l'instant ; nous voulons seulement démontrer ici que la négation de la négation se présente réellement dans les deux règnes du monde orga-

66. F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., p. 165.

nique. »<sup>67</sup> Mais par là, la prétendue structure de loi de la négation de la négation est justement détruite et réfutée. Dans l'hypothèse d'un changement de forme en général dans le processus de reproduction, le nombre des formes peut être considéré comme indifférent ; mais non quand la négation de la négation doit s'y réaliser. Or, si nous examinons le processus réel de la reproduction des papillons, il ne s'agit pas d'un œuf qui d'abord nie et ensuite est nié au cours de la formation de nouveaux papillons, mais de la série : œuf-chenille-larve-papillon, c'est-à-dire non pas d'une négation de la négation, mais de la négation de la négation de la négation. L'application du schéma hégélien à la nature est transformée par les faits en une caricature de soi-même. Et cette hypothèse est d'autant plus superflue que le processus devient facilement compréhensible sur le fondement du couple catégoriel coordonné continuité-discontinuité, dont nous parlerons longuement plus loin.

Les choses ne vont pas mieux quand on examine les autres exemples. Il n'est pas nécessaire d'être un spécialiste de la méthodologie mathématique pour contester que  $-a$  soit la négation de  $+a$ . Prenons l'application de la négativité aussi courante et aussi féconde méthodologiquement que les systèmes des coordonnées. Le  $+$  n'est ici pas davantage une affirmation que le  $-$  une négation. On pourrait simplement intervertir le  $+$  avec le  $-$  sans changer d'un iota l'essence de l'opération ni des résultats, puisqu'ils n'ont en soi aucun contenu « positif » ou « négatif » en soi, ce qui n'ôte rien naturellement à leur utilité comme signes d'un rapport. De plus la multiplication est pour Engels une opération de la négation de la négation de  $-a$  avec  $-a$ , qui donne comme résultat  $+a^2$  et donc, prétendument, la négation de la négation. L'exemple est parfaitement correct sur le plan mathématique mais ne contient pas l'ombre d'une référence à la moindre question ontologique. Et c'est justement pour cela que c'est dans la multiplication, et non dans l'addition, que la « négation » du fait que  $-a$  soit la négation de  $+a$  devait s'exprimer. À vrai dire, la multiplication permet ici une analogie qui semble utilisable de façon purement formelle et c'est exclusivement pour cela qu'elle reçoit cette place.

67. *Ibid.*, p. 165.

Le caractère problématique de l'application de ce schéma à tous les domaines et processus de l'être n'a pas échappé à Engels lui-même. Dans ses observations finales sur ce complexe de problèmes, il écrit presque avec auto-ironie qu'il ne dit absolument rien sur le processus *particulier* de développement qu'il prend comme exemple : « Si je dis de tous ces processus qu'ils sont négation de la négation, je les comprends tous ensemble sous cette unique loi du mouvement et, de ce fait, je ne tiens précisément pas compte des particularités de chaque processus spécial pris à part. »<sup>68</sup> Mais cette limitation critique correcte indique justement la faiblesse méthodologique de toute la construction. En effet, si, en généralisant certains processus réels, on a obtenu une abstraction, certaines présentations générales peuvent faire abstraction des détails, les rappeler, cependant, leur rappel ne mène jamais à des absurdités grotesques. Le constat général, par exemple, du *Manifeste du Parti communiste* selon lequel « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte des classes » est une abstraction obtenue à partir du processus réel, au sens authentique de la généralisation. Cependant, dès le début, les auteurs en ont limité la validité à une phase déterminée du processus, en signalant par là que l'avenir (le communisme) pourrait produire l'invalidation de cette généralisation. Et Engels lui-même, en 1890, a défini avec une précision encore plus grande sur le plan ontologique le domaine de validité de cette abstraction en indiquant qu'il s'agissait d'une généralisation qui a aussi un début réel dans l'histoire réelle de l'espèce humaine. Lorsqu'en partant d'une telle généralisation, nous disons donc que la révolte de Spartacus, celle de Thomas Münzer, l'accumulation primitive du capital, le mouvement luddiste, la Commune de Paris, ont été des luttes de classes, certes, il n'est pas toujours nécessaire d'évoquer de manière concrète leurs traits particuliers ; cependant, si ceux-ci, pour un quelconque motif, étaient mentionnés, ils ne mettraient en lumière aucun côté absurde de la généralisation. Mais c'est justement cela que craint Engels dans les observations que nous venons de citer. Que le développement de l'orge soit un processus de négation de la négation autant que le calcul intégral est une idée qu'il suffit d'énoncer pour en montrer l'absur-

68. *Ibid.*, p. 170.

dité. Ce n'est pas le cas des généralisations obtenues réellement à partir de l'être même. La lutte des classes est l'exemple d'une abstraction « rationnelle », comme dit Marx. Si je rassemble la révolte de Spartacus et l'accumulation primitive sous le concept général de lutte des classes, je dois certes faire abstraction d'un nombre très élevé de particularités concrètes, mais les deux processus possèdent précisément les déterminations ontologiques particulières qui justifient cette généralisation. Si je fais la même chose avec le grain d'orge et le calcul intégral, se révèle alors, même selon Engels, une absurdité manifeste. Et qu'on ne dise pas : dans le cas de la négation de la négation il s'agit d'une forme de loi supérieure, plus générale. Cela n'est pas non plus vrai. Car je peux affirmer, sans même risquer de tomber dans l'absurdité : la géologie montre l'irréversibilité des processus naturels avec la même évidence que l'histoire de France montre l'irréversibilité des processus historiques. Les moments concrets particuliers des deux groupes de phénomènes n'ont, ici non plus, rien à voir entre eux ; mais l'irréversibilité du processus elle-même constitue dans les deux cas le fondement réel des particularités en question. Mais c'est ce qui n'est pas possible, comme Engels lui-même le perçoit justement, dans l'application de la « loi » de la négation de la négation au grain d'orge et au calcul intégral sans tomber dans des absurdités, parce que justement cette « loi générale » n'a pas été tirée de développements de l'être lui-même, mais a été appliquée arbitrairement à partir de domaines entièrement différents à n'importe quel être « du dehors ».

On voit ici à quel point une critique ontologique des constructions intellectuelles (logiques, gnoséologiques, méthodologiques, etc.), est décisive. Parce qu'il logicisait en général les problèmes de l'être, parce qu'il lui fallait étayer et parachever sa construction systématique, Hegel a négligé une telle critique. Et comme Engels, dans sa critique de Hegel, n'est pas allé ici réellement jusqu'aux racines, contrairement à Marx dès le commencement de son activité, il a non seulement négligé la critique nécessaire de la logicisation des rapports ontologiques, mais il a fait la tentative, nécessairement vouée à l'échec, de rendre plausible la construction hégélienne au moyen d'exemples tirés de la nature, de la société et de la philosophie. D'un point de vue historique, il est compréhensible

qu'à une époque où le mouvement ouvrier marxiste se trouvait confronté à un empirisme et à un éclectisme bornés et fades dans le camp bourgeois, une synthèse philosophique de tous les contextes d'évolution, la doctrine de la négation de la négation, ait pu en fasciner beaucoup, en tant que synthèse, au niveau de l'histoire universelle et même de la philosophie universelle, de l'inéluçabilité des solutions socialistes des problèmes. Il ne nous semble plus nécessaire, aujourd'hui, d'examiner en détail les sources concrètes de l'erreur d'Engels. Il est révélateur que la confrontation historique du mouvement ouvrier révolutionnaire avec la révolution réelle ait fait disparaître, chez les ennemis comme chez les partisans, toute fascination de ce type. Par exemple, il est caractéristique que Lénine, quand l'éclatement de la première guerre impérialiste lui donna la possibilité, dans son exil en Suisse, d'étudier la *Logique* de Hegel, ait écrit une ébauche schématique des moments essentiels de la dialectique. Dans cette ébauche, contrairement aux grandes œuvres d'Engels où elle prend une place centrale, la négation de la négation n'apparaît pas comme l'une des trois déterminations de la dialectique, mais seulement au point 14, avec ce contenu : « Retour apparent à l'ancien (la négation de la négation). »<sup>69</sup> Lénine se réfère donc manifestement de manière exclusive au passage de Marx que nous avons cité, et reste totalement muet sur les passages de l'*Anti-Dühring* qu'il connaissait déjà très bien. Par là, la signification de cet « élément » reste circonscrite à la particularité concrète du développement décrite par Marx. Il n'est aucunement question d'une reprise de la généralisation philosophique. Ce fait montre également, comme le confirme le développement ultérieur du marxisme, que cette interprétation acritique de la dialectique hégélienne a aujourd'hui pratiquement perdu toute influence. Si nous la traitons pourtant de manière relativement approfondie, c'est parce qu'une exposition concrète des catégories dans la dialectique marxienne, ontologique par essence, a exigé sur le plan purement théorique une critique, revenant sur les questions fondamentales, de la dialectique hégélienne et de son influence sur le

69. « Résumé de la "science de la logique" de Hegel », in V. I. Lénine, *Œuvres complètes*, vol. 38, *Cahiers philosophiques*, Éditions sociales, 1971, p. 210. Tr. fr. de Georges Cogniot et alii.

marxisme. Ce n'est que par cette clarté relative sur ces questions que nous est donnée une base pour examiner avec un peu plus de précision ce qui constitue une nouveauté dans les problèmes des catégories de l'ontologie de Marx. Ses observations ontologiques fondamentales que nous avons déjà citées à plusieurs reprises devront ici nous servir de point de départ ; surtout le fait que l'être ne peut être considéré comme être que lorsqu'il est objectivement déterminé sous chaque aspect. Un être indéterminé n'est qu'un produit mental : une abstraction de toutes les déterminations dont seule la totalité fait de l'être ce qu'il est. Pour la maîtrise intellectuelle et surtout la maîtrise pratique d'un étant déterminé, dans des circonstances données et dans des cas concrets, il peut être utile, et même parfois inévitable, de faire abstraction de certaines déterminations de l'être. Il ne faut cependant jamais oublier que lors de telles opérations d'abstractions, celles-ci, à elles seules, ne peuvent en aucun cas provoquer la moindre transformation dans l'être qu'elles visent. Quand, par exemple dans l'évaluation des conséquences d'une guerre, je fais abstraction de l'âge, du sexe, etc. des victimes pour en avoir un aperçu d'ensemble, je ne supprime sur le plan de l'être aucune détermination concrète. Quand, dans des expériences déterminées, il est possible, voire nécessaire d'exclure techniquement certaines déterminations de l'être (chute libre dans l'espace vide), naturellement, cette exclusion abstraite se produit sur le plan de l'être et la science concernée peut la réintroduire comme détermination ontologique concrète. Mais cela ne touche pas du tout le problème dont nous parlons : un être sans déterminations réelles n'existe pas, c'est une pure production idéale. Et on va, comme Hegel, au-devant de grandes confusions si on ignore ces rapports fondamentaux.

L'autre remarque de Marx étroitement liée à la précédente, et que nous avons également souvent citée, énonce que les catégories sont des formes de l'être, des déterminations de l'existence. On voit ici l'opposition radicale à toute théorie de la connaissance idéaliste, selon laquelle les catégories seraient des produits de notre pensée relative à la nature réelle de l'être, surtout, précisément, à ses déterminations concrètes. C'est effectivement ce qu'elles sont immédiatement, dans la mesure où elles sont des reproductions par la pensée de ce qui est et agit dans le processus du mouvement de

l'être en soi, autrement dit de moments de l'être lui-même. La signification de cette inversion du rapport entre catégorie et être en général touche tout notre rapport pratique à l'environnement (au sens le plus large du terme), puisque, comme nous le verrons plus loin en détail en traitant du travail, toute position téléologique pré-suppose la connaissance d'un étant déterminé (catégoriellement déterminé). C'est ici qu'on est amené à se demander si ces déterminations ne sont à proprement parler que de purs produits de notre connaissance, appliquées à l'être selon les cas, ou si elles sont déjà totalement présentes objectivement dans l'être même et seulement reproduites par le processus de la pensée de la façon la plus conforme possible. La clarté sur ce point est d'autant plus importante que dans les diverses formes de praxis et dans la pensée qui lui correspond, des procédures sont nécessairement appliquées, qui sont fondées, non sur les déterminations en soi (qui peuvent être, selon les circonstances, plus ou moins profondément modifiées) mais sur les exigences des conditions d'exécution données. Sur le fondement de la pure théorie de la connaissance et à plus forte raison sur celui de la méthodologie d'un domaine spécifique, ces procédures techniques sont difficilement distinguables des déterminations existantes en soi. Seule la critique ontologique est ici en mesure de découvrir la nature réelle de l'être. Nous ne pourrions estimer convenablement les conséquences très importantes qu'ont de tels actes sur les relations entre les sciences particulières et la philosophie qu'en conclusion de nos analyses. Le troisième moment essentiel qui doit être traité ici a été lui aussi plusieurs fois souligné dans les analyses précédentes. À savoir que nous sommes parvenus peu à peu à concevoir le monde non de manière dualiste, sous forme de « choses » (et aussi de productions idéales réifiées) et d'énergies « immatérielles », mais comme complexes dont les interactions internes et dont la dialectique du mouvement donnent lieu à des processus irréversibles (c'est-à-dire historiques).

Or si nous regardons les conséquences ontologiques qui résultent de cette nature de l'être même, nous rencontrons immédiatement des problèmes catégoriels, essentiellement nouveaux, plus précisément des relations essentiellement nouvelles des catégories entre elles. Dans le monde, les interconnexions sont en soi, mais de façon particulièrement claire pour la praxis, données avec une telle

évidence qu'apparaissent comme inévitables le problème de la coordination ou de la subordination des catégories, l'acte de poser des groupes cohérents et, à partir d'eux, éventuellement des systèmes entiers. Plus la liaison d'interrelations catégorielles déterminées avec la praxis elle-même est immédiate, plus le retentissement de leur spécificité dialectique sur ces tentatives de systématisation est important. Que l'on pense, par exemple, aux catégories dites modales, qui, pourrait-on dire, ont été depuis toujours traitées de cette manière. Mais puisqu'il s'agissait là jusqu'à présent de synthèses intellectuelles de déterminations de la pensée, ces résumés abstraits échouent le plus souvent à donner une image adéquate de la structure catégorielle réelle de l'être.

Hegel, en dépit de tous ses préjugés logico-idéalistes inébranlables, a été l'unique penseur à avoir cherché à comprendre le problème de l'être en termes de processus, de sorte que chez lui apparaissent parfois nécessairement des rapports des catégories dans lesquels, malgré son point de vue fondamentalement logiciste, s'exprime quelque pressentiment des rapports ontologiques réels. Nous nous sommes déjà occupés de sa tentative, d'emblée vouée à l'échec, de développer, à partir de l'être privé de déterminations, par des moyens logiques, mais en même temps dans l'être lui-même, les déterminations de l'être. Aussi illégitimes que soient les moyens employés, Hegel parvient cependant à un être pourvu de déterminations concrètes. Qu'il appelle ensuite essence ce « stade » de l'être, ne change rien à la chose; en dernière instance, il a ici à l'esprit un être caractérisé par des déterminations. Il n'importe pas davantage qu'à ce stade, la catégorie soit appelée détermination de la réflexion; en réalité, c'est bel et bien de catégories et de leurs relations entre elles et avec l'être dont elles sont en dernier ressort les déterminations qu'il s'agit ici. Hegel se distingue ici radicalement de l'idéalisme subjectif de Kant. Le fait que les catégories se présentent au penseur en tant que tel n'implique pas « que celles-ci seraient pour cette raison à considérer seulement comme nous appartenant (comme subjectives) ». Mais il s'agit simplement d'idéalisme objectif et non d'un réel dépassement de l'idéalisme, comme le montrent ses réflexions introductives. En polémique contre le subjectivisme, il dit : « Ce qu'il y a cependant d'exact, c'est que les catégories ne sont pas contenues dans la sensation

immédiate. »<sup>70</sup> Car, si les catégories sont réellement des formes de l'être, des déterminations de l'existence, leur spécificité (*Geradesosein*) doit s'affirmer même dans la réaction la plus primitive à l'environnement, dans l'interrelation des choses même, à plus forte raison déjà dans la praxis la plus élémentaire. Par là nous ne nions pas, bien entendu, que le fait qu'elles deviennent conscientes, qu'elles soient posées dans la pratique et dans la théorie, constitue un pas significatif au-delà de la simple immédiateté. Mais aucun être vivant ne pourrait accomplir son processus de reproduction sans réagir à ces déterminations ontologiques de manière réelle, relativement adéquate à la réalité. Nous avons déjà expliqué cette nécessité en traitant du caractère de loi (*Gesetzmässigkeit*). Quand Molière montre que son *Bourgeois gentilhomme* a fait de la prose toute sa vie sans le savoir, cette réplique de comédie comprend l'essence des catégories de manière plus adéquate que ne le pouvait ici Hegel, bien que la prose soit seulement un mode de reproduction de l'être et non un mode d'être.

En dépit de toutes ces limites, Hegel voit ici très clairement une caractéristique décisive des catégories, à savoir que celles-ci peuvent se présenter comme formes d'être de complexes processuels, mais jamais séparément, pour ainsi dire fondées sur elles-mêmes, mais seulement les unes dans les autres, d'une manière déterminée par la chose même, comme formes liées les unes aux autres, exprimant la complexité de leur fondation ontologique, et indissociablement coordonnées. Et ce passage de la chose isolée au caractère complexe de l'être — souvent peu clair ou partiellement occulté — éveille une intuition souvent aiguë de la processualité de ces complexes. C'est-à-dire, exprimé théoriquement, que les catégories qui apparaissent ainsi, en tant que catégories, n'incarnent pas non plus un être immuable, mais — précisément en tant que catégories — doivent subir avec les changements des processus ontologiques des transformations essentielles précisément sur le plan de la catégoricalité. Prenons — pour rester aux cas discutés par Hegel lui-même et pour suivre son exposition — la catégorie de forme. Elle apparaît comme moment de la différenciation ontologique de l'essence

70. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I *La Science de la logique*, § 42, add. 3, cit., p. 500.

même. Elle se concrétise par la suite dans la détermination double, coordonnée, de tout étant, comme couple de catégories : forme-matière. Il s'agit ainsi d'une détermination réciproque inséparable et irrévocable de tous les complexes processuels : « Ainsi la *matière* doit-elle être *formée* comme, d'autre part, la *forme* doit être *matérialisée*, réaliser son identité dans la matière, en faire son habitat ou son réceptacle. »<sup>71</sup> Selon Hegel on ne conçoit jamais trop profondément cette co-appartenance : « Mais ce qui apparaît comme *activité de la forme* est en même temps *le mouvement propre de la matière*. »<sup>72</sup> Le processus de développement suit son cours, mais les complexes eux-mêmes se conservent, quoique pas au même stade de détermination ; ce qui se produit, c'est une nouvelle corrélation, plus élevée, de la forme et du contenu dans laquelle ce dernier ne peut apparaître que comme renouvellement de la corrélation précédente, entre forme et matière. Désormais la forme est corrélatrice à ce complexe.<sup>73</sup> Nous sommes restés pour le moment dans le règne de la nature. Hegel ne traite absolument pas de la spécificité des formes qui (dans le travail, dans la praxis) « posent » consciemment et téléologiquement, bien qu'ensuite ce qu'il vient de qualifier de corrélation entre forme et contenu soit, comme nouveau contenu, lui aussi en corrélation avec cette forme qui pose et qui est posée, et cela, pas seulement dans le travail et dans la praxis quotidienne, mais aussi jusqu'aux expressions supérieures de vie de l'humanité (la pensée, l'art, l'éthique). Dans ce cas précis, cependant, le prolongement des prémisses hégéliennes est, pour l'essentiel, déjà incorporé en elles au plan méthodologique.

De la même manière, Hegel réussit ici à déterminer la signification de la corrélation catégorielle entre le tout et ses parties. La structure de complexe de l'être est mise ici en relief aussi nettement que dans le cas précédent. Hegel part du conditionnement réciproque des deux moments et synthétise ensuite ce côté catégoriel de tout complexe processuel dans les termes suivants : « Les deux termes du rapport étant ainsi posés comme se conditionnant réciproquement, chacun est par lui-même une indépendance immé-

71. G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, cit., II, p. 83.

72. *Ibid.*, p. 85.

73. *Ibid.*, p. 87.

diate, l'indépendance de chacun étant cependant médiatisée ou posée par l'autre. »<sup>74</sup> Toute référence à une « chose » en soi unitaire et homogène, disparaît ainsi de la doctrine des catégories. L'unité de la totalité qui naît ainsi est « unité d'une multiplicité diverse ». Le fait que quelque chose en constitue une partie provient de la manière dont ces moments d'une diversité hétérogène se rapportent entre eux.<sup>75</sup> Ici, il est fait implicitement allusion — même si Hegel le fait de loin, avec de fortes abstractions logicistes — à la relativité extrême des complexes quant à leur existence autonome, à leur décomposition en nouveaux complexes. C'est pourquoi le moment qui fait fonction de partie peut entrer en liaison avec d'autres complexes en tant que totalité; il peut arriver qu'un tout s'insère comme partie dans l'interrelation d'un complexe plus vaste, et ainsi de suite. On voit que même si elles ne sont pas menées jusqu'au bout, ces idées sont présentes en filigrane chez Hegel, puisqu'il aperçoit clairement le changement de forme et de structure dans la corrélation entre le tout et la partie lors du passage d'une sphère de l'être à une autre. Il souligne ainsi que les « parties » d'un organisme considéré comme un tout ont une manière de se rapporter l'une à l'autre entièrement différente de celle de la partie et du tout dans le monde inorganique, puisque ces parties sont ce qu'elles sont « seulement dans leur unité et, par rapport à elle, ne se comportent en aucun cas de façon indifférente ». Ici Hegel voit même la différence qualitative entre une caractéristique de l'être même et la relation de connaissance qui en procède, puisqu'il remarque que les relations des parties en tant que telles n'apparaissent — mais chez eux, nécessairement — que chez ceux qui étudient scientifiquement ce mode d'être. Hegel note même à ce sujet que doit nécessairement naître dans cette relation catégorielle, en tant que domaine de l'être social (lui parle du « monde de l'esprit »), une nouvelle transformation qualitative interne.<sup>76</sup>

Bien sûr, cette lucidité de Hegel n'est pas purement fortuite, puisque le développement intérieur de l'être vers des formes struc-

74. *Ibid.*, p. 163.

75. *Ibid.*, p. 164.

76. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I *La Science de la logique*, § 135, cit., p. 388.

tuelles de l'objectivité toujours plus compliquées, d'une valeur toujours plus élevée, est en dernière instance une des idées directrices fondamentales de la construction de son système, fondée sur une dynamique historique, tout comme la logicisation permanente, rarement interrompue, de faits ontologiques, qui, comme nous l'avons vu et comme nous le verrons encore, conduit souvent sa grande et originale conception dans des impasses philosophiques.

C'est dans son traitement d'un couple catégoriel qui revêt une importance décisive pour sa vision du monde, celui de la continuité et de la discontinuité, que l'on peut le voir le plus nettement. Si l'on considère l'histoire du monde (au sens le plus large du terme) comme l'expression ontologiquement adéquate de l'unité et de la synthèse des processus dans lesquels le présent et le passé deviennent pour nous, autant que possible, connaissables comme être, alors la continuité et la discontinuité, dans leur interdépendance dialectique et, simultanément, leur aspect contradictoire sont sans aucun doute les catégories qui caractérisent le plus immédiatement et le plus nettement la nature de ce processus. Puisque les complexes dont les interactions se manifestent dans leur mouvement processuel irréversible, comme nous le savons déjà, sont en soi des compositions hétérogènes, il va de soi que ces processus ne peuvent eux non plus montrer une similarité homogène. Un des moments décisifs où cette interaction entre des composants, des processus partiels, hétérogènes s'exprime, est ce que l'on appelle, de manière très générale, la discontinuité. Le moment de la continuité ne peut cependant jamais être éliminé complètement; les deux catégories sont en relation réciproque permanente: il n'y a aucun continuum qui soit dépourvu de moments de discontinuité et aucun moment de discontinuité qui rompe, absolument et totalement la continuité. C'est pourquoi les processus concernant les espèces se déroulent eux aussi, en général, de manière essentiellement continue: par exemple, ce sont toujours des papillons qui naissent du processus d'accouplement des papillons. Ce n'est que dans cette mesure que nous aurons effectivement affaire à l'évolution d'une espèce, qui, en tant que totalité, doit être en dernier ressort continue. En revanche, le fait que ce processus, normalement, en passe par l'œuf, la chenille et la larve, montre aussi sous le même aspect la présence d'une discontinuité manifeste; en effet les incarnations de ces éta-

pes, très différentes entre elles, sont des composantes de l'autoreproduction du genre, de même que ces étapes, dans le chemin qui mène à la réalisation, doivent continuellement se substituer l'une à l'autre. Nous avons repris cet exemple parce que, comme nous l'avons vu, il jouait un certain rôle dans la tentative hégélienne de montrer que la négation de la négation est un fait de la nature.

Dans sa *Logique*, Hegel ignore presque complètement ce fait fondamental des processus irréversibles, pour mettre en évidence les formes, en dernière instance logiques, de faits qu'il connaît pourtant bien. Il s'agit pourtant de montrer dans le parcours du processus lui-même cette interdépendance indissociable de moments contradictoires. Hegel se contente néanmoins de rechercher l'interdépendance contradictoire de ces déterminations uniquement du point de vue de la quantité. Cette analyse est certes en mesure d'exposer correctement cette situation dans ses déterminations fondamentales abstraites : « Chacun de ces deux moments contient en soi aussi l'autre, et donc il n'y a ici ni une grandeur seulement continue, ni une grandeur seulement discrète. »<sup>77</sup> Hegel exprime sans doute cette opposition comme une nouvelle manifestation de l'opposition, également interdépendante, de l'attraction et de la répulsion, et lui applique également les antinomies de la nature infinie de l'espace et du temps (dans une polémique justifiée contre l'idéalisme subjectif de Kant); mais dans ses considérations, il manque toute référence à la présence universelle de l'opposition entre la continuité et la discontinuité dans tout processus réel, dans sa totalité comme dans ses parties, indépendamment du fait que celles-ci ne sont jamais de simples expressions de la quantité, quelle que soit l'importance de cette détermination dans leur objectivité. C'est pourquoi Hegel — et tous ceux qui le suivent ici — est forcé de remplacer l'opposition de la continuité et de la discontinuité, dans leur interaction élémentaire universelle, par des constructions controuvées.

Cette réduction du champ de l'analyse conduit chez Hegel au problème du développement de l'être, de sa prétendue indétermination à toute sa richesse de déterminations. Puisque pour lui, l'être ne devient réellement l'être qu'après l'introduction de la quantité,

77. *Ibid.*, § 100, add., p. 535.

il semble naturel d'examiner ici de plus près ces catégories centrales de l'être comme processus de complexes. Il semble aussi justifié d'analyser l'interdépendance contradictoire de la continuité et de la discontinuité, dans le cadre d'une catégorie aussi importante que celle de la quantité. Cette tendance, pourtant, est réduite au point de déformer les faits, puisqu'elle n'est supposée être présente qu'à partir de ce niveau. Rappelons-nous l'observation de Hegel, citée plus haut, et selon laquelle les catégories ne peuvent pas simplement être des produits de la pensée, au sens de l'idéalisme subjectif (Kant), mais sont liées de manière indissoluble aux formes d'objectivités concrètes; cependant elles ne peuvent pas encore apparaître dans leur vraie détermination catégorielle au stade de la sensation (c'est-à-dire, chez Hegel, au stade de l'être seulement qualitatif, et exprimé sans la « terminologie », dans la vie quotidienne des êtres pensants).

Ici l'on voit bien que l'opposition entre Marx et Hegel consiste en une rupture de Marx avec les impulsions logicistes de Hegel en direction de la nouvelle ontologie. Dans les *Manuscrits de 1844*, précisément là où il présente l'être comme objectivité, c'est-à-dire comme existant avec ses déterminations de manière inséparable, simultanée, Marx en vient à longuement évoquer la relation des êtres pensants à cette caractéristique de l'être. Il écrit : « Dire que l'homme est un être en chair et en os, doué de forces naturelles, vivant, réel, sensible, objectif, c'est dire qu'il a pour objet de son être, de la manifestation de sa vie, des objets réels, sensibles, et qu'il ne peut manifester sa vie qu'en des objets réels, sensibles. Être objectif, naturel, sensible; avoir un objet, une nature, un être sensible en dehors de soi-même; être soi-même objet, nature, un être sensible pour un tiers, tout cela est la même chose. »<sup>78</sup> Cela signifie que les déterminations catégorielles des processus irréversibles, parmi lesquelles figurent naturellement la continuité et la discontinuité, étaient, chez les hommes, effectives, développant et suscitant de fait des formes ontologiques bien avant que la pensée ne soit en mesure de seulement s'imaginer leur caractère de catégories. Quand l'homme sent, ne sent plus ou ne sent pas encore la faim, l'unité contradictoire de la continuité et de la discontinuité se mani-

78. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, cit., p. 170-1.

feste en lui comme complexe processuel. Et cette « sensation », si elle est considérée par de vastes abstractions gnoséologiques comme simplement « subjective », est déformée dans son essence. Si l'homme n'était pas en permanence entouré dans le monde extérieur par des complexes objectifs processuels, dans l'interaction pratique avec lesquels il est capable — et seulement ainsi — d'apaiser sa faim, les philosophes idéalistes qui nient dans ce contexte l'effectivité de la constitution catégorielle ne seraient jamais nés ; l'espèce humaine se serait éteinte bien avant que de tels penseurs n'aient eu l'occasion de naître. Les différents modes de l'objectivité (donc même des catégories) ont dû exister comme donnés irrévocables bien avant que ne naisse ne serait-ce que la plus modeste de leurs généralisations par la pensée. La conception idéaliste et logicienne de Hegel du rôle que joue le fait que les catégories deviennent conscientes méconnaît leur préhistoire authentique, c'est-à-dire le fait que l'interaction permanente, qui a toujours le caractère d'un processus dynamique, des complexes existants doit revêtir une forme consciente dès lors que la reproduction de l'un des complexes s'accomplit avec un certain degré de conscience, même rudimentaire. Et comme les catégories sont des moments objectifs, réels, de ces interactions, il est inévitable que cela influence aussi d'une façon ou d'une autre — aussi élémentaire soit-elle — la conscience des complexes processuels, dans la mesure où elle s'exprime dans ses réactions à l'environnement. Si l'on veut comprendre cette corrélation correctement au plan ontologique, des rétroactions de ce genre sont inévitables non seulement pour les débuts de l'espèce humaine, mais aussi pour le règne animal. En traitant de l'indissociabilité objective, existante, entre la genericité et l'individu, nous avons parlé de la vache en train de paître. Celle-ci — en raison du caractère infiniment plus primaire de sa conscience — ne « peut » avoir le moindre soupçon de conscience de cette corrélation catégorielle. Toutefois apaiser sa faim, trouver et ingérer des aliments, seraient des opérations irréalisables sur le plan ontologique objectif si la vache ne possédait l'assurance pratique que les brins d'herbes individuels, faisant partie du genre « herbe », se sont avérés comestibles.

Ces faits et bien d'autres analogues sont évidemment connus depuis longtemps. Et il est sans grande importance qu'ils aient été

souvent, au moyen du terme « instinct », en partie simplement évacués de l'examen de la catégorialité objective, existante, et parfois même stylisés sous forme d'une « infailibilité » mythologisée. Mais dès lors que, déjà dans le monde de l'être organique, ne reste plus confié exclusivement à la contingence le soin de déterminer au moyen de quelles objectivités existantes, en dehors de l'être qui se reproduit, le processus de reproduction peut s'accomplir, la situation illustrée par l'exemple de la vache en train de paître doit devenir une réalité se renouvelant, se répétant sans cesse. Bien entendu, il n'est ici question du rôle actif que jouent les catégories que dans la sphère ontologique de la reproduction purement biologique. Il s'agit donc ici aussi d'un processus naturel, car évidemment les différents complexes agissent l'un sur l'autre conformément à leur nature objective également dans la nature inorganique, excepté qu'il ne peut rien en résulter qui ressemble, même de loin, à une conscience. L'élément « conscient », « subjectif », dans la nature organique est lui-même seulement naturel, mais désormais il est déterminé par les lois biologiques de la reproduction de l'organisme. (Il va de soi que les déterminations inorganiques y sont encore présentes sous forme de moments dépassés.) Par conséquent, les interactions entre différents modes d'objectivité, déterminées par des processus de reproduction de ce type, produisent même parfois des évolutions déterminées d'un moment subjectif. Depuis Darwin nous savons quel rôle joue la capacité d'adaptation, qui se manifeste ici, dans les processus de reproduction des espèces. Et, par exemple, ce que l'on appelle la « danse » des abeilles, lors de la recherche des fleurs nécessaires à la production du miel, montre que, même à ce niveau ontologique, les tout débuts de la communicabilité, à l'intérieur d'une espèce, de tels moments du processus de reproduction dans son interaction avec le monde qui l'entoure, deviennent également possibles. Bien sûr, cet exemple indique aussi les limites du développement déterminées par l'être organique : ce stade relativement avancé de réaction « subjective » se révèle dans la continuité historique comme une impasse, incapable de développement ultérieur.

Une évolution authentique ne devient possible, comme nous le savons, que dans et suite aux positions téléologiques déjà conscientes que le travail et (partiellement) ses prémisses entraînent. Nous

commenterons en détail les problèmes qui surgissent ici dans notre chapitre<sup>79</sup> consacré au travail. Il apparaîtra alors comment la conscience du rôle actif des catégories naît du nouveau processus — social — de reproduction de l'espèce humaine et s'élève, en tant que processus, à des stades de plus en plus hauts. Il nous fallait évoquer brièvement cette « préhistoire » des catégories, mais nous devons aussi, à l'occasion de ces remarques préliminaires succinctes et abstraites, remarquer d'une part, que sans une telle « préhistoire » une évolution de l'animal à l'être humain n'aurait jamais pu se produire, d'autre part, que la vie quotidienne de l'homme, ainsi apparue, fondée sur le travail, n'était évidemment pas non plus en mesure, dans son immédiateté, d'avancer jusqu'à la découverte des problèmes catégoriels. Cependant les préalables sociaux en ce sens — en germe — furent traduits dans l'être par le processus du travail pour dépasser ensuite de loin les caractéristiques du pur travail. Il n'y a pas lieu, ici, d'entrer dans les détails. Il nous fallait esquisser les principes les plus généraux de cette genèse, face aux analyses de Hegel, dont l'idéalisme, ici, annihile, par sa théorie de la connaissance, le processus historique dans sa genèse.

Nous nous sommes éloignés en apparence de notre point de départ concret, de la relation entre les catégories de continuité et de discontinuité, mais seulement en apparence. En effet, il doit être clair pour chacun que si celles-ci n'étaient que des déterminations de la quantité et non du processus de l'être dans sa totalité, l'irréversibilité des processus naturels serait impossible. Or, il est certain qu'il existe, même dans la nature inorganique également — au moins tendanciellement — d'une part des modes extrêmement semblables de composition de la matière, d'autre part des lois de mouvement générales extrêmement semblables etc., néanmoins, les complexes majeurs qui sont (à l'échelle cosmique) très proches les uns des autres (comme les planètes de notre système solaire) ont présenté des tendances d'évolution extrêmement diverses. Nous avons vu que Hegel les conçoit — ontologiquement de manière tout à fait fautive — comme des formes élémentaires de la vie organique. Sa catégorie « organisme géologique » n'exprime aucun rapport de

79. Lukács fait référence au chapitre « le travail » de la grande *Ontologie*. (N.D.T.)

l'être réel et reste une analogie logique formaliste et vide. Le fait que sur la Terre ait pu se développer à partir de la nature inorganique une nature organique et à partir de celle-ci un être social, ne dit absolument rien de l'évolution réelle, par exemple, sur la Lune, sur Mars, sur Vénus, etc. Les processus irréversibles qui se produisent partout ont manifestement pris partout des chemins différents, qui naturellement ne peuvent être expliqués concrètement que par des recherches concrètes (comme la géologie, etc.), mais la possibilité — très vraisemblable — d'une différence qualitative de ces processus sur d'autres corps célestes indique déjà que dans les interrelations entre des complexes hétérogènes, les processus doivent se dérouler différemment, c'est-à-dire que les formes concrètes, leur séquence concrète, dans lesquelles s'exprime habituellement la dialectique de la continuité et de la discontinuité, prennent elles aussi un caractère différent. Les résultats de la géologie sur Terre montrent déjà nettement la présence de la dialectique de la continuité et de la discontinuité dans la nature inorganique, et le peu de données que nous possédons sur les corps célestes proches de nous semblent certes, dans les détails, s'éloigner de ces processus plus ou moins nettement, mais il n'y a actuellement pas la moindre raison de supposer que l'alternance entre continuité et discontinuité dans les processus irréversibles des complexes y soit par principe exclue. Et il est évident que, si les processus de reproduction dans la nature inorganique s'accomplissent sous des formes réelles aussi différentes, les processus d'adaptation des organismes doivent donner lieu à une nouvelle intensification de la dialectique de la continuité et de la discontinuité. Il semble donc parfaitement légitime de considérer ce rapport comme fondamental pour le mouvement processuel de tout être.

Ce que nous avons exposé jusqu'à présent nous ramène à notre problème fondamental du rôle de guide critique qui incombe à l'ontologie dans toutes les questions concernant les catégories, au fait que l'essence et les interrelations des catégories ne peuvent être comprises qu'à partir de fondements ontologiques. La question très célèbre de la relation entre qualité et quantité, popularisée par le marxisme, le montre de la façon la plus frappante. Chez Hegel lui-même, elle sert à faire « croître », à partir de l'être « pur » et à l'origine indéterminé, ses déterminations réelles, le transformant ainsi

en un être réel, au sens propre. Mais les expositions de Hegel montrent à double titre le caractère erroné de ses présupposés programmatiques. D'une part, il apparaît qu'il n'est possible d'exposer ces « enrichissements » d'un tel être (vide) par des déterminations concrètes qu'au moyen d'une analogie logico-gnoséologique avec l'être qui contient déjà des déterminations. De fait, cette démonstration prouve donc exactement le contraire de ce qu'elle devait prouver pour le penseur systématique Hegel. Quand par exemple chez lui l'être « se concrétise » en chose, il est manifeste que ce quelque chose présuppose déjà — en tant qu'être, non en tant que sa déduction idéale — l'être déterminé : c'est le mode d'apparence d'un être qui contient déjà des déterminations et ne pourrait jamais — ontologiquement — devenir réel comme auto-concrétisation de l'être indéterminé dans un monde existant. D'autre part, les démonstrations de Hegel prouvent précisément que la qualité et la quantité, comme catégories, ne peuvent jamais — ontologiquement — apparaître séparément, pour ne se constituer comme être déterminé que dans la mesure (*Maß*) qui constituerait leur unité. Car, en premier lieu, aucune catégorie qualitative de l'être ne peut réellement faire fonction de détermination de l'être sans comporter déjà, de manière expresse ou non, des déterminations quantitatives. Que nous considérions quelque chose en rapport avec l'autre que lui (le « quelque chose » ne peut être tel qu'en tant qu'étant parmi de nombreux autres étants), que nous envisagions son être comme être-autre, comme être pour autrui, etc., nous arrivons toujours, même dans les formes d'être les plus élémentaires, à la pluralité comme mode d'existence, et l'être-pour-soi — qui en est issu déjà dans le traitement de la qualité — comme mode d'objectivité dans sa référence à soi-même est désigné par Hegel lui-même tout simplement comme « un », c'est-à-dire comme une détermination également quantitative.<sup>80</sup> Cela montre donc que Hegel n'était pas en mesure ici de suivre de façon conséquente sa ligne directrice. Et si la quantité est pensée non pas sous sa forme idéale hautement développée, déjà concevable mathématiquement, mais de la façon dont elle figure *de facto* dans l'être originel, comme quantum, alors cette indissociabilité ontologique de la quantité et de la qualité se présente de manière

80. G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, cit., p. 182.

re évidente partout. Bien sûr, on s'aperçoit immédiatement que Hegel, dans sa déduction logico-gnoséologique, pseudo-ontologique, des déterminations de l'être, est forcé d'inverser la séquence réelle des catégories : sur le plan ontologique, c'est un fait qu'il ne saurait exister d'objet dont l'être ne s'incarne pas, et même de différentes manières (grandeur, poids, etc.) dans un quantum déterminé. Seule l'analyse idéale, seule l'abstraction idéale qui lui est étroitement liée, en produisent au cours de l'évolution sociale (travail, etc.) la forme abstraite généralisée en tant que concept de la quantité. Il va de soi que l'émergence de la possibilité d'une telle généralisation idéale constitue un progrès énorme dans la maîtrise pratique de l'être par la pensée, dans le processus que Marx qualifie d'échange organique de la société avec la nature. L'évolution du travail, de la division du travail, etc., et donc de la civilisation, aurait été impossible sans franchir ce pas.

Mais, pour cette raison, il faut constater, au plan ontologique, que l'irrévocable détermination originelle, même « quantitative », de chaque objet existant doit se présenter comme la catégorie du quantum concret objectif, et non comme la quantité généralisée obtenue à partir d'elle par la pensée et l'abstraction. Nous avons déjà vu que l'être d'un quelque chose serait ontologiquement impossible sans l'être d'un autre que lui. Ce fait et d'autres faits élémentaires de tout être ont donc comme conséquence nécessaire qu'une interaction ontologique entre les objets, ce qui touche le côté objectif ontologique, serait impossible sans que s'affirme simultanément le rôle du quantum. Personne ne peut mettre en doute qu'aussi bien dans la nature inorganique que dans la nature organique, la propriété du quantum, déterminant l'objectivité, est tout aussi indispensable à toute interrelation réelle entre des objets existants que leurs moments qualitatifs, et que ces caractères doivent devenir effectifs partout simultanément dans l'être, inséparablement l'un de l'autre. Le quantum concret, et les qualités concrètes réelles d'un objet sont donc — à l'inverse de la systématisation logique de Hegel — tout autant des déterminations de la réflexion originaires, coordonnées, que la forme et le contenu, le tout et les parties, etc. Ce caractère originaire, cette corrélation des couples catégoriels apparaît déjà dans les processus de la nature inorganique, purement objectifs, qui se déroulent sans la moindre cons-

science, et dans lesquels le quantum des « choses », « forces », impliquées dans le processus, contribue inmanquablement à déterminer la spécificité du processus et du résultat. Puisque de ce point de vue, dans les processus d'autoreproduction des organismes, le quantum réel concret joue un rôle de déterminant de l'être encore plus grand — il ne saurait exister de plante ou d'animal chez qui le quantum ne jouerait pas un rôle important dans leur reproduction — cette relation catégorielle doit ici aussi, comme nous l'avons vu à propos de la généricité, en tant que composante de la conscience, qui naît comme un épiphénomène biologique, laisser des traces visibles. Nous avons pris plus haut l'exemple d'une vache qui paît. Si sa réaction à une mouche qui la dérange est tout autre que face à la menace d'un loup, il serait grotesque d'affirmer que le quantum, dans les deux cas, ne joue ici aucun rôle dans l'objectivité du « facteur perturbateur ». Cette configuration, encore accentuée, apparaît dès l'aube la plus reculée de la civilisation humaine. L'être humain est pratiquement en mesure de maîtriser des données quantitatives, sans avoir nécessairement la moindre conscience de leur caractère quantitatif. N'importe quel gardien de troupeau est non seulement capable de distinguer, selon le quantum, entre un veau et un bœuf, et aussi d'estimer correctement, dans la pratique, des données aussi distinctement quantitatives que la taille du troupeau et le fait de savoir s'il est au complet, mais il pourra aussi, par sa connaissance précise des particularités de chaque animal (ce en quoi le quantum joue naturellement un rôle) savoir quel animal précis manque et doit être considéré comme perdu, même s'il est encore très loin d'être capable de compter le troupeau pour soustraire les têtes manquantes de la somme totale. Et il est caractéristique que même de nos jours, à l'âge des mathématiques hyperdéveloppées et appliquées universellement, ce genre de réactions, dans la vie quotidienne, est plus courant qu'on ne le croit généralement.

Naturellement, ce complexe de faits ne pouvait totalement échapper à un penseur aussi fondamentalement orienté vers le réalisme que Hegel. Sa pensée systématique logiciste l'empêche cependant de saisir comme catégorie cette dimension de concrétisation qualitative du quantum. Sa déduction logiciste de l'être déterminé ne s'accomplit que dans la catégorie de la mesure, où, « se trouvent réunies, pour parler d'une façon abstraite, la qualité et

la quantité »<sup>81</sup>. Ainsi la mesure devient « la détermination [...] qui est en soi »<sup>82</sup>, « la vérité concrète de l'Être »<sup>83</sup>. Dans ses déductions logicistes, néanmoins, apparaissent continuellement des remarques selon lesquelles ce caractère d'être (y compris bien entendu ce donné indissociable que sont quantité et qualité) était déjà présent dans le quantum et est un caractère irrévocable. Quand Hegel dit par exemple : « Mais tout ce qui existe a une grandeur, pour être ce qu'il est, pour avoir tout simplement une existence »<sup>84</sup>, c'est un sophisme exigé par la construction systématique logiciste que de n'attribuer cette fonction qu'à la mesure et dans ce contexte, de ne voir dans le quantum que la « grandeur indifférente », la « détermination extérieure »<sup>85</sup>.

L'« unification » hégélienne de la quantité et de la qualité dans la mesure, c'est-à-dire la prétendue déduction de l'être déterminé à partir de l'être indéterminé, est donc une pure pseudo-opération logiciste, une pure fiction. Ce n'est que lorsqu'il en arrive à la « logique de l'essence » que Hegel commence à parler de l'être existant réellement, et le regroupement catégoriel des déterminations de la réflexion, génialement inventé à cette occasion, vaut donc aussi pour la région de l'être — extrêmement importante — que Hegel a simplement considérée comme voie menant à l'être. La quantité et la qualité sont, par conséquent, des catégories de complexes processuels de la même manière que la forme et le contenu, la partie et le tout, etc. Dans tous ces cas, il est possible d'exposer les déterminations les plus générales de l'être comme moments des totalités que sont les complexes processuels : comme déterminations elles n'agissent jamais séparément, mais toujours comme rapports réciproques des déterminations les plus générales de ces complexes processuels, qui sans ces interrelations indissociables des couples de catégories, n'auraient jamais pu acquérir aucune détermination d'objectivité concrète. En ce sens, lorsqu'il traite de la forme et du contenu, Hegel dit avec pertinence à propos de ces rap-

81. *Ibid.*, p. 368.

82. *Ibid.*, p. 372.

83. *Ibid.*, p. 372.

84. *Ibid.*, p. 378. Traduction modifiée.

85. *Ibid.*, p. 378.

ports : « *En-soi* est présent ici le rapport absolu du contenu et de la forme, c'est-à-dire leur renversement l'un dans l'autre, de telle sorte que le *contenu* n'est rien d'autre que le *renversement du contenu* en la forme. »<sup>86</sup> Si l'on considère impartialement la relation ontologique réelle de la quantité et de la qualité, on doit parvenir à ce résultat ou à un autre extrêmement proche. En effet, ces déterminations de la réflexion, puisqu'elles déterminent des rapports certes très généraux mais très différents entre eux des complexes engagés dans le processus, doivent être elles-mêmes nombreuses et différentes entre elles. Cela apparaît de manière frappante dans les changements qu'elles subissent nécessairement quand elles figurent dans différentes formes d'être. Indiquons simplement l'observation hégélienne selon laquelle le rapport du tout aux parties et vice versa se présente de manière très différente dans la nature organique et dans la nature inorganique ; ou bien par exemple le fait que la relation spontanée réciproque entre la forme et le contenu devient dans l'être social une mise en forme posée consciemment, qui s'affirme dans l'échange organique de la société avec la nature et qui, dans les formes supérieures de la socialité, influe de manière déterminante sur la plupart des processus de l'être social.

Un phénomène analogue apparaît dans l'être social avec le couple de catégories qualité et quantité. Hegel parle d'une « ligne nodale des rapports de mesure », tandis que le marxisme a même fait universellement connaître le « renversement de la quantité en qualité ». Or s'il nous faut considérer cette relation, elle aussi, de manière critique, il ne s'agit pas ici pour nous de répéter notre critique de la « négation de la négation ». Il s'agit ici de relations de l'être réel, dont il faut seulement identifier plus précisément les propriétés ontologiques. Quand Engels dit que l'eau, à pression atmosphérique normale, passe de l'état liquide à l'état solide à 0° Celsius, il énonce en effet un exemple réel de ce rapport réciproque entre quantité et qualité. Du point de vue ontologique, il faut seulement se demander s'il s'agit ici (et dans d'autres configurations tout aussi frappantes manifestes) effectivement d'une authentique réalisation unique de cette conversion ou bien si la quantité et la qualité se convertis-

86. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I *La Science de la logique*, § 133, cit., p. 387.

sent de façon ininterrompue l'une en l'autre comme la forme et le contenu dans la démonstration de Hegel citée plus haut. Nous pensons que c'est ce dernier cas qui est vrai, qu'à des températures non prises en compte dans l'exemple, 17° ou 27°, a lieu le même renversement. Du point de vue de l'être naturel — et l'eau, le froid, la pression atmosphérique, appartiennent à la nature — les renversements sont du même ordre. Nous n'emploierons pas ici l'expression « de même valeur » car les processus naturels sont par essence étrangers à la valeur et, du point de vue de leur être, le nombre et la nature des conséquences que peut avoir dans chaque cas le mode de conversion sont totalement indifférents. Il en va tout autrement dans l'être social. Dans l'échange organique de la société avec la nature (cette fois prise au sens le plus large) existent, dans l'immense majorité des cas, des limites supérieures et inférieures de la structure de la matière à l'intérieur desquelles un acte de ce processus peut être exécuté, de même que les « propriétés » de la matière peuvent être totalement appropriées ou totalement impropres à l'exécution pratique des positions téléologiques. Quand les hommes font ressortir avec un accent particulier de tels points nodaux dans cet échange organique, ils touchent des fondements ontologiques authentiques de leur propre praxis, mais sans éliminer par là la continuité de la conversion entre la quantité et la qualité dans la nature ou même seulement en modifier l'être-en-soi naturel. Ils montrent seulement dans quels cas apparaissent des points nodaux socialement importants. Il va de soi qu'au cours de l'évolution sociale apparaissent des problèmes de l'être qui, en fonction des circonstances, produisent des transformations parfois fondamentales dans la praxis, même dans la pure objectivité sociale, que l'on ne doit évidemment jamais se représenter comme « naturelle en soi » ou détachée de la pratique sociale. Qu'on pense à la thèse de Marx, défendue avec justesse par Engels contre Dühring, selon laquelle ce n'est pas n'importe quelle somme, quelle que soit sa valeur, qui peut faire fonction de capital, mais qu'un quantum minimum y est indispensable.<sup>87</sup> Le fait qu'un tel quantum de valeur ne soit pas un point limite définitivement fixé, comme le gel de l'eau, mais soit soumis en permanence à des changements historiques, ne remet absolument pas en

87. F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., p. 154.

cause la justesse ontologique objective du constat de Marx, mais le concrétise bien plutôt dans la mesure où ici, de même que dans les problèmes de « l'échange organique avec la nature », il s'agit de problèmes ontologiques de l'être social qui, bien que leur matière fasse partie de la nature, ne peuvent et ne doivent pas sur le plan catégoriel être simplement identifiés aux cas tirés de l'ontologie de la nature. Ceci apparaît clairement dans le dernier exemple que prend Engels au cours de cette polémique. Il cite ici une observation stratégique de Napoléon Ier, selon laquelle deux mamelouks sont indiscutablement supérieurs à trois Français. Puis vient une liste de comparaisons numériques entre les deux groupes qui finit ainsi : « 1000 Français culbutaient toujours 1500 Mameluks. »<sup>88</sup> D'une part, il est clair que dans toutes les comparaisons numériques citées et non citées s'expriment des rapports militaires de quantité et de qualité. Le dernier cas n'a de signification spécifique importante pour la polémique d'Engels que parce que dans la relation numérique qu'il présente, il y a un point critique qui explique pourquoi la discipline de la cavalerie française peut, face aux mamelouks, se réaliser sur le plan pratique comme supériorité militaire. Chaque maillon de la chaîne, cependant, exprime en soi dans l'être naturel un rapport qualitatif entre deux quantités se composant d'éléments hétérogènes. Ce n'est que dans ce dernier qu'a lieu — au sens social pur — un renversement socialement important : la possibilité pratique de réaliser dans un cas particulier la conception stratégique de Napoléon dans sa campagne orientale. Mais cette situation se révèle juste également lorsqu'il s'agit de l'échange organique avec la nature et non de processus purement sociaux. La connaissance des rapports peut même aller si loin qu'on ne suppose plus aucun point fixe de conversion, mais qu'on s'habitue à réagir à ce processus comme à un processus. Qu'on pense aux changements pathologiques de la température humaine, qu'on traite aujourd'hui déjà comme processus, et même gradués individuellement. Aujourd'hui, il paraîtrait naïf de penser un « seuil de fièvre » comme « point » quantitativement déterminé du « renversement ».

Délimiter, comme nous l'avons fait, deux situations ontologiques parfois étroitement liées, n'est pas du tout couper les che-

88. *Ibid.*, cit., p. 158.

veux en quatre. Et même, accomplir cette opération avec conséquence n'est pas indifférent pour le destin des conceptions philosophiques marxiennes. Car si par dialectique de la nature on entend un système unitaire, en soi homogène, de la configuration ontologique contradictoire du développement de la nature *et* de la société telle qu'elle prévalait dans l'« orthodoxie » marxienne après Engels, il faut protester contre une telle homogénéisation mécanique des catégories ontologiques, des lois ontologiques, etc. dans la nature et dans la société, qui dans la majorité des cas a eu comme effet le retour dans la théorie de la connaissance au dualisme idéaliste bourgeois. Même aujourd'hui on peut voir des traces claires de cette confusion, par exemple chez Sartre. Ce n'est que si l'ontologie du marxisme est en mesure d'imposer de façon conséquente l'historicité comme fondement de toute connaissance de l'être, au sens du programme prophétique de Marx, ce n'est que si, en reconnaissant des principes déterminés et qu'on peut démontrer comme principes unitaires et derniers de tout être, que les différences, souvent profondes, entre les sphères ontologiques singulières, sont correctement saisies, que la « dialectique de la nature » ne se présente plus comme un nivellement uniformisant de la nature et de la société, qui déforme souvent de différentes manières l'être de l'une et l'autre, mais comme la préhistoire, conçue catégoriellement, de l'être social. Si elle est correctement élaborée et appliquée, la dialectique de la continuité et de la discontinuité, de l'unité dernière et de l'antithèse concrète, devient alors dominante dans l'ontologie dans un sens authentique — parce qu'historique — qui observe les processus de développement également dans leur inégalité. Ce n'est qu'ainsi que la vérité dialectique, l'être comme processus irréversible (c'est-à-dire historique) de complexes processuels, peut conquérir dans la théorie marxienne la place qui lui revient de fait, telle qu'elle découle de l'essence de la chose elle-même.

Nos remarques, et pas seulement celles qui ont un caractère introductif général ne pourront jamais prétendre ramener systématiquement à leurs fondements ontologiques tous les problèmes de la doctrine des catégories qui sont apparus dans l'histoire de la pensée humaine. Leur seul but est de clarifier à propos de quelques cas de principe, fondamentaux, la priorité de l'être à laquelle Marx était parvenu, et qu'il applique, entre la naissance et les effets, la struc-

ture et les interactions, la permanence et le changement des catégories afin d'ouvrir la voie à une authentique doctrine des catégories, dans laquelle celles-ci figurent effectivement comme « des formes de l'être, des déterminations de l'existence ». Et cela avec le ferme espoir que le développement socio-historique menant au présent a mis à l'ordre du jour cette question comme un problème qu'il s'agit aujourd'hui de résoudre, et qui trouvera donc — du moins je l'espère — grâce à des efforts collectifs, une solution théorique plus compréhensive et correspondant mieux à la réalité.

C'est pourquoi il ne pouvait, et ne peut s'agir ici que de soulever certaines questions d'importance centrale et de donner à leur propos un exemple des résultats de cette tentative critique. C'est pourquoi nous n'évoquerons ici la question des catégories modales que de manière extrêmement lapidaire, en laissant de côté tous les problèmes individuels. Car la proportion des changements de fonction des catégories qui se produisent à chaque passage dans un nouveau mode d'être est bien plus grande que nous nous l'imaginons d'habitude. Nous avons déjà indiqué certains exemples de tels changements catégoriels et, nous y reviendrons, sans la moindre illusion sur la possibilité de traiter le problème exhaustivement. À seule fin d'illustrer la situation, je citerai une remarque de Marx. Dans la section introductive du *Capital*, alors qu'il analyse une catégorie économique aussi importante que la valeur d'échange, il constate à juste titre : « La valeur d'échange ne peut être que le mode d'expression, la "forme d'apparence" d'un contenu qu'on peut distinguer d'elle. »<sup>89</sup> Il est évident que cette forme d'apparence ne peut naître, pour tout objet naturel, que de l'identité de l'objectivité qui la suscite. Mais la question de savoir jusqu'à quel point ce constat de Marx est valide également pour d'autres faits sociaux objectifs demanderait déjà à elle seule de vastes recherches spécialisées qui sont hors de question ici. Nous ne mentionnons ce point que pour signaler au moins le champ, qu'on peut encore aujourd'hui à peine embrasser du regard, des nouvelles formes des catégories, de leurs transformations et de leurs principes de transformation dans l'être social.

Si, en conclusion de ces raisonnements sur la vraie nature des catégories individuelles que nous a transmises l'histoire de la phi-

89. K. Marx, *Le Capital*, I, cit., p. 3.

losophie, nous passons au groupe des catégories dites modales, c'est avant tout parce que celles-ci, encore plus étroitement liées que la plupart des autres catégories à la praxis humaine, sont soumises, dans leurs interactions avec ces dernières, à des modifications encore plus importantes. Bien entendu il s'agit ici aussi d'un processus général, que seule la spécificité de l'être social, et même seulement au cours de son développement, peut engendrer de manière croissante. Mais certaines de ces transformations sont ici peut-être encore plus évidentes. Leur relation avec la praxis humaine s'affirme ici avec force. De sorte que, tandis que par exemple la quantité et la qualité chez Kant étaient encore traitées entièrement à part et que, comme nous l'avons vu, même Hegel tente — sans y parvenir — de les présenter comme séparées dès l'origine, pour n'être liées indissolublement que dans un second temps, les catégories modales apparaissent presque toujours comme un groupe homogène indivisible, comme un complexe.

Cela implique, bien entendu souvent de manière peu consciencieuse, une prise en compte de leur lien étroit avec la praxis sociale. Naturellement cela ne vaut que pour la connaissance, la caractérisation, l'évaluation de ces catégories, c'est-à-dire leur reflet dans la pensée, non pour la nature réelle des catégories elles-mêmes dans le processus de la genèse de nouvelles formes d'être. Mais il nous faut cependant, avant d'en venir à des analyses de détail, indiquer brièvement la différence, du point de vue de leur regroupement hiérarchique, entre la conception ontologique et la conception logique-gnoséologique de leur essence. En effet, tandis que dans tout examen ontologique, c'est précisément l'être qui doit, précisément ici, être le centre qui fonde tout et le critère universel de toute différenciation, pour la théorie de la connaissance et la logique, tout aussi inévitablement, c'est la nécessité qui est le centre qui détermine tout. Chez Kant, cette subordination hiérarchique est un principe si décisif que l'être ne peut être inséré dans ce contexte catégoriel que comme existence — spécifié dans le monde phénoménal — ; l'être lui-même (l'être en soi) est en effet, dans la théorie de la connaissance de Kant, inconnaissable par principe. C'est pourquoi le rôle central de la nécessité y est déjà un peu atténué. Il va de soi que dans toute vision religieuse du monde, la nécessité, comme essence et manifestation de la transcendance divine, doit

jouer partout un rôle privilégié. (Il arrive parfois, et déjà occasionnellement chez Homère, que le « destin », comme nécessité abstraite, impossible à modifier même pour les dieux, soit présentée comme une forme encore supérieure, sublime et transcendante, parfois même suprarationnelle de la nécessité.) Sans entrer dans l'analyse détaillée de ce complexe, nous pouvons observer que la position centrale de la nécessité dans des systèmes déterminés totalement ou partiellement par la religion est étroitement liée aux tendances conservatrices de l'économie et de la superstructure dans les sociétés précapitalistes. Aussi longtemps que la tradition sert de guide dans l'économie et dans la superstructure, son exemplarité pour la praxis actuelle doit être fondée idéologiquement au moyen d'une forme quelconque de nécessité. Il n'est donc pas du tout surprenant que les grandes philosophies modernes, qui étaient appelées à consacrer idéologiquement la scientificité naissante et avec elle le développement, le progrès, en tant que concept de valeur idéologique décisif issu de la nouvelle économie, aient accordé une place centrale à la nécessité (apparaissant surtout dans la nature), comme pouvoir dépersonnalisé qui domine le monde, et cela afin de remplacer la détermination divine du monde par son autodétermination au moyen de la nécessité. Ce n'est donc pas un hasard si dans l'incarnation la plus monumentale et à l'influence la plus durable de ces tendances, dans la philosophie spinozienne du *deus sive natura* construite *more geometrico* (c'est-à-dire de manière désanthropomorphisante), c'est à la nécessité que revient un rôle central, qui décide de tout sur le plan catégoriel. Spinoza, dans le *Court traité*, dit déjà à propos des lois de Dieu, à propos donc de l'incarnation ultime de la nécessité, que « les lois de Dieu ne sont pas d'une nature telle qu'elles puissent être transgressées »<sup>90</sup>. Dans la grande *Éthique* cette conception est poussée encore plus à l'extrême. La « nature des choses » est définie ainsi : « Dans la nature des choses, il n'y a rien de contingent ; mais toutes les choses sont déterminées par la nécessité de la divine nature à exister et à agir d'une façon ou d'une autre. »<sup>91</sup> Ainsi, raison, sagesse, etc. sont insé-

90. B. Spinoza, *Court traité*, in *Œuvres I*, Flammarion, 1964, p. 149. Tr. fr. de C. Appuhn.

91. *Ibid.*, p. 52.

parablement associées, du côté du sujet adapté à l'authentique réalité, à la compréhension de cette nécessité : un tel sujet est « par une certaine nécessité éternelle conscient de lui-même, de Dieu et des choses »<sup>92</sup>.

On n'aura certainement pas épuisé l'essence du système de Hegel en voyant en lui une tentative pour développer cet aspect de Spinoza dans le sens d'une dynamique historique, mais on touche certainement l'une de ses dimensions essentielles. En effet toute la construction logique du système hégélien est essentiellement guidée par l'aspiration à assigner à la réalité, non plus conçue comme statique et « éternelle » mais comme une dynamique historique, la même nécessité absolue inébranlable qui était contenue dans le *deus sive natura* de Spinoza. Nous avons déjà pu voir dans la déduction logique de l'être qu'il devait à de nombreuses étapes décisives en résulter d'insolubles contradictions. Des contradictions très semblables apparaissent quand la logique de l'essence, par bien des aspects si féconde sur le plan ontologique, est amenée à l'absoluité. En énonçant le programme de son *Introduction*, Hegel définit en ce sens la fonction ontologique de sa logique : « *La Logique doit donc être conçue comme le système de la raison pure, comme le royaume de la pensée pure. Ce royaume est celui de la vérité, telle qu'elle existe en-soi-et-pour-soi, sans masque ni enveloppe. Aussi peut-on dire que ce contenu est une présentation de Dieu, tel qu'il est dans son essence éternelle, antérieurement à la création de la nature et d'un esprit fini.* »<sup>93</sup>

Pour exécuter complètement ce projet, chez Hegel, la réalité ne peut ni avoir une homogénéité ontologique, comme chez Spinoza, ni devenir un processus authentique (ontologique), comme ensuite chez Marx, mais doit s'intégrer dans cette hiérarchie logique comme réalité formelle, réelle et absolue. Après une analyse logicienne des types inférieurs, Hegel en détermine de la façon suivante le troisième stade, le plus élevé, dominé par la nécessité : « Cette réalité qui, *comme telle, est elle-même nécessaire*, puisque la nécessité constitue son *être-en-soi*, est la *réalité absolue*. Réalité qui ne peut plus être autre que ce qu'elle est, parce que son *être-en-soi* cor-

92. *Ibid.*, p. 341.

93. G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, I, cit., p. 35.

respond, non plus à la possibilité, mais à la nécessité même. »<sup>94</sup> Au cours du développement du capitalisme, la nécessité perd certes ce pathos métaphysique transcendant, mais, surtout dans la méthode philosophique des sciences de la nature, conserve sa place centrale dans le complexe des catégories modales, malgré tous les problèmes qui apparaissent et s'accroissent. Ce caractère problématique qui s'affirme progressivement s'exprime dans les conclusions profondément divergentes qui sont tirées de cette conception de la nature au plan philosophique général. Ainsi, pour l'École de Marburg (Cohen, Natorp), elle reste toujours le fil conducteur de toute connaissance scientifique, tandis que chez Windelband et Rickert, la méthodologie de l'histoire se fonde justement sur la contestation de cette signification constitutive de la nécessité. L'élimination croissante de l'être même de l'image du monde de l'épistémologie du positivisme entend, certes, éloigner de la pensée toutes ces contradictions en tant que fausse formulation du problème, mais, puisque par là la relation à l'être même est également éliminée, il ne peut en résulter qu'un chaos subjectiviste, un arbitraire subjectiviste dans toute la doctrine des catégories. (Nous ne pouvons pas ici nous arrêter sur les contradictions nouvelles, irrationalistes qui en résultent.)

Dans ces conditions, dans le contexte de la lutte quotidienne nécessaire contre les effets de l'idéalisme philosophique, on pourra certainement trouver, même chez Marx, dans des observations isolées à caractère extrêmement général, des échos de conceptions contemporaines. Mais dans les analyses concrètes des développements décisifs, qui — explicitement ou tacitement — aboutissent à des problèmes des catégories, cette fétichisation de la nécessité disparaît entièrement. En revanche, elle perdure dans le cercle plus vaste des disciples. Que l'on pense, par exemple, à Lassalle qui parle en permanence d'une « loi d'airain des salaires », où, déjà dans le langage, se manifeste la vieille position centrale de la nécessité. Mais quand Marx, qui considère toujours avec mépris et ironie cette définition, en vient à parler concrètement du surtravail, il le conçoit comme résultat processuel de composantes, certes étroitement liées, mais en soi hétérogènes, à l'intérieur d'un complexe

94. *Ibid.*, II, p. 210.

social. Marx montre ici que les lois intrinsèques de l'économie capitaliste ne sont en mesure de déterminer que les limites supérieure et inférieure du surtravail (pour les capitalistes ou les travailleurs selon le cas acheteurs ou vendeurs de cette marchandise). Dans chaque cas, la quantité de surtravail est déterminée à la suite de leurs luttes, par la violence sociale du moment. Ainsi et seulement ainsi, la lutte des classes peut surgir des lois du développement économique, comme terrain nécessaire des résultats ontologiques concrets.<sup>95</sup> Pour des raisons socio-ontologiques très semblables, la théorie, longtemps dominante, de la « paupérisation », s'avère une construction abstraite fétichisante qui contredit la doctrine sociale de Marx. Avant que ne commence sa prédominance théorique, Engels avait déjà protesté, dans sa *Critique du programme d'Erfurt*, contre une généralisation de ce type (une fois de plus : nécessité ou réalité comme catégorie centrale !) et, tout comme Marx, déjà fait appel à la puissance réelle, s'opposant à ces tendances, des organisations ouvrières.<sup>96</sup>

Tout cela fait apparaître clairement que Marx et ceux qui l'ont réellement suivi sur le plan théorique ont ici aussi rompu avec la vieille théorie des catégories (dans ce cas avec le vieux concept de nécessité), que leur théorie était orientée vers des processus irréversibles, en soi saisissables seulement par approximation, dans l'interrelation entre des complexes. Mais il est également évident que la praxis socialiste correcte n'est possible que sur la base d'une telle position théorique. Nous avons particulièrement souligné l'analyse du surtravail et celle de la paupérisation parce qu'elles ont — précisément à cause de leur importance théorique centrale — influencé la praxis de façon décisive. Celui qui par exemple pense que dans l'économie capitaliste le surtravail a un caractère « nécessaire » au vieux sens du terme, ne pourra comprendre que ce n'est qu'à partir de ses propriétés réelles que peut se déduire théoriquement et se réaliser en pratique la possibilité de la lutte des classes pour lui fixer des bornes, le réduire, etc. Savoir que l'être (y compris l'être social, et cela de la manière la plus marquée) est un processus irréversible d'interrelations entre des complexes eux-mêmes

95. K. Marx, *Le Capital*, I, cit., p. 180.

96. K. Marx, *Critique du programme de Gotha*.

processuels, l'exprime non seulement de la manière la plus adéquate — eu égard à l'état actuel de nos connaissances sur la nature véritable de l'être —, mais permet aussi de parvenir, précisément pour cette raison, à la position théorique la plus efficace en vue d'une praxis correcte, à la fois fondée sur des principes et adaptable. Si l'on examine avec attention le développement du mouvement ouvrier influencé par la théorie marxienne, on découvrira sans doute que les déviations opportunistes du marxisme renouent en grande partie avec la vieille conception mécaniste absolutisante du développement socio-économique nécessaire, tandis que les déviations sectaires, le plus souvent, isolent artificiellement le moment pratique subjectif de ses fondements ontologiques (voir Fischer sur O. Bauer). Apparaissent ainsi soit une attitude théorique qui doit sans aucun doute directement limiter, et même freiner, toute praxis réellement efficace, socialement universelle, soit une attitude qui l'isole subjectivement de sa seule base ontologique légitime, de la totalité dynamique du processus socio-économique dans son ensemble.

La nécessité généralisée de manière fétichiste, rendue mécanique par l'attribution de l'universalité, conditionne également dans une large mesure les erreurs ontologiques dans la conception du hasard. L'absolutisation de la nécessité, pensée radicalement jusqu'à ses dernières conséquences, amène à nier la possibilité objective de son existence. À la suite de ce que nous avons exposé jusqu'à présent, il n'est pas surprenant que cette position niant absolument l'être du hasard ait également trouvé sa formulation la plus résolue chez Spinoza, qui dit, à la proposition 29 de l'*Éthique* : « Il n'est rien donné de contingent dans la nature, mais tout y est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et à produire quelque effet d'une certaine manière. »<sup>97</sup> Cela signifie, comme Spinoza l'expose dans la « démonstration » de sa proposition, qu'« il n'y a rien de contingent ». En partant d'autres considérations, son contemporain Hobbes parvient, en définitive, à une négation analogue du hasard. Dans le *De corpore*, en discutant du rapport entre la possibilité et la réalité, il dit : « Nous appelons effet nécessaire ce qu'il n'est pas possible d'empêcher ; donc tout événe-

97. B. Spinoza, *L'Éthique*, cit., p. 52.

ment est un produit de la nécessité. »<sup>98</sup> Hobbes touche ici un aspect ontologique important qui a exercé une grande influence sur les théories de la nécessité, principalement fondées sur les sciences naturelles : c'est-à-dire que ce qui (de quelque manière !) s'est produit ne peut plus être changé. C'est là sans aucun doute une observation rigoureusement exacte d'une dimension essentielle de tout être. Du destin chez Homère à la prédestination chez Calvin, cet aspect, interprété en termes de téléologie transcendante, joue un rôle important dans les images religieuses du monde. Car ici est donné un fait que personne ne peut éliminer : l'immutabilité pratique réelle de ce qui est advenu une fois, c'est-à-dire de tout le passé qui, avec le remplacement, dans l'ontologie, de la réalité par la nécessité, reçoit désormais, également, une consécration transcendante. Les observations des philosophies matérialistes de la nature selon lesquelles l'existence et la spécificité actuelles de tous les étants doivent être déduites « nécessairement » des précédentes configurations de l'être, y conduisent aussi. C'est un point auquel parvient aussi Hegel quand, dans la préface à sa *Philosophie du droit*, il dit, en renouant avec Platon : « Ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel. »<sup>99</sup> Qu'ici le rationnel ne se distingue que sur un plan formel terminologique de la nécessité conçue de quelque manière que ce soit, est un constat qui ne nécessite aucun commentaire. Hegel indique seulement l'origine dans la pensée humaine de ce prétendu constat ontologique. Il en résulte donc aussi chez les philosophes un fatalisme mécaniste qui, pensé avec conséquence, s'applique aussi bien à la spécificité des manifestations de la vie quotidienne les plus claires qu'aux faits et aux événements les plus importants de la nature et de la société.

Avant de procéder à la nécessaire correction de ces conceptions du point de vue de l'être processuel correctement compris, nous voudrions en indiquer brièvement un aspect cognitif qui n'est pas sans importance pour la maîtrise théorique et pratique de l'être. Spinoza et Hobbes soulignent tous deux le moment subjectif lorsqu'il s'agit, pour l'homme, de déterminer si un phénomène peut et

98. T. Hobbes, *De corpore*.

99. G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard, 1940, réimpression 1993, p. 41. Tr. fr. d'A. Kaan.

doit être considéré comme contingent. Tous deux repoussent aussi *a limine* toute estimation de ce genre. Et pourtant, qu'elle le veuille ou pas, cette estimation effleure un important moment progressiste dans le processus de la connaissance de l'être. En effet, du point de vue du développement spirituel de l'espèce humaine, c'est un cas récurrent dans son cheminement historico-social qu'un phénomène déterminé soit considéré comme contingent en raison de l'ignorance des forces qui le meuvent et que seuls des stades ultérieurs, plus élevés, de maîtrise sociale de l'être puissent voir l'origine de ces déterminations dans la précédente ignorance. Bien entendu cette apparente convergence entre les deux types d'ontologie n'est justement qu'apparente. Car dans la découverte du caractère non contingent de tels phénomènes, le jugement immédiatement faux peut de la même façon être conçu aussi bien comme méconnaissance de la validité universelle de la nécessité que comme étape vers la compréhension correcte de l'être comme processus. Qu'il y ait certainement des cas où les deux tendances se croisent sans que l'on y prenne garde ne supprime nullement leur opposition de principe.

Si nous tentons maintenant d'esquisser la nécessité et la contingence dans le domaine de l'être réel, nous devons ici aussi partir de notre perspective fondamentale : l'être consiste en des interactions infinies entre des complexes processuels, qui sont intrinsèquement de nature hétérogène, qui produisent, aussi bien dans le détail que dans les totalités — relatives — des processus concrets irréversibles. Comme nous l'avons montré plusieurs fois, ces processus constituant les complexes ne sont saisissables dans leur mobilité réelle que grâce à la méthode statistique et c'est pourquoi le résultat ne peut être qu'une probabilité statistique, plus ou moins grande selon les cas. Pour la praxis humaine — y compris la science et la technique —, il en résulte qu'une très forte probabilité dans le déroulement d'un processus peut être assimilée à une nécessité sans inconvénient pratique, parce que les écarts par rapport à la norme attendue ou posée n'entrent pas en ligne de compte dans la praxis. Par là, nous n'avons toutefois fait que circonscrire *in abstracto* la conséquence ultime du développement de la connaissance, surtout de celle des processus naturels. La praxis de l'espèce humaine, dans l'échange organique avec la nature comme dans l'évolution sociale elle-même (ici surtout grâce à l'œuvre de

Marx), a également concrétisé la conception de la nécessité, de telle sorte qu'elle puisse être pour cette praxis un soubassement théorique fécond.

Nous voulons dire par là que la progression vers la connaissance plus exacte de l'être montre dans tous les cas que même là où les résultats d'un processus se produisent sans exception, c'est-à-dire semblent nécessaires au vieux sens du terme, il ne s'agit jamais d'un processus fonctionnant en l'absence de déterminations de l'être extrêmement précises, mais au contraire toujours engendré par le résultat concret déterminé d'une configuration déterminée de l'être. Bref, tout ce que nous avons l'habitude d'appeler nécessité est par essence la forme la plus généralisée de tout déroulement concret d'un processus, c'est-à-dire est ontologiquement une nécessité « si... alors ». Que l'on pense à un exemple aussi extrême que la disparition de tout organisme qui, une fois apparu, se reproduit lui-même et reproduit son espèce : en effet, lorsqu'un organisme naît et qu'ainsi il se reproduit, lui-même et son espèce, l'être lui-même implique une fin déterminée de ce processus. La genèse, la croissance, le développement comme la fin du processus sont des maillons du processus nécessaire « si... alors » dans lequel seulement la vie organique est en mesure de se réaliser, de devenir un être particulier. Mais cette connexion nécessaire ne se limite pas au processus ontologique des organismes. Les défenseurs de la nécessité *sans phrase* oublient généralement dans de tels cas que ce sont des expériences qui ont permis de parvenir aux découvertes les plus importantes, les plus novatrices, dans le domaine de l'être naturel. Mais qu'est-ce, du point de vue de l'être, qu'une expérience ? C'est un isolement artificiel, dans l'être lui-même, d'innombrables moments « si... alors » qui dans le complexe total réel de l'être accompagnent d'habitude cette « nécessité ». Galilée a étudié la « chute libre » dans l'espace vide pour pouvoir donner une expression pure, au moyen d'exclusions de ce genre, à la composante « si » comme déterminant principal. Ce cas pur de la nécessité « si... alors » n'existe cependant que dans l'expérience — téléologiquement posée — qui l'isole. Dans l'être même cette relation « si... alors » n'est qu'une composante d'un complexe lui-même chaque fois concrètement déterminé, bien que très souvent elle y joue le rôle dominant.

Il est peut-être superflu d'ajouter que les soi-disant « nécessités fondées dans les sciences naturelles » ont dans l'économie marxienne un caractère « si... alors » explicitement souligné. J'évoquerai seulement la baisse tendancielle du taux de profit, dont Marx déduit les fondements dans l'être social (son « si ») du stade du développement capitaliste qui rend possible et effective une migration du capital vers un plus haut profit.<sup>100</sup> Il est encore plus frappant qu'il introduise, en conclusion de l'analyse des lois nécessaires les plus générales du capitalisme, sa géniale description de l'« accumulation primitive » pour établir avec la plus grande clarté la présupposition théorique que chacune de ses lois est par essence une nécessité « si... alors ». Il résume ainsi le résultat de l'accumulation primitive : « La sourde pression des rapports économiques scelle le despotisme du capitaliste sur le travailleur. Parfois on a bien encore recours à la contrainte, à l'emploi de la force brutale, mais ce n'est que par exception. Dans le cours ordinaire des choses le travailleur peut être abandonné à l'action des "lois naturelles de la production", c'est-à-dire à la dépendance du capital, engendrée, garantie et perpétuée par le mécanisme même de la production. »<sup>101</sup> C'est là un moment essentiel de ce que l'on nomme l'accumulation primitive. Et il répète encore ce constat, en une récapitulation lapidaire, consciemment et clairement, en polémique de manière ironique contre la conception mécaniste universelle de la nécessité : « *Tantae molis erat!*<sup>102</sup> Voilà ce qu'il en a coûté pour dégager les "lois éternelles de la nature" du mode de production capitaliste. »<sup>103</sup> Marx considère ainsi ici la totalité du système des lois économiques comme un complexe de nécessités « si... alors » devenues historiques. Autrement, le processus historique qui a produit le capitalisme comme — dans notre sens — nécessaire ne serait pas concevable à partir du processus irréversible de l'être social. Quand, des décennies plus tard, Lénine parle d'une voie prussienne et d'une voie américaine du développement de l'agriculture dans le capitalisme, et de leurs conséquences sur son déve-

100. K. Marx, *Le Capital*, I, cit., p. 1 000.

101. K. Marx, *Le Capital*, I, cit., p. 1196. Traduction légèrement modifiée.

102. Cf. *L'Enéide*. « *Tantae molis erat romanam condere gentem* ». Qu'il a fallu de peine (pour fonder la nation romaine). (N.D.T.)

103. K. Marx, *Le Capital*, I, cit., p. 1196.

loppement, il concrétise encore cette conception du « si... alors » de leur nécessité. Dans le second cas le « si » apparaît comme une société dans laquelle, à cause de son caractère spécifique (contingent), aucune « accumulation primitive » n'était requise comme genèse ; dans le premier cas apparaît une forme de genèse qui n'a pas dû bouleverser la structure féodale de l'agriculture pour donner lieu à un capitalisme développé. Les « hasards » historiques qui sont au fondement des différences dans ces deux formes de « si... alors », déterminent dans une large mesure les divergences du développement de la société capitaliste aux États-Unis et dans l'Allemagne sous domination prussienne, bien que ce soient les deux pays où sont nées les formes les plus développées de cette économie.

Mais par là, à l'intérieur de la concrétisation ontologique de la nécessité, nous n'avons décrit qu'un type de sa coordination ontologique avec la contingence, c'est-à-dire l'interaction, à l'intérieur d'un complexe processuel, de déterminations certes liées à la tendance dominante du processus, mais qui ne peuvent cependant jamais perdre ni même seulement atténuer, conformément à leur être, leur caractère hétérogène par rapport à elle. Elles peuvent donc devenir — dans leur hétérogénéité même — des composantes de la résultante du processus total d'un complexe. Ainsi, pour une grande part, les moments ontologiques qui sont en soi en relation réciproque contingente deviennent chacun une composante insérée dans les processus irréversibles d'un complexe processuel. Cette coopération introduit certes la contingence « pure » de leurs composantes dans la résultante, dans la mesure où naît à partir d'elle, dans le résultat final, un processus irréversible unitaire. Mais son irréversibilité est déterminée — et cela ni en dernier lieu, ni de manière épisodique — précisément par la puissance avec laquelle ces contingences provenant de leur hétérogénéité réciproque sont actives dans ses composantes.

C'est là une caractéristique ontologique générale de la plupart des processus irréversibles. Mais il est évident, même sans analyse approfondie, que cette tendance, avec les oppositions, les tensions, etc. qui en résultent, devient d'autant plus puissante, extensivement et intensivement, que la structure de l'être qu'elle affecte est compliquée. Et même, il n'est pas exagéré d'affirmer que dans l'être social, cette intensification devient si déterminante qu'on est

incliné à mettre de côté les traits communs — très généraux — dans tous les sens du terme. Les innovations méthodologiques dans la physique moderne ont une importance philosophique générale parce que c'est seulement grâce à elles que la continuité — bien qu'existante — des catégories générales devient plus convaincante que dans la précédente conception des processus naturels, surtout quant à la nature inorganique. Qu'il en résulte un contraste trop abrupt excluant tout caractère commun entre les deux espèces d'être, ou bien une application inacceptable ontologiquement de la structure des lois inorganiques à l'être social ne change rien à la fausseté de la méthodologie philosophique de cette démarche. Que dans l'éloignement des « disciples » de Marx de sa méthode, la deuxième variante ait joué un rôle plus significatif que la première, ne change rien non plus au fait que toutes deux soient à rejeter par la critique.

Cependant, nous n'avons pas du tout épuisé par là les interrelations ontologiques entre des tendances, des forces, des configurations, que nous étions habitués à appeler nécessaires ou contingentes. Dans l'interrelation entre des complexes processuels — souvent très hétérogènes —, la possibilité qu'il en naisse une unité processuelle durable, tendancielle, effective de manière contradictoire, n'est pas la seule existante. Souvent, il peut aussi se produire — et d'autant plus avec le développement de formes de l'être plus complexes — des croisements dans lesquels l'apparition de tendances en chacune des composantes impliquées, si l'on considère le résultat final pour soi, possède une fondation causale achevée (c'est-à-dire peut même être considérée comme nécessaire au vieux sens du terme), dont la rencontre, cependant, repose sur une contingence irrévocable. Que l'on pense à l'exemple souvent cité du passant sur la tête duquel tombe une pierre du toit de la maison à côté de laquelle il se promène. Que la chute de la pierre soit « nécessaire » en termes de physique, est un fait incontestable; de même il peut être « nécessaire » que le passant passe justement par là à ce moment (par exemple, en allant au travail). Mais le résultat, le croisement de deux « nécessités » ne peut que relever du hasard. On peut constamment observer des processus de ce type dans la nature. Mais il ne fait aucun doute qu'avec l'apparition de formes ontologiques plus compliquées, leur fréquence augmente nécessairement. Le simple

fait que précisément les formes de mouvement les plus essentielles d'une forme d'être plus complexe soient largement hétérogènes par rapport à celles des formes plus simples, offre déjà toute latitude à des rapports de cette espèce. On peut déjà le constater dans l'interrelation entre nature inorganique et nature organique, où les lois internes les plus essentielles de la reproduction de la première se trouvent d'habitude en relation largement contingente avec celles de la seconde. À partir du simple fait qu'une plante reçoive suffisamment, pas assez ou trop de lumière solaire pour pouvoir se reproduire génériquement, cette marge de manœuvre des contingences ontologiquement inévitables s'élargit jusqu'à la conservation ou la disparition d'animaux singuliers dans leurs circonstances de vie normales, et à la disparition ou la renaissance d'espèces dans le monde animal.

Dans l'être social, cette configuration subit une intensification qualitative. Déjà son fondement primordial, ce que Marx appelle l'échange organique de la société avec la nature, provoque nécessairement cette intensification. Elle repose dans une très large mesure sur le moment le plus essentiel de l'adaptation humaine (active) à l'environnement, sur la position téléologique qui est au fondement du travail. Puisque cette configuration se présente continuellement aussi bien dans le processus de travail lui-même (y compris les propriétés des outils et leur emploi) que dans le produit du travail et dans son emploi, une réaction téléologique à de telles contingences apparaît dès le début. Déjà la distinction et l'évaluation, indissociables de la pratique quotidienne et de son langage, entre hasards favorables et défavorables, mettent en évidence cette nouvelle situation. L'objectivité de la nature inorganique ne connaît absolument rien de semblable; dans le processus de reproduction des organismes cette distinction apparaît objectivement, mais seulement objectivement. En revanche, dans l'être social, sa conscience subjective, en devenant un moment dynamique des positions téléologiques, devient une composante importante de l'être social lui-même. Les hasards sont observés, analysés, classifiés en types, etc. afin d'exploiter ceux qui sont favorables et, dans la mesure du possible, d'éviter ceux qui sont défavorables. Il suffit de penser aux règles les plus diverses de la circulation, aux réglementations du processus de travail lui-même, etc.,

pour se rendre compte de l'importance de cette prévention des hasards défavorables. Et dans l'évaluation de l'activité de travail elle-même, il est évident que l'exploitation habile des hasards favorables y joue un rôle aussi important. Que l'on pense, par exemple, aux stades initiaux de la civilisation du travail, au pilote d'un bateau à voile. Dans ses voyages, il est régulièrement confronté au calme plat, à des vents de directions les plus variées et les plus inattendues, à des tempêtes, etc. ; leur exploitation et leur prévention correctes sont un critère important pour établir dans quelle mesure le pilote connaît effectivement son métier. Ce serait cependant une grave erreur de penser que ces configurations caractérisent seulement les débuts de l'être social. Au contraire, plus le travail évolue et se socialise, plus l'exploitation efficace de ces moments prend de l'importance. On ne peut pas nier, par exemple, que les motifs évoqués ci-dessus ne jouent un rôle incomparablement plus important dans le trafic automobile en augmentation qu'à l'époque des transports hippomobiles. Plus les avions sont perfectionnés, plus important est pour eux le rôle que joue ce moment, etc. Et même, pour omettre les détails superflus et passer directement au problème principal, on peut dire que le processus que Marx caractérise comme recul des barrières naturelles, comme un des moments principaux du développement humain, comporte justement le déploiement universel de ce moment du hasard dans le cadre de la conduite de vie globale de l'homme.

Dans *L'Idéologie allemande*, Marx parle de la différence ontologique essentielle entre la vie des hommes dans les sociétés précapitalistes et dans le capitalisme, et il montre à cette occasion quel changement ontologique très important se produit dans la question décisive pour toute conduite de vie, dans la vie de chaque homme : « Il y a une différence entre la vie de chaque individu, dans la mesure où elle est personnelle, et sa vie dans la mesure où elle est subordonnée à une branche quelconque du travail et aux conditions inhérentes à cette branche. » Il ajoute ensuite cette remarque historique : « Dans l'ordre (et plus encore dans la tribu), ce fait reste encore caché ; par exemple, un noble reste toujours un noble, un roturier reste toujours un roturier, abstraction faite de ses autres rapports ; c'est une qualité inséparable de son individualité. » Marx termine enfin cette rétrospective par la remarque suivante : « La

différence entre l'individu personnel opposé à l'individu en sa qualité de membre d'une classe, la contingence des conditions d'existence pour l'individu n'apparaissent qu'avec la classe qui est elle-même un produit de la bourgeoisie. C'est seulement la concurrence et la lutte des individus entre eux qui engendrent et développent cette contingence en tant que telle. »<sup>104</sup> Puisque nous avons déjà parlé précédemment, dans d'autres contextes, de l'importance de cette situation contingente dans la conduite de vie de chaque être humain pour le développement de son individualité, nous pouvons nous contenter de renvoyer à ces passages. Le fait que Marx, dans les réflexions qui suivent le passage que nous avons cité, indique que la tendance à la liberté de l'homme qui apparaît dans ces conditions, est dans le capitalisme, *de facto*, une non-liberté, puisqu'elle est encore subsumée sous des pouvoirs objectifs, n'atténue d'aucune manière la signification d'un tel constat du point de vue historique. Il n'est pas besoin de souligner particulièrement que pour la conception marxienne de l'histoire, le passage réel au « règne de la liberté » ne devient possible qu'à partir d'une base capitaliste, par l'intermédiaire de la révolution sociale et du socialisme. Le fait que les fondements de toute existence sociale humaine deviennent contingents doit ainsi représenter un progrès objectif dans cette direction par rapport aux sociétés précédentes étroitement liées à la nature.

Selon nous, il est impossible de surestimer l'importance, pour les questions principales de la conception marxienne de l'histoire, de ces configurations de l'évolution qui visent à éliminer la nécessité mécanique et à attribuer, à divers titres, un rôle positif aux contingences dans toute existence individuelle. Il ne fait pas de doute que nous avons ici affaire à une des tendances du développement ontologique et social qui permettent une généricité humaine authentique en laissant loin derrière elles tout « mutisme » naturel de l'espèce, tout « accomplissement borné » de formations primitives. Le fait que le fondement social de l'existence humaine devienne contingent est, malgré toute la négativité et le caractère problématique initiaux dans le capitalisme, une condition indispensable de cette évolution. Et l'unité imposante de l'évolution intel-

104. K. Marx et F. Engels, *L'Idéologie allemande*, cit., p. 63.

lectuelle de Marx se manifeste encore davantage lorsqu'on voit clairement que ce complexe de problèmes était déjà au cœur de son tout premier écrit théorique (dans la *Dissertation* sur Épicure). Évidemment pas de manière directe. Certainement pas au sens où Marx aurait simplement projeté sur Épicure la première synthèse intellectuelle de son image du monde, qu'il n'avait encore à l'époque développée adéquatement ni même au sens de son auto-interprétation plus tardive selon laquelle, comme il le dit dans une lettre à Lassalle, « cela se trouvait dans les écrits d'Épicure seulement en soi, mais sans systématisme consciente »<sup>105</sup>. Même si l'on voulait voir dans cette lettre une méthode générale d'interprétation des penseurs précédents, cette attitude de Marx envers Épicure ne peut être considérée comme un fait décisif. Il est en revanche légitime de se demander ce qui a rendu Épicure si intéressant pour le jeune Marx et si fécond pour son analyse minutieuse. Et se contenter d'évoquer ici le « matérialisme » ne permet pas même de s'approcher de la question, sans même parler de l'épuiser : en effet, des parties centrales du travail de Marx sont consacrées à une vive polémique contre l'autre grand matérialiste de l'histoire de la philosophie grecque, Démocrite. Bien que pour le jeune Marx, qui avait bénéficié des enseignements de Hegel et qui était un ami des hégéliens radicaux, la sympathie intellectuelle pour le matérialisme fût quelque chose d'évident, il est tout aussi évident, du point de vue de l'orientation philosophique à laquelle il était déjà parvenu, qu'Épicure l'intéressait en tant que figure en contraste — bien que lui-même matérialiste — avec Démocrite. (Hegel lui-même n'avait pas vu cette opposition, en tout cas ne l'avait pas considérée comme philosophiquement importante.)

Qu'y a-t-il d'essentiel, philosophiquement, dans cette opposition ? Immédiatement, la déclinaison de l'atome de la ligne droite. Mais ce ne serait là qu'une divergence dans la théorie de la nature. Le jeune Marx, en revanche, y voit déjà en pratique une opposition philosophique générale. Ceci est très important, car Marx n'oppose pas un Épicure idéaliste — qui n'a jamais existé — à un Démocrite matérialiste. Il met bien plutôt en contraste, dès la théorie de l'atome et ensuite appliqué à l'être dans sa totalité, le matérialisme

105. K. Marx, Lettre à Lassalle du 31 mai 1858.

développé d'Épicure avec celui de Démocrite, à son avis primitif, non dialectique et inhumain. Sans pouvoir ici, même de façon approximative, épuiser ce problème, nous soulignerons deux aspects centraux pour notre analyse. Le premier est la distinction entre les formes d'être, par opposition à l'homogénéité mécanique, catégorielle, de tout être. Marx dit à ce propos : « La déclinaison de l'atome de la ligne droite n'est pas une détermination particulière surgissant accidentellement dans la physique épicurienne. La loi qu'elle exprime traverse, au contraire, toute la philosophie d'Épicure, mais il va de soi que le caractère concret de sa manifestation dépend de la sphère où elle s'applique. »<sup>106</sup>

La déclinaison de l'atome comme processus matériel réel de la nature mène donc ontologiquement à une existence humaine dans laquelle l'ataraxie, comme forme de vie éthique, peut être à son tour effectivement réalisable.

La présupposition ontologique d'un tel cheminement de la nature vers la vie humaine est le refus de la nécessité. Marx relève : « Un point est donc historiquement acquis : Démocrite fait usage de la nécessité, Épicure du hasard ; et de surcroît, chacun d'eux rejette la thèse opposée avec une irritation polémique. » Et il souligne à cette occasion qu'Épicure rejette même le jugement disjonctif pour ne devoir admettre aucune nécessité.<sup>107</sup> Avant ces remarques, Marx met en évidence le point philosophique central dans la lutte d'Épicure contre le règne de la nécessité. Et il cite, en les approuvant, ces passages d'Épicure : « Le Destin, qui selon certains, domine tout, n'est pas ; telles choses sont contingentes, telles autres dépendent de notre libre arbitre. On ne peut fléchir la nécessité ; en revanche, le hasard est inconstant. Mieux vaut suivre le mythe sur les dieux qu'être asservi à l'*heimarmênê*, au Destin des physiciens. Car ce mythe laisse espérer la miséricorde à l'homme qui a honoré les dieux, alors que le Destin les livre à l'inexorable nécessité. Mais ce n'est nullement Dieu, comme la foule le croit, c'est le hasard qu'il faut admettre. [...] C'est un malheur de vivre dans la nécessité, mais vivre dans la nécessité n'est pas une nécessité. Partout s'ouvrent les

106. K. Marx, *Différence entre la philosophie de la nature de Démocrite et celle d'Épicure*, cit., p. 38.

107. *Ibid.*, p. 30.

chemins vers la liberté, nombreux, courts et faciles. Rendons grâce à Dieu que personne ne puisse être retenu en vie. Il est permis de dompter la nécessité elle-même. »<sup>108</sup>

Les passages cités ici sont avant tout destinés à caractériser le commencement de la pensée philosophique de Marx. Nous ne pouvons et ne voulons pas aborder, et encore moins discuter de la question de l'exactitude dans l'histoire de la philosophie de cette interprétation d'Épicure — dont nous n'avons souligné que les moments qui nous importent ici. La seule chose qui nous importe, c'est la raison pour laquelle le jeune Marx, pour son premier écrit philosophique — qu'il n'a, comme le montre sa lettre à Lassalle, jamais entièrement renié — a choisi [de parler] de l'opposition entre Épicure et Démocrite, de l'opposition entre sa conception du matérialisme et la conception courante. Au cours de la rapide évolution de ses années de jeunesse, Marx a certainement abandonné de nombreux éléments de cet écrit. Mais qu'il ait pu critiquer avec une radicalité sans égale chez ses contemporains et ses épigones la nécessité logiciste qui déformait la dialectique de Hegel, relève dans une grande mesure du refus radical de la nécessité mécanique universelle, qu'elle soit fondée en termes de philosophie de la nature ou en termes logicistes. Les arguments théoriques, bien plus tardifs, fondant l'être social sur l'économie, sont issus en droite ligne de cette mise en contraste d'Épicure avec Démocrite.

Ce que nous avons dit jusqu'ici a déjà montré à quel point la conception des catégories modales était liée immédiatement et fortement à la praxis sociale humaine. Dans la définition de catégories telles que la nécessité ou la contingence, nous avons pu observer cette détermination avec une assez grande précision, ce qui dans tous les cas concrets a comme conséquence non seulement que ces catégories, dans leur spécificité objective, ont immédiatement des incidences sur la praxis, mais aussi qu'elles influencent largement — et peut-être encore plus fortement — les présupposés et les postulats de toute praxis, à commencer par les conditions de son déploiement. Enfin, nous avons pu voir clairement que les visions de la philosophie de la nature d'Épicure sur la nécessité et la contingence étaient très largement guidées par la question de savoir quelles

propriétés de la nature pouvaient favoriser ou faire obstacle à l'ataraxie en tant que comportement social. Si nous voulons interpréter cette situation de manière ontologiquement correcte, nous parvenons à un résultat certes paradoxal dans une optique logico-gnoséologique, mais évidente sur le plan de l'être, à savoir que le mode d'apparition et d'action des catégories modales dans l'être social a été d'une influence plus forte sur leur mode de connaissance de la nature que ne l'a été leur être dans la nature sur leurs formes d'action dans la société. L'évolution de Marx après la *Dissertation* — la voie généralement décrite comme son passage de l'idéalisme au matérialisme — est dans une large mesure déterminée par le fait que le parcours de l'être, de la nature inorganique à l'organique, et de celle-ci à l'être social (le développement à l'intérieur de celui-ci inclus), lui est apparu de plus en plus clairement comme un processus historique. Et ce n'est que lorsqu'on examine avec exactitude le changement historique des catégories dans les diverses formes d'être qu'il devient possible de comprendre et de caractériser toutes les catégories selon leurs propriétés authentiques.

Cette brève digression était ici inévitable parce que la forte diversité de la structure catégorielle, interne et externe, dans les sphères singulières de l'être apparaît encore plus riche de conséquences à propos des relations de possibilité que pour les autres catégories modales que nous avons examinées jusqu'ici. Cette différence tient aussi aux différences des relations ontologiques fondatrices qui s'imposent selon les cas. Il s'agit surtout de la façon dont le rapport entre l'être-pour-soi et l'être-pour-autrui des objets agit dans les relations de matérialité concernées. Nous avons précédemment montré que la manifestation la plus spécifique de la contingence dans l'être repose sur le fait que des complexes processuels qui entrent en relation réelle l'un avec l'autre sont, dans leur être respectif, relativement indépendants des relations « normales » de l'être-pour-autrui. Si nous considérons par exemple le cas proverbial de la pierre qui tombe sur la tête d'une personne, nous voyons que l'effectuation spécifique de la contingence tient justement à cette relative absence de relation. (Nous disons « relative » par prudence, pour éviter de mystifier ce rapport au moyen d'une « unicité » construite. Dans l'être social, il est inévitable qu'interviennent souvent des positions téléologiques propres, ainsi que leurs prépa-

rations, afin de restreindre la marge de manœuvre laissée à ces contingences. Et l'existence de cette marge de manœuvre en montre clairement la capacité à la répétition. Prenons l'exemple des règles du trafic urbain.) Il apparaît ici de nouveau que les catégories — tant qu'elles ne sont pas essentiellement modifiées suite à un changement de l'être — coexistent et coagissent dans l'être. Dans ce cas toute contingence présuppose certaines relations de possibilité. Ce qui n'a pas été sans effets, dans le passé, sur l'interprétation des catégories, mais très souvent au sens d'une déformation de leur être véritable. Il en a été ainsi, par exemple, dans la conception dite « mégarique » de la possibilité, qui était marquée par la conception éléatique du rapport entre réalité et nécessité<sup>109</sup>, et de même chez Spinoza, qui conçoit la possibilité et la contingence comme de simples moments subjectifs. Chez lui, il est question d'une chose qui ne semble ni nécessaire ni impossible « et que nous appelons donc contingente ou possible »<sup>110</sup>. Mais une conception non déformée par la fétichisation doit reconnaître, en revanche, que toute contingence doit être possible ; mais il n'en résulte pas du tout que toute possibilité soit contingente. Cela ne peut cependant pas être logiquement déduit du simple être-pour-soi des objets (des complexes processuels) mais est une conséquence ontologique du mode dans lequel leur être-pour-autrui concret agit selon les cas.

Dans la possibilité apparaît irrévocablement — déjà dans la nature inorganique — ce double lien ontologique avec l'être-pour-soi et l'être-pour-autrui. Hegel, bien qu'il exprime les types de possibilité en termes de logique abstraite, dans ses tentatives de faire aboutir aussi bien la réalité que la nécessité dans l'idéalité (nécessaire), parvient déjà dans l'analyse de l'existence (de l'être des choses), à une conception très remarquable et très réaliste de la propriété en tant que caractéristique de ces choses. Il dit : « Une chose a la propriété de produire ceci ou cela dans une autre, et de s'extérioriser dans sa relation d'une manière qui lui est particulière. Elle montre cette propriété seulement sous la condition d'une constitution correspondante de l'autre chose, mais elle lui est en même temps

109. N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, 1938, pp. 181 et suivantes.

110. B. Spinoza, *L'Éthique*, cit., p. 57. Traduction modifiée.

particulière, et constitue sa base identique avec soi-même, et pourtant cette dualité réfléchie s'appelle propriété. »<sup>111</sup> Ici est clairement visible une irruption résolue du sens de la réalité, qui chez Hegel n'est jamais totalement réprimé. Les moments qui déterminent la spécificité d'un complexe donné (chose), c'est-à-dire les déterminations qui en fondent l'être-pour-soi, ne sont rien d'autre que ses réactions — dues à son être propre, mais suscitées par un être étranger — à celui-ci ; c'est-à-dire, son propre mode d'être dans l'être-pour-autrui ontologiquement incontournable. C'est précisément cette dualité irrévocable qui montre que les propriétés d'un étant ne sont rien d'autre que ses possibilités authentiques.

Hegel décrit cette situation (sans en tirer de conséquences) avec des formulations extrêmement généralisées, uniformément valides pour toutes les formes de l'être. Mais l'on voit précisément ici les limites de cette manière logique ou gnoséologique de généraliser. Elle doit en effet — explicitement ou implicitement — présupposer que ces composantes ontologiques de l'être-pour-soi qui déterminent la possibilité ne subissent pas de modifications fondamentales avec le changement des formes de l'être. Mais il n'en est déjà pas ainsi dans l'être naturel organique. Puisque ici l'être-pour-soi d'un exemplaire du genre est l'autoreproduction permanente et constamment changeante de son propre organisme, cet être-pour-soi — qui se rapporte à cet organisme, entre avec lui en interrelations permanentes, concentre en soi les réactions de la possibilité — subit un changement fonctionnel qualitativement significatif à la suite duquel son être-pour-autrui est également soumis à un changement qualitatif : il agit — qu'il soit en soi organique ou non organique, ou dans l'interaction des deux domaines — comme environnement, sur les organismes qui se reproduisent et ainsi en détermine de façon totalement nouvelle les réactions, les propriétés, c'est-à-dire la structure dynamique de leur propre être-pour-soi. Pris isolément, le fait que les incidences de l'environnement sur les organismes puissent être favorables ou défavorables à leur autoreproduction ne provoquerait pas de bouleversements qualitatifs. Dans la nature inorganique également, les processus irréversibles de complexes entiers peuvent produire des changements dans

111. G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, cit., p. 34.

la structure objective des « choses ». Mais ces changements se produisent sur la base de réactions qui dépendent de manière clairement causale de leurs « propriétés » fixes et qui deviennent de cette manière des composantes, des moments du processus. C'est pourquoi une pierre n'a pas un environnement (*Umwelt*) au sens où l'a un organisme ; en effet ses réactions sont complètement indifférentes au complexe de possibilités « favorables ou défavorables ».

Nous ne pouvons pas ici aborder concrètement les problèmes de détail — nous n'en avons pas non plus la compétence — mais nous pouvons affirmer, de manière très générale (avec N. Hartmann), qu'il s'agit de modes de réaction stables ou labiles et que ce n'est que dans le second cas que nous sommes autorisés à parler d'interactions permanentes avec l'environnement. Sans nous arrêter maintenant sur les multiples aspects internes et externes de ce contraste, il ne nous semble pas superflu de signaler que la simple opposition entre stable et labile n'exprime pas de manière totalement adéquate les différences qui se manifestent ici. Il est vrai que la labilité constitue un moment très important dans le système réactif des organismes, mais elle ne peut exprimer précisément leurs relations avec l'environnement qu'on peut définir comme adaptation, si elle n'est pas un moment d'une relative stabilité dynamique des processus de reproduction des organismes, si elle n'est pas un espace de différentes possibilités réactives, encadré nécessairement par cette stabilité spécifique. En d'autres termes : [si elle ne se présente pas] comme caractère dynamique variable des propriétés à l'intérieur d'espaces libres déterminés (eux aussi sujets à des variations). Les multiples variantes dans la reproduction ontogénétique et phylogénétique des organismes, la possibilité qu'ils s'éteignent ou que se forment des types plus ou moins nouveaux de reproduction, les différenciations dans les processus de reproduction des espèces, l'apparition de variantes divergentes à l'intérieur des espèces, peut-être des espèces complètement nouvelles, montrent qu'avec la dynamisation des propriétés dans le cadre des espèces et des individus qui à l'intérieur des adaptations à l'environnement se reproduisent eux-mêmes, la latitude réelle de la possibilité sur le terrain de la nature organique ne s'élargit pas simplement d'une manière qui l'éloigne de la nature inorganique, mais se différencie souvent d'elle-même qualitativement.

Avant d'étudier en détail le saut qualitatif encore plus net que constitue la formation de l'être social, nous pouvons dès à présent remarquer combien — du point de vue de la possibilité — sa relation avec la nature inorganique est différente de celle avec la nature organique. Dans le premier cas, comme nous le verrons bientôt, il ne peut s'agir, quant au fondement de la relation, que de la prise en compte et de l'exploitation des lois du mouvement existantes. Comme nous le verrons, peuvent apparaître ici des combinaisons qui n'existent pas dans la nature inorganique elle-même ; mais leur base est et reste constituée par les complexes des relations dynamiques effectives en soi dans la nature même. Les choses sont complètement différentes dans les interactions entre l'être social et la nature organique. Celles-ci peuvent être adaptées aux nécessités vitales de l'être social ; il peut en résulter pour ce dernier un environnement entièrement nouveau, et donc d'importantes transformations dans son adaptation à cet environnement. Il suffit de penser aux plantes cultivées et aux animaux domestiques. La différence de la manière de réagir des deux formes d'être de la nature à l'être social et à son développement est une autre preuve de ce que nous avons indiqué synthétiquement comme leur différence qui se manifeste dans le complexe de problèmes de la possibilité.

Ce caractère qualitativement nouveau de la catégorie de la possibilité dans l'être social résulte des présuppositions et conséquences ontologiques des positions téléologiques qui, en commençant par le travail, y déterminent au cours du développement le mode de l'être dans sa totalité. En premier lieu, toute analyse ontologique doit partir du fait que c'est seulement ici, dans et à la suite de la position téléologique, que naît ce couple d'opposés sujet-objet à tous égards si décisif pour l'être social, pour prendre en lui une importance toujours plus grande et différenciée. En tant que catégorie importante de la praxis sociale, la possibilité présente sous cet aspect une différenciation précise, qui s'accroît de façon aussi bien quantitative que qualitative au fur et à mesure que s'affirme la socialisation de la société. Dans la nature, toute apparition, toute réalisation de la nécessité est un acte unitaire. Possibilité objective et possibilité subjective ne se distinguent ontologiquement que dans la praxis sociale, n'acquièrent qu'en elle des modes d'être certes inséparablement liés l'un à l'autre mais essentiellement diffé-

rents. Toute position téléologique est un choix que le sujet de la praxis fait consciemment entre deux (ou plusieurs) possibilités et la réalisation pratique qui en découle, ainsi déterminée, de la possibilité choisie. Cette situation fondamentale de toute praxis humaine contient déjà la polarisation de l'acte en moments subjectifs et objectifs. Puisque le sujet, aussi bien dans la question du but à atteindre que dans celle de la réalisation, est mis devant un choix et choisit, les moments de la subjectivité et ceux de l'objectivité doivent, dans l'acte même, se séparer ontologiquement avec précision, malgré leur lien indissoluble.

Ainsi, pour pouvoir correctement poser le problème de la possibilité dans l'être social, il faut partir de cette dualité de fonctions, séparées avec précision dans l'immédiat, mais seulement dans l'immédiat, du subjectif et de l'objectif, pour laquelle il n'y a pas d'analogies directes dans l'être de la nature. Du point de vue de l'histoire de l'évolution, il y a naturellement dans le monde animal des moments de la vie qui dans leurs conséquences pratiques semblent déjà effleurer les frontières du travail primitif. Mais puisque ces moments aussi bien dans les « impasses » manifestes dans le monde de l'être organique (le « travail » et la « division du travail » chez les abeilles, etc.) que dans des moments particuliers de la vie d'animaux supérieurs (par exemple, les singes qui utilisent des branches pour se défendre), ne dépassent jamais les frontières de l'adaptation aux circonstances biologiquement déterminées, nous pouvons ici en faire abstraction.

En portant maintenant notre attention, en premier lieu, au côté objectif de ce complexe dans l'être social, nous voyons que le travail (ici nous entendons le travail comme fondement et cas modèle des positions téléologiques en général), qui dans ses actions sur la nature, est contraint d'en reconnaître les connexions, les forces dynamiques, etc., n'est capable que de les reconnaître et de les exploiter, mais non de les transformer. Cette remarque, exprimée à ce niveau de généralité, paraît évidente, mais un examen ontologique plus attentif montre qu'elle exige une concrétisation essentielle, qui est justement étroitement liée au problème de la possibilité. Ici aussi, nous nous référons à des situations relativement primitives, parce qu'elles éclairent souvent les fondements ontologiques d'une manière plus évidente que des étapes plus évoluées et

plus complexes. Quand une science de la nature développée, avancée, est au fondement de la technique de travail, naît l'illusion que la simple possibilité d'une étude scientifique des connexions naturelles permettrait cette recherche, indépendamment de ses applications techniques et de la téléologie du travail. Mais une telle façon de voir néglige d'importants rapports ontologiques exerçant une grande influence, aussi bien théoriquement que pratiquement. Pour comprendre plus concrètement le contenu ontologique authentique de ce problème, regardons la situation aux stades initiaux, primitifs. Que l'on pense, par exemple, à l'emploi de la roue, qui commence au néolithique. Il est immédiatement évident qu'une roue ne pourrait pas tourner constamment, faire rouler des chariots sans accroc, etc., si son existence et son fonctionnement ne reposaient pas sur des connexions naturelles réellement effectives. Cet état de choses évident doit cependant être encore complété : il n'existe absolument nulle part dans la nature organique ou inorganique, telle que nous la connaissons, d'objet semblable à la roue, et encore moins les combinaisons qui, par exemple, rendraient possible le chariot. Ici, nous sommes donc confrontés à une contradiction : l'existence d'un objet qui se meut conformément aux lois de la nature, mais qui n'apparaît jamais en elle, même sous forme d'ébauche ou d'embryon, et qui — pour ce que nous en savons aujourd'hui — n'a aucune chance de le faire. Les hommes du néolithique, — sans être en mesure de posséder la moindre conscience des fondements théoriques de leur praxis — introduisirent ainsi dans la vie quelque chose qui fonctionnait selon les lois de la nature, mais qui était beaucoup plus que la simple découverte et l'utilisation d'une possibilité de mouvement dans l'être naturel.

Bien sûr, le mouvement de la roue est conforme aux lois de la physique. Toutefois, dans son être, déterminé par des lois de la nature, elle ne possède aucune analogie réelle avec quelque chose de naturel. Mais si nous considérons ce phénomène d'un point de vue ontologique, nous devons en conclure qu'il y a dans la nature des possibilités de modes de mouvement qui, dans son cadre strict, ne sont jamais, et nulle part, parvenues à l'existence. Dans la nature, il y a donc des possibilités réelles (en soi capables de se réaliser) dont la réalisation est cependant impossible dans l'être naturel. Cela montre surtout que toutes les théories de la possibilité qui, comme

la théorie mégarique que nous avons rappelée, voient dans la réalisation le critère de leur réalité même en tant que possibilité, ne rendent pas compte correctement de l'être naturel. Il n'y a ici — pour notre conception rigoureusement ontologique — aucune contradiction. Si la réaction d'un étant-pour-soi à son être-pour-autrui, historiquement déterminée par la nature de l'environnement dans lequel il est placé, est contenue dans la possibilité, si donc la possibilité réelle repose sur cette double relation, il n'est alors nullement paradoxal de supposer que l'être pour soi des complexes naturels peut receler de multiples possibilités qui en raison des conditions ontologiques concrètes ne parviennent jamais à se réaliser, parce que les grands processus irréversibles qui déterminent le caractère d'une totalité naturelle — relative — donnée n'ont pas produit l'être-pour-autrui qui suscite et détermine ces réactions concrètes. En revanche, seule la position téléologique sociale — non naturelle — peut introduire ces conditions dans l'être.

Ces analyses seraient très problématiques si nous avions ici affaire à un cas isolé. Cependant, d'une part, la découverte et l'emploi de la roue ne sont pas un phénomène isolé, mais caractérisent de nombreuses cultures de l'âge de pierre ayant évolué indépendamment les unes des autres. D'autre part, nous avons seulement mis en relief un cas particulièrement caractéristique dans la longue série des phénomènes de nature semblable, où cette complète inexistence dans la nature est visible au premier regard. Il est clair, cependant, que nos conclusions sur la réalisation concrète des possibilités restent valides dans le cas où le phénomène fondamental se produit dans la nature, mais qu'il ne produit des effets sans analogues dans le processus naturel qu'à la suite de positions téléologiques dans le travail. Que l'on pense, par exemple, à l'emploi — lui-même très précoce — du feu pour les besoins vitaux de l'homme (cuisine, chauffage, etc.), tandis qu'il n'est dans la nature qu'une puissance destructrice. Le réchaud, le poêle, etc., par leur nature même, qui suscite des effets nouveaux, autrefois absents (les possibilités du feu), ne se distinguent pas principiellement de la roue. Quand on pense que de très nombreux résultats du travail ont des effets du même ordre (que l'on pense à l'emploi des armes, à la rame, à la navigation à voile, etc.), il apparaît clairement que nous avons affaire ici à une caractéristique générale du travail, de l'é-

change organique de la société avec la nature : c'est-à-dire que par l'intermédiaire de ce processus, des objets et des processus naturels donnés ne sont pas simplement utilisés pour ses fins, mais bien plutôt, à la suite de ce processus, se dégagent constamment de nouvelles possibilités qui autrement, dans la nature qui nous est immédiatement donnée, ne se seraient pas développées jusqu'à l'être. Il est probable que peu contesteront ce fait s'il s'agit de technologie scientifique avancée. Mais nous n'avons choisi intentionnellement que des exemples très élémentaires. Personne ne nie l'énorme progrès qui résulte nécessairement de la formation d'une technique guidée par la science.

Cependant nous touchons de beaucoup plus près la véritable essence des catégories et de leur effectivité, si — comme nous l'avons fait ci-dessus dans certains cas, par exemple dans celui de la généralité et de son rôle dès la vie présociale — nous comprenons clairement que les catégories, en tant que déterminations de l'être, peuvent produire leurs effets dans l'être et bien entendu surtout dans la praxis sociale bien longtemps avant leur connaissance théorique, que leur structure peut influencer profondément cette praxis et mettre au jour des rapports qui autrement seraient restés inconnus. Nos exemples ont montré — du moins espérons-nous —, que l'apparition pratique de possibilités naturelles en soi nouvelles est dans la pratique tout à fait possible même en l'absence de recherches scientifiques sur leur nature véritable, sur leurs vraies causes, etc. Les expériences de la pratique quotidienne, celles du travail qui s'accumule — à l'occasion desquelles, comme nous le verrons, deviennent naturellement possibles chez les hommes qui les accomplissent des formes nouvelles de leur être-pour-autrui, pour susciter également de nouvelles possibilités, se former, devenir conscients, etc. —, comme l'histoire de la praxis sociale le montre clairement, sont parfaitement suffisantes pour un certain temps. Les découvertes de telles possibilités nouvelles dans la nature peuvent donc, avant d'être théorisées, donner lieu, à cet égard, à des résultats pratiques d'une précision relativement élevée.

Bien entendu, comme présupposé indispensable de tout succès, il faut que les interactions naturelles concrètes respectives soient saisies au plan pratique de manière adéquate. Mais le fait que la praxis sociale primitive ait déjà atteint à cet égard un niveau relati-

vement élevé met en évidence la certitude avec laquelle il fallait distinguer dans le processus de travail les possibilités d'action sur la nature inorganique et la nature organique. L'apparition et le perfectionnement des cultures vivrières et des animaux domestiques le montrent de façon évidente. La cueillette et la chasse demandent simplement une observation exacte de ce qui existe de toute façon dans la nature. L'agriculture et l'élevage exigent en revanche que la praxis humaine soit capable de créer de nouveaux environnements pour les plantes et les animaux nécessaires et ainsi de nouvelles possibilités de réaction en eux ; l'exploitation de possibilités connues, la découverte de possibilités nouvelles, leur mise à profit tendanciellement exacte au service des buts de la téléologie du travail, apparaissent elles aussi à des stades relativement primitifs. Le fait que les animaux domestiques qui étaient élevés en totalité ou pour leur plus grande part pour nourrir les hommes, aient trouvé un environnement dans lequel leurs anciennes possibilités biologiques de se défendre ont dû graduellement s'éteindre, tandis que chez ceux qui devaient être employés comme « auxiliaires » de la praxis humaine (chevaux, chiens) des possibilités totalement nouvelles se sont développées, est la preuve de l'existence d'une différenciation relativement précise même à des stades relativement précoces. Il est certain, pour ce qui concerne la signification générale de la catégorie de la possibilité, qu'il s'agit ici d'un mode de position (*Setzungsweise*) fondé de manière analogue à celui qui s'applique dans la nature inorganique, bien que ou justement parce que tous les contenus, toutes les présuppositions et les conséquences des positions téléologiques concrètes sont ici complètement différents.

Nous avons esquissé intentionnellement le champ des possibilités qui se présentent ici objectivement avant celui des possibilités subjectives. Car il est clair que, précisément dans l'être social, précisément dans la mesure où, pour la toute première fois, y apparaît le sujet comme étant, comme initiateur de processus irréversibles, on ne soulignera jamais assez la priorité ontologique du facteur objectif. Toute conception de l'histoire qui attribue unilatéralement cette priorité au sujet ne peut que s'empêtrer dans les contradictions d'un irrationalisme transcendant. Car il n'est pas possible de déduire d'un sujet isolé, reposant uniquement sur lui-même un rapport consciemment actif et pratique à la réalité sans une aide trans-

pendante. C'est aussi ce que montrent toutes les idéologies de l'époque primitive (et encore longtemps après). C'est pourquoi la théorie de la connaissance apparue au début des grands bouleversements scientifiques et techniques de l'ère moderne devait accepter comme simplement « donnés » tous les modes existants de maîtrise de la réalité et pouvait tout au plus se demander (surtout Kant : en termes pseudo-immanents) : comment sont-ils possibles ? Mais ainsi, l'on ne parvient pas même à s'approcher d'une explication appropriée, surtout de la genèse des configurations ontologiques qui se présentent ici. Naturellement, il reste aussi un hiatus dans l'approche *ontologique*. Car la transformation de l'adaptation passive (biologique) aux différents environnements en une adaptation active (sociale) est et reste un saut. Il nous manque encore aujourd'hui la base factuelle pour établir son déroulement ; nous savons simplement qu'il a nécessité réellement et concrètement — malgré son caractère de saut — une très longue période de transition. Les documents les plus primitifs qui nous aient été transmis à propos du travail proviennent de stades de développement déjà de très loin postérieurs à ce saut. Et toutes les prémices démontrables dans le monde animal sont encore si loin de ce saut qu'il n'est pas non plus possible d'en tirer des conclusions concernant le « comment » concret du saut. Nous ne pouvons donc tirer de conclusions que de la simple opposition entre la sphère de l'être naturel organique et celle de l'être social, en ayant bien présent à l'esprit, d'une part, qu'elles sont séparées qualitativement par le saut que nous connaissons, et de l'autre, qu'elles sont aussi liées de façon continue à la période de réalisation de celui-ci, en réalité longue et riche en transitions.

La définition marxienne bien connue et que nous avons déjà citée de la position téléologique dans le travail nous dit : « À la fin du processus de travail, le résultat auquel le travailleur aboutit pré-existe idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté. »<sup>112</sup>

112. K. Marx, *Le Capital*, I, cit., p. 728.

Si nous voyons les choses du point de vue du sujet, il en résulte que, justement parce qu'il veut réaliser sa fin, il ne peut dominer les circonstances réelles de cette réalisation que lorsqu'il est en mesure de les appréhender dans leur ensemble, autant que possible, selon leurs caractéristiques objectives, indépendantes de ses représentations. Ainsi, précisément parce que le moment subjectif de la praxis se réalise dans la fixation consciente de la fin, son activité fondant la praxis doit surtout consister en la connaissance la plus adéquate possible de la réalité objective. La science qui consolide la praxis et par là la capacité de l'homme à développer en lui-même une vision, une connaissance désanthropomorphisantes de l'être se développent ainsi avec le temps. Celle-ci se trouve dans un rapport d'opposition stricte avec la subjectivité immédiate. En soi elle est une conséquence de la formation de la relation sujet-objet dans le processus de travail, et c'est pourquoi ce n'est que la socialité, déjà développée dans une certaine mesure, qui permet de parvenir à une vision désanthropomorphisante de l'être. Dans la pure détermination biologique de l'organisme, une telle distanciation de soi de sa propre immédiateté et de celle d'autrui est impossible. Nous devons cependant, ici aussi, ajouter une limitation (déjà évoquée à propos de questions méthodologiques) : puisque la structure catégorielle de l'être a une existence objective, déterminant l'être réel, les réactions des organismes forcés de s'y adapter doivent posséder une exactitude objective — même limitée —, à chaque fois concrètement déterminée, pour ne pas effectuer l'adaptation à l'environnement dans une direction dangereuse pour l'organisme. Cela s'applique ainsi, comme nous l'avons montré en discutant de la généralité, dans une certaine mesure également au monde animal. Avec l'adaptation active au moyen du travail, cette tendance de la vie s'élève à un niveau supérieur, à un plan qualitatif tout différent. L'extension, l'approfondissement, la généralisation (dans la vie quotidienne primitive) des expériences du travail peuvent même, comme nous l'avons vu, conduire à la découverte et à la mise en œuvre de rapports ontologiques en soi très complexes (la roue, etc.), mais ne peuvent cependant parvenir à une image du monde dans laquelle le champ des activités humaines à venir, qu'il s'agit de réaliser par la position téléologique, serait l'objet d'une représentation correspondant effectivement à son être. Ce n'est que

lorsque la préparation idéale des positions téléologiques est avancée jusqu'au point où la vision désanthropomorphisante (géométrie, mathématiques) prend en elles le dessus, qu'apparaît de manière réellement effective la catégorie opposée à la possibilité : l'impossibilité. Ce n'est qu'alors qu'un énoncé comme : il est impossible que la somme des angles d'un triangle fasse plus ou moins que  $180^\circ$ , s'avère absolument et indiscutablement juste, rationnel et réellement effectif.

Il est important de définir l'objectivité de tels énoncés, le registre de validité réel de leur objectivité. Les théories des catégories de la gnoséologie logique ont systématiquement recours à cette association d'un énoncé et de sa négation, qui masquent le plus souvent les faits réels (chez Kant, par exemple, existence et non-être, nécessité et contingence). Cependant, nous avons vu que la contingence n'est pas une catégorie négative correspondant à la nécessité, mais une concrétisation qui la complète dans le contexte des complexes processuels. Le non-être, en tant que négation, est encore moins une vraie catégorie de l'être. Chez Kant — qui pour des raisons gnoséologiques prend pour fondement non pas l'être même mais sa différenciation concrétisante, l'existence — le non-être comme négation de l'existence a un sens utilisable au moins sur le plan logique. En revanche les tentatives contemporaines, prétendument ontologiques, de faire du néant, comme négation de l'être même, une catégorie du réel, n'ont aucune relation authentique à la réalité : le néant comme négation de l'être est et reste un mot vide. C'est pourquoi il est important d'examiner de plus près le domaine de validité de « l'impossibilité » qui apparaît ici. En tant que catégorie de sciences telles que la géométrie ou les mathématiques, elle est parfaitement légitime. Et il est clair que, dans le processus de travail, toute opération technologique qui, reconstruite abstraitement, conduit à une impossibilité de ce genre, doit d'emblée être considérée comme irréalisable. Bien entendu, le problème de l'impossibilité apparaît dans le cadre de l'être social non seulement justifié sous cette forme d'abstraction théorique, mais à l'occasion de toute position téléologique, où il faut se demander si elle peut ou non être réalisée. Même dans ce cas elle conserve une validité ontologique, avec la seule réserve — très importante — qu'elle se limite, dans chaque cas, à cette position téléologique concrète. Mais il

en résulte une relativité historico-sociale irrévocable. Comme nous l'avons vu, dans la praxis sociale en général et en particulier dans le domaine du travail, des possibilités jusqu'alors inconnues ou même niées, apparemment avec raison, peuvent devenir réalisables. Nous avons vu que cela dépend de la découverte de formes jusqu'alors inconnues ou non données dans la nature d'être-pour-autrui d'un étant-pour-soi. Une position téléologique à un état déterminé du développement social peut donc avec raison passer pour impossible (c'est-à-dire impossible à mener à bien) sans qu'il soit exclu qu'elle devienne réalisable dans des circonstances socio-historiques changées, le plus souvent, concrètement, sous une forme totalement différente. Dans de tels cas, il s'agit cependant, du point de vue catégoriel, surtout de l'apparition de nouvelles possibilités et pas simplement de ce que l'on avait jusque là considéré comme impossible (que l'on pense au désir — mythique — de voler dans l'Antiquité et au vol moderne). Ce complexe de problèmes se complique encore dans la mesure où l'impossibilité n'est pas toujours une impossibilité technologique; elle peut être aussi liée à la rentabilité ou même aux possibilités de diffusion. On voit ici très clairement comment la question de la possibilité ou de l'impossibilité d'une forme déterminée de positions téléologiques dépend de conditions socio-historiques très concrètes.<sup>113</sup>

Ce n'est qu'après avoir mis en évidence cet espace des possibilités socio-économiques dans l'être social que nous sommes en mesure d'examiner également de plus près le côté purement subjectif de ce complexe, le rôle qu'il joue désormais chez les hommes devenus sujets. Nous pouvons dire pour résumer que tout ce que nous avons exposé jusqu'à présent était en même temps une description de la croissance irrésistible aussi bien qualitative que quantitative des possibilités dans lesquelles s'exprime la dynamique interne de l'être social, par laquelle se manifeste clairement sa différence par rapport aux précédentes formes d'être. Nous avons donc abouti à la transformation essentielle des conditions de vie et de l'agir humains, à la concrétisation du saut qualitatif dans l'être

113. Marx a relevé très concrètement une telle différence entre production de guerre et production de paix. *Introduction à la critique de l'économie politique*, IV, cit., p. 172.

qui repose essentiellement sur l'adaptation active au moyen du travail. Et il ne faut jamais oublier que c'est grâce à cette adaptation active que l'homme a pu devenir le sujet de ce processus, alors que les êtres et les objets existant aux stades précédents étaient tout au plus en mesure d'exprimer, dans leur existence, à des degrés divers de passivité, des résultats d'une extension de l'espace des possibilités. Ainsi, même si l'on admettait — et nous avons vu que c'était une erreur — que l'espace des possibilités ne représente pas en soi, objectivement, un processus de croissance, l'existence humaine devrait se caractériser par un rôle accru des facteurs de possibilité. Nos analyses ont au contraire montré que cette sphère de l'être, objectivement, devait et doit encore engendrer un accroissement et une différenciation qualitatifs énormes, à la progression irrésistible, de ces espaces de possibilités, pour être en mesure d'assurer la reproduction de son propre mode d'être. (Nous parlons ici, et nous parlerons ensuite avant tout de l'être social qui s'est développé principalement en Europe. Il est toutefois manifeste qu'en comparaison de l'existence dans la nature organique, ces traits qui le distinguent de la forme d'être précédente caractérisent même les prétendues cultures stagnantes.)

Le fait que l'homme devienne sujet par ses positions téléologiques dans le travail provoque nécessairement, ici aussi, un changement qualitatif : tandis que, chez les espèces naturelles de l'être, il ne pouvait être question que des formes qui résultent de processus de l'être, désormais la catégorie de la forme est transformée en une activité de mise en forme de l'objectivité. Ce changement catégoriel est déjà évident avec le travail le plus primitif. Cette situation montre, quant au problème de la possibilité, que non seulement des possibilités apparaissent dans le sujet, sont découvertes et appliquées dans l'être, mais aussi que le sujet — contraint par son activité — doit également développer de nouvelles possibilités en lui-même et qu'il est, dans ce processus, inévitablement amené à réprimer ou à modifier des possibilités anciennes. Le fait que l'être humain, précisément en tant que tel, ne soit pas un donné fixe, déterminé de façon univoque par des réactions aux stimuli extérieurs, mais soit dans une large mesure le produit de sa propre activité, représente pour ses possibilités un bouleversement qualitatif, de la même façon que ce développement a fait de l'être et d'une

forme déterminée de l'extérieur un processus actif de formation. Bien sûr, cette mutation catégorielle a aussi son histoire. Ses débuts sont constitués par l'apparition spontanée de possibilités nouvelles à la suite de l'extension des champs de l'expérience, à la suite des nouvelles expériences qui y sont spontanément recueillies, accumulées, ordonnées etc., concernant de telles possibilités et, en conséquence, des modes de réaction à ces possibilités, dans laquelle l'extension de l'espace de possibilité subjective indispensable à une pratique couronnée de succès se réalise par l'action des sujets. Et il est peut-être superflu d'ajouter que par l'extension qualitative du champ d'activité de l'homme (l'agriculture, l'élevage d'animaux, etc. en comparaison de l'époque de la cueillette), par la progression extensive et intensive de la division du travail, par la différenciation des problèmes internes aux sociétés (naissance des classes) et des activités qui augmentent avec elles quantitativement et se diversifient fortement, cet espace des possibilités doit augmenter constamment en termes quantitatifs et qualitatifs aussi bien en chacun des membres de la société que dans la totalité de leur coopération.

Mais cette croissance produit, au début souvent spontanément, ensuite avec une conscience sociale plus ou moins grande (toujours relative), des formes nouvelles de réaction et accroît constamment le registre des réactions qui, en partie, mènent à la formation chez les hommes de nouveaux espaces de possibilités, et en partie se rapportent aux possibilités existantes ou en cours d'apparition. Ce que Marx appelle le recul des barrières naturelles dans le développement social apparaît aussi, dans ce contexte, comme un moment de l'accélération, qui a des causes objectives, de ce processus. Car les formations sociales encore « naturelles » ont aussi tendance à éliminer d'emblée de la conduite de vie des hommes qui vivent en elles un certain nombre de réactions, ou tout au moins à empêcher qu'elles ne s'expriment. La socialisation de la société dans laquelle — selon la description de Marx que nous avons reprise — la position des individus devient toujours plus contingente, c'est-à-dire n'est plus limitée et réglée par la caste, par l'ordre, plus ou moins dès leur naissance, provoque indubitablement une accélération de ce processus, tandis que les systèmes encore largement déterminés par des conditions « naturelles » peuvent considérable-

ment freiner ces tendances. L'évolution générale vers un accroissement de l'espace des possibles ne doit donc rien au hasard, et encore moins le fait qu'elle connaisse sa plus grande accélération avec la naissance du capitalisme, pour s'y déployer largement. Il ne fait donc pas de doute que le caractère contingent de la relation de l'homme singulier à sa position dans les totalités sociales devient un facteur important de cette accélération. Il va de soi que ce processus lui-même n'est jamais linéaire ni sans contradictions. Il suffit d'observer avec quelle force le capitalisme manipulé actuel, avec son conditionnement « réglementé » du marché de la consommation et des services, avec ses *mass médias*, restreint les possibilités de décisions authentiquement personnelles, précisément en se donnant l'apparence, à des fins de propagande, de les étendre au maximum. Les révoltes contre ces aspects, qui ne cessent de s'accroître, même si elles n'ont encore pour la plupart qu'un caractère immédiat et spontané, montrent que ces effets restrictifs commencent à être ressentis par les masses, de la même manière qu'en leur temps l'ont été ceux des usages pétrifiés, des traditions, des préjugés féodaux, etc. Or, l'évolution suscitée par le développement des forces productives fait en définitive de l'extension des champs du possible un mouvement irrésistible, malgré toutes les contradictions et tous les freins. Les symptômes de crise du présent montrent eux aussi la pertinence du jugement de Marx sur cette tendance de l'évolution, lorsqu'il mettait énergiquement en relief, en notant les conséquences de ce statut « contingent » de l'individu dans sa relation avec la société, le caractère purement apparent de la liberté dans le capitalisme.

Toutefois, en constatant l'élargissement irrésistible, malgré les contradictions, des champs du possible dans les choix d'actions, nous n'avons porté notre attention qu'à un seul aspect de la figure socialement nouvelle de la catégorie de la possibilité. Celle-ci pourrait encore être conçue comme une correspondance ontologiquement variée de son mode d'être général, puisqu'elle n'apparaît que lorsqu'un être-pour-soi déterminé entre en relation ontologique avec des moments de son être-pour-autrui qui ne sont pas jusqu'alors devenus effectifs. Nous pensons certes avoir montré que le processus que nous avons décrit se distingue qualitativement des processus en apparence parallèles qui se développent dans la nature

(même dans la nature organique). Cette divergence acquiert ensuite au cours du développement de la société des moments totalement nouveaux, au point qu'on ne peut plus faire abstraction de cette différence qualitative. Elle provient des conséquences les plus notables et les plus immédiates de la formation de la corrélation sujet-objet dans l'être social. En effet, celle-ci imprime sur tous les processus qui se manifestent dans l'être social un moment d'immédiateté dépassée (*aufgehoben*), de médiation, qui manque toujours dans les processus simplement naturels. Même lorsque l'homme découvre dans la nature de nouvelles possibilités — pensons encore une fois à la roue —, les forces naturelles, ici intégrées dans une combinaison nouvelle, s'exercent tout aussi directement que dans tous les autres cas. En revanche, quand, à l'époque de la cueillette, des femmes et des enfants détachent des fruits et les rapportent à leur habitat pour les manger en commun, il y a déjà, dans la simple séparation temporelle entre « production » et consommation, ce moment de la médiation, cette rupture avec la spontanéité de la nature. Une décision téléologique a été prise, celle de rapporter les fruits jusqu'à l'habitat, qui exclut en pratique la possibilité spontanée de les manger tout de suite sur place et pousse les personnes impliquées à réprimer cette possibilité, indubitablement présente et effective dans la nature.

À vrai dire, nous n'avons souligné ici qu'une manifestation très élémentaire du nouvel état de choses. Or, il résulte clairement de tous les faits du développement des cultures que cette négativité n'est qu'un cas spécial dans la masse des positivités dans lesquels l'homme ne réprime pas simplement une possibilité, mais au contraire la développe consciemment. Nous arrivons par là à une situation essentiellement nouvelle : il n'y a pas simplement en l'homme comme être existant (*seiendes Wesen*) des possibilités déterminées qui se réalisent ou restent latentes selon les circonstances qu'il rencontre ; mais, sa conduite de vie en tant qu'être soumis à un processus est telle que lui-même, conformément aux voies de développement empruntées par sa société, s'efforce aussi soit de développer pleinement, soit de réprimer ou de modifier substantiellement ses propres possibilités subjectives. Il ne s'agit ici nullement d'un processus purement personnel, mais à tel point d'un processus social qu'il cesse rapidement de ne se manifester que chez les indi-

vidus ou dans leurs relations directes, et que des dispositions sociales particulières sont prises pour le guider dans la direction socialement désirée. Nous ne pouvons pas ici étudier en détail les modalités très différentes dans lesquelles se réalisent ces tendances. C'est pourquoi, à ce propos, nous les résumons sous le terme d'éducation, en sachant bien que leur dimension réelle est beaucoup plus vaste que celle de l'éducation au sens propre, et l'était davantage encore dans les premiers temps. Cette éducation joue pourtant un rôle de premier plan, puisqu'elle vise justement à cultiver chez l'élève des possibilités déterminées, qui selon les circonstances paraissent socialement importantes, et à réprimer ou à modifier celles qui sont considérées comme nuisibles. Apprendre aux enfants en bas âge à marcher, à parler, à « bien se tenir », à éviter les contacts dangereux, n'est au fond rien d'autre que la tentative de cultiver les possibilités qui paraissent socialement utiles et profitables pour la vie du futur adulte (et de réprimer les autres).

Cette présentation du problème, même si elle ne s'en tient qu'aux généralités, montre déjà la nouveauté radicale de cette configuration catégorielle : les possibilités (peu importe qu'elles soient actives ou latentes) ne sont pas simplement données, mais développées (ou réprimées) avec une conscience plus ou moins exacte, pour former un homme utile et utilisable pour la société. Les conséquences qui naissent de ce fait montrent déjà qu'il s'agit d'un problème social central. En effet, ce n'est certainement pas un problème biologique en soi que d'établir quand le nouveau-né pourra être considéré comme un représentant à part entière de son espèce. Tandis que les petits des animaux sont en mesure de développer en soi les possibilités essentielles de leur genre en un temps relativement bref, la durée du processus correspondant chez l'homme est, dès l'époque primitive, incomparablement plus longue. La sécurité relative des conditions de la vie humaine comparée à celle des animaux en est la base matérielle fondamentale, tandis que des tâches, incomparablement plus complexes dès les étapes les plus primitives (comme la maîtrise du langage) en sont le ressort immédiat. Et il est important de noter, même si ce n'est pas surprenant, qu'avec le développement de la civilisation, le temps nécessaire pour cela ne cesse de s'allonger, justement à cause du nombre des tâches qu'il faut maîtriser. Et cette croissance, cette multiplication

des exigences doivent s'étendre constamment au cours de cette évolution : la capacité d'écrire, de lire et de compter qui était le privilège d'une petite minorité s'est largement généralisée parce que les possibilités de réaction ainsi stimulées sont devenues indispensables à des couches toujours plus larges. Naturellement, ces faits sont connus de tous. Nous ne les mentionnons que pour rappeler que les espaces de possibilités ainsi créés sont devenus indispensables à l'autoreproduction des hommes qui vivent dans une société socialisée (et, cela va de soi, aussi à l'autoreproduction de celle-ci).

Une véritable discussion de ces questions excéderait largement le cadre de cette introduction, qui doit nécessairement s'en tenir à un plan général ; elle relève en effet d'une analyse concrète et systématique des caractéristiques ontologiques des activités humaines, de la praxis quotidienne jusqu'aux plans les plus élevés de l'éthique. Toutefois, afin de saisir, au moins dans ses traits généraux, la signification sociale de ce changement de fonction des catégories modales dans l'être social, nous devons nous arrêter, même de façon très schématique, sur son lien avec le développement de la personnalité humaine. Nous avons déjà abordé plus haut la personnalité comme résultat du développement de la socialité, comme concrétisation de l'être dans le représentant individuel de l'espèce. Nous avons noté qu'aussi bien l'extension quantitative et qualitative des activités humaines que l'augmentation de leur hétérogénéité due à la division sociale du travail posent comme une nécessité de plus en plus urgente que l'individu qui vit de manière toujours plus sociale maîtrise non seulement de manière appropriée ses réactions qui vont ainsi en se multipliant, mais aussi produise une unité de réaction déterminée, qui ordonne ses activités, même au plan subjectif, et cela dans l'intérêt de sa propre reproduction. Nous avons désigné l'homogénéisation interne qui se forme ainsi d'une manière différente chez les hommes les plus différents comme le fondement ontologique de ce que l'on appelle généralement la personnalité de l'homme. Ces remarques ne font que concrétiser notre exposé en précisant qu'il s'agit ici en premier lieu de ce que nous avons nommé l'élargissement de l'espace des possibilités dans les réactions de l'homme face à la réalité. Car il est évidemment objectivement impossible d'être préparé à des décisions alternatives futures, c'est-à-dire par principe non prévisibles concrètement,

avec des modes de réaction fixés définitivement. C'est le cas, par exemple, avec la bureaucratisation, mais dans un grand nombre de cas, cela mène à des décisions *de facto* erronées et nuisibles. Une préparation adéquate n'est donc rien d'autre que l'élargissement et la consolidation de la part du sujet de l'espace de ses propres possibilités pour des réactions de ce genre. L'ouverture, la souplesse, la cohérence dans la réponse aux événements, l'élaboration de principes pour des réactions typiquement génériques, etc., ne peuvent être développées que de cette manière. Ce n'est certainement pas un hasard si la personnalité des hommes est jugée le plus exactement d'après la manière dont ils réagiront — probablement, et le cas échéant, dans les faits — à une exigence inattendue et complexe. L'épanouissement de la personnalité présuppose donc comme base indispensable l'élargissement de l'espace des possibilités que nous venons de décrire.

Il va de soi que lorsqu'il est question de personnalité dans un tel contexte, celle-ci ne peut être comprise qu'en termes d'ontologie sociale exclusivement, c'est-à-dire sans aucune référence à une valeur. En effet nous n'avons pu parler ici que des présupposés catégoriels, socialement conditionnés, du développement de la personnalité, et non du contenu spécifique qui fait d'un homme une personnalité importante, attirante, et d'un autre, à l'inverse, une personnalité inconsistante. Cette différence doit toujours entrer en ligne de compte lorsqu'on parle, par exemple, de développement, de progrès. Les idéologies bourgeoises de l'évolution souffrent presque toutes sans exception de ce défaut : soit elles identifient simplement le cours de l'évolution socio-historique avec la progression personnelle de l'homme, soit elles les séparent mécaniquement l'une de l'autre. Dans les deux cas il n'en ressort que des déformations, dès qu'il s'agit de reproduire par la pensée l'être social et l'être des individus. Il ne fait en effet aucun doute qu'une dactylographe moyenne d'aujourd'hui dispose d'espaces de possibilités plus grand qu'Antigone ou Andromaque et pourtant, il est également indubitable que dans le développement de la personnalité, dans le développement de la vraie genericité humaine, ces dernières jouent un rôle très positif et important, alors que la première n'en joue aucun. Le développement authentique de la personnalité humaine — qui ne pourra être traité que dans le domaine particu-

lier d'une analyse théorique et historique des activités humaines dans leur totalité, dans leur connexion permanente avec le développement de l'espèce et la manière dont elle parvient à ses différentes étapes —, comme tous les processus historiques, se trouve dans un rapport d'inégalité avec sa propre base socio-historique. Le marxisme, parce qu'il met au centre de sa méthode et de ses applications concrètes le caractère historique de l'être plus résolument que toute autre théorie, doit voir dans le développement inégal la forme typique des processus socio-historiques.

Cette inégalité n'est pas une anomalie qui se présenterait exceptionnellement dans une évolution fonctionnant normalement « selon des lois » (au sens habituel de la théorie de la connaissance), mais fait partie des caractéristiques essentielles du déroulement de n'importe quel processus. Des partisans incompréhensifs et des adversaires intellectuellement ineptes tendent à imputer à la théorie marxienne l'idée d'un règne de l'économie à la puissance sans limites, dont le trait principal serait une nécessité univoque, linéaire, un pendant, une variante, un « développement » de la conception sublime statique de la nécessité de Spinoza. Ils oublient que le *Manifeste du parti communiste* synthétise déjà l'essence de la totalité de l'évolution précédente, les résultats de la lutte des classes, dans une alternative, comme « une lutte qui chaque fois finissait soit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la ruine des diverses classes en lutte. »<sup>114</sup> La célèbre *Introduction* à l'œuvre connue sous le nom de *Grundrisse* esquisse les possibilités de l'évolution économique et donc sociopolitique des conquêtes : ici les conclusions théoriques culminent dans l'ébauche de trois voies différentes.<sup>115</sup> Dans une lettre à la rédaction de la revue *Otetchestvennye Zapiski*, Marx consacre quelques remarques à la perspective du développement capitaliste en Russie. Son critique avait transformé la description historique de l'accumulation primitive en une loi de nécessité absolue. Marx proteste sur le plan théorique contre cette interprétation. Son contradicteur, écrit-il, « a besoin de transformer mon esquisse historique de la genèse du capitalisme en Europe occidentale en une théorie histo-

114. K. Marx, *Manifeste du Parti communiste*, cit., I, p. 62.

115. K. Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*, cit., p. 162.

rico-philosophique de la voie universelle de développement, fatalement imposée à tous les peuples, quelles que soient les circonstances historiques dans lesquelles ils se trouvent [...] Mais je lui demande pardon. Il me fait, en même temps, trop d'honneur et trop d'offense. » Puis après avoir cité l'exemple de l'expropriation des paysans dans la Rome antique, à la suite de laquelle les paysans expropriés ne devinrent pas un prolétariat, mais une « *mob oisive* », il tire cette conclusion méthodologique : « Ainsi, des événements qui montrent une analogie frappante mais qui se produisent dans des milieux historiques différents mènent à des résultats complètement différents. »<sup>116</sup> On pourrait multiplier à loisir les exemples tirés des écrits de Marx.

Cette conséquence nécessaire de l'image marxienne de la réalité nous intéresse ici parce qu'elle contribue à caractériser le rôle que jouent les catégories. Quand nous avons conçu et traité les catégories, comme nous l'avons fait avec Marx jusqu'à présent, non pas comme principes de formation logiques ou gnoséologiques à l'intérieur de la connaissance, mais comme déterminations de l'être même, nous avons mis par là en lumière certains aspects importants de leur être et de leur action. Tandis que dans la conception gnoséologique et surtout logique, les catégories peuvent se présenter et exercer leur influence indépendamment l'une de l'autre, nous avons commencé à montrer que l'être, en tant que complexe processuel, produit toujours une pluralité de catégories pourvues de caractéristiques hétérogènes. C'est seulement le cas le plus simple de cette coordination dynamique qui s'est présentée lorsque nous avons pu voir que certaines catégories n'existent que dans une corrélation et une interaction (forme et matière par exemple). Mais c'est précisément ici, dans le lien réciproque le plus simple, le plus étroit, le plus irrévocable, que l'hétérogénéité ontologique objective des catégories entre elles devient manifeste. Le caractère fondamentalement erroné de l'homogénéisation logique, par exemple, est si difficile à éliminer de notre pensée des catégories parce que notre activité pratique, surtout le travail, présuppose un processus spontané d'homogénéisation des catégories, bien sûr limité à la finalité concrète concernée. Le travail, pour le dire de façon très générale,

116. K. Marx, Lettre à Mikhailovsky, 1877.

est une sorte de modèle pour toute position téléologique (alternative) également dans le domaine des activités humaines plus compliquées. Mais cela n'est vrai que de façon très générale. Plus les hommes deviennent eux-mêmes objets d'activités humaines, moins cette généralité est valide comme telle, plus ce moment de la relativisation acquiert d'importance, sous ce rapport, dans le processus ; l'homogénéisation prend le caractère d'une simple approche générale. Les problèmes catégoriels qui en résultent constituent des moments importants de la caractérisation adéquate de l'activité humaine. Leur champ de réalisation s'étend du travail, de la vie quotidienne jusqu'aux activités les plus hautes dans l'éthique.

Nous ne pouvons ici discuter ces questions, même de façon schématique. Ce qui importe, c'est la façon — constituant un complexe de questions — dont peut s'effectuer dans les positions téléologiques une homogénéisation qui en définitive reste valide, non seulement sans niveler tous ses éléments, mais aussi de telle sorte que l'hétérogénéité de moments déterminés soit absolument conservée. Cela se manifeste déjà dans la division du travail, où la tendance à l'homogénéisation absolue (travail des esclaves) pose des limites infranchissables aux positions téléologiques qui vont dans le sens de l'amélioration. Le travail à la machine produit également — certes à un niveau bien plus élevé — des tendances à l'homogénéisation, cependant d'une autre sorte ; or, puisqu'elles sont désormais liées au processus de travail de manière bien plus souple, elles peuvent même induire des augmentations de la productivité du travail. Ce dernier cas doit seulement servir d'exemple pour comprendre combien était juste l'avertissement de Marx cité plus haut selon lequel même des analogies frappantes qui proviennent d'environnements socio-historiques différents peuvent conduire à des résultats complètement différents. Puisque de nos jours ce recours à l'analogie, d'une part bureaucratique, et d'autre part manipulatrice, est devenu dans de larges cercles une habitude mentale, le principe directeur de la praxis — et le fait que ces tendances travaillent parfois avec les moyens techniques les plus modernes, de l'extrapolation à la cybernétique, ne diminue pas d'un iota leur éloignement de la réalité —, nous pensons qu'il est important en théorie comme en pratique, d'insister une fois de plus sur cet avertissement méthodologique.

Ce mode d'action des complexes processuels irréversibles comme fondement ontologique de toutes les catégories et des interactions catégorielles dans le processus de la vie exerce naturellement aussi ses effets là où ces processus, par leurs interactions, se synthétisent en unités, en totalités plus grandes. Il s'agit bien entendu d'une sorte de synthèse pratique qui dans certaines limites apparaît habituellement à tout degré de l'être, mais qui s'élève qualitativement dans l'être social. Puisque ici l'adaptation à l'environnement est active, ce n'est pas seulement le nombre de complexes agissant de manière — relativement — autonome qui s'accroît extraordinairement, mais aussi leurs synthèses et leur association en synthèses toujours plus élevées, jusqu'à ce que des formes de processus affectant concrètement leur totalité (l'espèce humaine tout entière) ne commencent à se constituer progressivement.

Ainsi se forme peu à peu une totalité absolument nouvelle, celle du genre humain avec son environnement, en définitive créé par lui-même. Ce n'est que lorsque les hommes la réalisent dans sa complétude concrète, que la catégorie de la totalité est accomplie dans l'être social. Il y a déjà bien longtemps, à des époques dont nous ne pouvons pas même nous représenter les traits les plus généraux, on voit avec quelle profondeur et quelle force cette forme de totalité se distingue de toutes les précédentes espèces de synthèse de processus irréversibles, singuliers ou combinés. Pour partir d'un fait sur lequel il n'y a plus aucun doute, notre Terre est certainement une totalité — naturellement relative — exposée en permanence à des influences extérieures et à celle de son environnement, mais qui n'en a pas moins, en tant que totalité des forces synergiques ou antagonistes qui agissent en elle, traversé sa propre évolution dans sa totalité. Dans ce sens, la totalité de l'espèce humaine se déployant dans un mouvement irrésistible semble participer en tant que totalité du même univers catégoriel, et en tant que substance du même être, avoir sa propre histoire, tout aussi bien que son fondement matériel, la planète Terre.

On ne peut ainsi éclairer adéquatement les déterminations ontologiques spécifiques de l'être social qu'à condition de prendre en compte cet apparemment catégoriel ultime en même temps que les différences qualitatives et les oppositions de l'être concret de ces deux processus irréversibles.

On peut déjà apercevoir dans l'être naturel une distinction qualitative tranchée entre l'être organique et l'être inorganique. Les complexes singuliers, qui sont déjà eux-mêmes des synthèses de complexes processuels reliés par un processus unitaire, constituent une totalité concrète, effectivement unie dans la totalité de l'être que nous avons l'habitude de désigner par le concept de Terre (comme reproduction par la pensée d'un complexe intégral fonctionnant de fait comme unité). Les unités ontologiques d'action qui apparaissent ici ont ainsi — malgré toutes les limites qui s'opposent à la possibilité de reconnaître ces catégories à ce niveau d'être — non seulement un être-en-soi, mais aussi un être-pour-soi distinct. Dans l'être organique, une telle détermination catégorielle semble déjà bien plus problématique. Toute espèce d'être vivant est, dans son être même, une espèce à un degré que l'être inorganique ne pourrait jamais atteindre. Mais les divergences relatives dans les processus ontogénétiques et phylogénétiques au sein de l'évolution d'une espèce montrent déjà que la relation ontologique entre l'espèce et l'individu est plus compliquée et — si l'on nous permet ce terme — plus intime, plus intérieure, qu'au niveau précédent de l'être. En revanche la totalité réelle, ontologique, des espèces qui constituent la totalité de la nature organique comme mode d'être, en tant qu'unifications ontologiques, c'est-à-dire en tant que totalités non seulement étant-en-soi mais aussi en même temps pour-soi, est beaucoup plus problématique que dans le cas de la nature inorganique. La pensée scientifique a pu établir que dans les évolutions des espèces, concrètement si différentes, des processus très semblables sont à l'œuvre (et dans la ressemblance des processus irréversibles, confinant presque à l'identité). Toutefois, sur le plan de l'être, cela n'apparaît que dans les espèces concrètes, non comme être-pour-soi de la totalité de leur être réel.

La naissance de l'être social, l'humanisation de l'homme, s'y rattachent d'une manière ontologiquement nécessaire. Bien sûr, de telle manière que l'humanisation, l'adaptation active (par le travail) à l'environnement, porte d'emblée en soi une tendance à s'élever au-delà du déterminisme biologique, un détachement progressif de cette condition, même s'il ne peut jamais être entièrement accompli.

Lorsque la vie humaine commence à s'affranchir de la détermination biologique, impossible à éliminer totalement, cela a pour

conséquence que les petites sociétés qui naissent manifestement en des points différents, ne produisent dans leurs déterminations ontologiques dernières aucun accroissement du nombre des espèces. Le genre humain est en soi unitaire, mais a aussi tendance à réaliser effectivement cette unité. Les différences extraordinaires dans les points de départ, dans les modes de développement produisent certes des différenciations visibles et observables, mais qui sont en dernière instance fondées sur le travail naissant et sur ses conséquences, sont donc de nature sociale, et ne peuvent donc plus mener à des différenciations biologiques de l'espèce. Le fait que le climat, le mode et les conditions de vie provoquent ou conservent aussi des différences biologiques déterminées (par exemple, la couleur de la peau) ne change rien d'essentiel au processus dans lequel se constitue le genre humain. Car tandis que la conservation, la disparition, le changement d'une espèce animale est un processus biologique à l'intérieur du développement ontologique de chacune des espèces, les sociétés individuelles, grandes ou petites (et même les groupes de sociétés) dont la totalité constitue objectivement le genre humain ne sont pas, sous l'aspect social — en dernière instance — définitivement délimitées l'une par rapport à l'autre. Qu'elles fusionnent complètement, comme les Normands et les Saxons en Angleterre, ou continuent à exister côte à côte comme nations (nationalités), à la façon des Écossais, des Gallois, etc. encore en Angleterre, est un problème de développement social, qui ne modifie en rien le moment de développement général (le recul des barrières naturelles) et que l'on peut attribuer, dans la plupart des cas à des tendances concrètes du développement socio-économique des groupes humains concernés.

C'est pourquoi le processus d'intégration des hommes qui vivent dans des sociétés séparées, de la tribu à la nation, de la nation à l'humanité, est un processus qui se développe dans la société, comme changement de catégories sociales, économiques (le recul des barrières naturelles est lui-même un processus social). Le processus social, en tant qu'adaptation active de l'homme à son environnement, en tant que transformation de cet environnement en fondement ontologique au service des besoins sociaux, a pour conséquence que les unités sociales concrètes devenant effectives (totalités relatives) ne possèdent pas a priori une nature fixée définitivement, comparable à celle des espèces animales, mais sont

soumises dans leur structure interne et dans leurs relations réciproques à des changements continus. Les forces transformatrices prédominantes sont toujours les propriétés et les tendances évolutives de l'économie, c'est-à-dire de la généricité commune. Engels a bien montré qu'une division des sociétés aussi importante et universellement répandue mais aussi primitive que celle constituée par l'opposition entre les hommes libres et les esclaves présuppose justement une productivité du travail permettant à l'homme de produire plus que ce qui est nécessaire à sa reproduction.<sup>117</sup>

Ces évolutions prennent des formes très variées. Le marxisme s'est principalement préoccupé de la théorie de la genèse, de la pré-histoire et de l'histoire du capitalisme. Bien sûr, les fondateurs du marxisme voyaient très clairement que cette ligne évolutive n'était certainement pas la seule dans l'histoire de l'humanité; ils ont retracé, quoique sous forme d'ébauche, les principes fondamentaux du « mode de production asiatique » dans ses traits les plus importants. Ce n'est que la vulgarisation stalinienne du marxisme qui a remplacé cette approche cognitive en décrétant un « féodalisme » chinois qui n'a jamais existé. Le faible niveau des théories officielles prétendument marxistes se manifeste également dans le fait que, malgré toutes les vives oppositions tactiques à « Moscou », la « théorie » chinoise a, elle aussi, accepté de se fonder sur ce « féodalisme » imaginaire. Il est clair à ce sujet que toute tentative de maîtriser sur le plan théorique les problèmes du « tiers-monde » ne peut qu'aboutir à une phraséologie abstraite, tant que les différences des développements africains, arabes, sud-américains, etc. ne sont pas ramenées de manière marxiste à leur base économique effective, ne sont pas analysées en termes marxistes dans leurs véritables voies de développement. Mais puisque le marxisme d'aujourd'hui n'est pas même encore arrivé à une analyse correcte de l'étape contemporaine du capitalisme atteinte par l'Europe et l'Amérique du Nord, poser cette question revient ici à formuler l'exigence théorique d'une renaissance du marxisme. Il est impossible ici d'entrer dans le détail de ces problèmes, qui devront faire l'objet d'études scientifiques concrètes.

117. F. Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété et de l'État*, Éditions Sociales, 1976, p. 63.

Mais, malgré toutes les limites de nos connaissances actuelles sur cet ensemble de problèmes, il est pourtant possible de discerner, selon leur essence véritable, les traits communs les plus généraux de ces évolutions. Comme nous l'avons montré à plusieurs reprises, Marx a déterminé le moment ontologiquement le plus décisif de la forme d'être qui apparaît avec la société quand, en définissant le travail comme sa base pratique réelle, il a établi que ce n'est qu'en lui que la généricité cesse d'être muette (c'est-à-dire purement naturelle). Cependant, la fin de ce mutisme n'est en aucune manière (pas plus que la genèse du travail, des positions téléologiques avec leurs décisions alternatives) un résultat achevé de l'être social qui naît en tant que saut qualitatif; ce n'est au contraire que le point de départ d'un processus de développement long et contradictoire, sans doute mieux connu aujourd'hui qu'il ne l'était auparavant, mais qui est aussi très loin d'avoir réalisé, donné vie à ses possibilités immanentes dont l'existence en tant que facteurs du développement est déjà exprimée par son parcours accompli jusqu'à présent. Quand on examine ce processus d'humanisation dans la naissance d'une généricité sortie du mutisme, dans la totalité de son déroulement jusqu'ici, on voit que la « période générique » qui remplace le mutisme s'exprime comme une double détermination contradictoire. D'une part, chacune de ses manifestations, des outils les plus simples aux formes de réglementation de la socialité naissante, et au-delà, jusqu'aux formes d'activités les plus hautes de l'homme, les facultés intellectuelles et sensibles qui semblent déjà détachées de la réalité, toutes sont intrinsèquement, aussi bien en termes d'étendue que du contenu lui-même, orientées vers la maîtrise de l'environnement et s'efforcent en permanence de réaliser activement l'adaptation de l'homme. Cela veut dire que tous les actes sont indissociables de leurs caractéristiques sociales *hic et nunc*, et ont tous le caractère d'un événement spatio-temporel et historique unique. Par ailleurs, dans le même temps, tous les modes d'expression de la généricité humaine sortie du mutisme qui se développent ainsi tendent aussi inévitablement vers une unité ultime, vers des correspondances qui résultent spontanément de l'être social, qui, non seulement rendent universellement possible sur le plan ontologique une compréhension générale réciproque de ces « langages », mais peuvent aussi, quand les circonstances socio-his-

toriques l'exigent et l'imposent, établir leur influence réciproque dans la praxis sociale jusqu'à provoquer leur fusion.

Pour aborder maintenant de manière plus concrète ce « langage » de la généricité humaine naissante, en restant cependant sur un plan absolument général, notons que ce « langage » s'exprime surtout dans le processus et dans les résultats du travail lui-même. Il est évident que se manifestent partout les signes de l'unicité de la genèse concrète, mais la précocité avec laquelle a commencé l'échange des produits du travail (y compris les outils) n'est pas moins frappante. Si nous considérons ce fait à la lumière des problèmes traités ici, nous voyons, en termes purement ontologiques, que l'échange aurait été impossible si les produits du travail n'avaient pas possédé une utilité pratique également réalisable pour des groupes sociaux différents entre eux, s'ils n'avaient donc pas — en définitive — de ce point de vue un « langage » commun. La généralisation — qui commence déjà à un stade précoce — de l'emploi des nouvelles conquêtes (que l'on pense à l'existence largement répandue, commune, de la pierre, du bronze et du fer comme matière première du travail, à la diffusion de l'argent comme instrument du système d'échange devenu général, au nombre relativement restreint des matériaux faisant fonction d'argent, etc.)<sup>118</sup>, les différences importantes entre les différents groupes, régions, etc., dans leur développement économique, différences indubitables, ne peuvent pas entièrement éliminer ces tendances à un « langage commun » dans les fondements derniers de l'économie. Naturellement les différences, parfois les oppositions, entre les réalisations individuelles concrètes ne doivent jamais être oubliées; toutefois le fait fondamental que, dans l'échange organique de la société avec la nature, les possibilités optimales ont tendance, à long terme, à s'imposer, résulte de l'essence du travail fondée sur des positions téléologiques. Et il résulte de cette tendance que dans le développement économique (y compris la division du travail etc.), un tel « langage commun » de la généricité sortie du mutisme s'est affirmé en ce sens comme tendance, malgré toutes les différences et même les oppositions.

118. Il manque ici manifestement la fin de la proposition, puisque la « généralisation » dont parle Lukács ne peut être mise au même plan que les différences spécifiques dont il est question par la suite. (N.D.T.)

Cette tendance ontologique fondamentale se manifeste, quand c'est possible, de manière encore plus explicite dans le langage au sens propre. C'est un fait universellement connu que sa naissance est étroitement liée aux toutes premières exigences du travail et de la division du travail de même que le fait aussi évident de la diversité apparemment inépuisable des langues elles-mêmes et de leurs différences qualitatives, du lexique jusqu'à la structure grammaticale. Cependant, il ne faut pas ici perdre de vue un moment particulier qui s'est déjà vérifié universellement dans la pratique : toutes ces différences possèdent une unité qui s'est prouvée dans la pratique : les langues sont toutes sans exception transposables, c'est-à-dire traduisibles. À la variété quantitative et qualitative, externe et interne, des langues, répond le moment de leur traductibilité qui les complète. Mais la traductibilité présuppose à l'intérieur des nombreuses différences des moments essentiels d'un contenu en dernière instance commun. Au centre de ces moments figure le fait que les mots visaient tous à exprimer la généralité des objets ; seules les nuances dans la construction de la phrase, dans la combinaison des mots, sont en mesure, le cas échéant, de prolonger cette généralité universelle, commune à toutes les langues, jusqu'à la particularité ou à la singularité. Cette universalité fondamentale — qui précisément pour cette raison constitue aussi une base pour des différences immédiatement sensibles — s'exprime dans toutes les langues également en ce que leur structure interne exprime toujours un type général déterminé de la vie des hommes, qui repose sur le travail et se diversifie à partir du travail : le sujet et ses actions, leur différenciation spatio-temporelle, la relation entre le sujet et l'objet, celle du sujet avec d'autres sujets, etc. constituent — si nous considérons les langues comme un facteur important de l'être social — les fondements structurels de toute langue. Que ces structures aient dans les différentes langues une expression concrète différente est un moment important de leur spécificité, de leur histoire, mais ne change rien à ces observations. (Le fait que, par exemple, des relations déterminées dans une langue prennent la forme de prépositions et dans une autre celle de suffixes peut aussi être important du point de vue de la linguistique, mais est insignifiant pour le caractère commun ici relevé.) C'est ainsi que se forment les langues, qui sont entre elles nettement et qualitativement

différentes — cette diversité a joué et joue encore un rôle important dans l'évolution humaine, qui ne l'éliminera probablement jamais —, mais qui du point de vue ici décisif du développement universel de l'espèce figurent comme moments de l'unité objective de ce processus irréversible. Le fait que la variété actuelle des langues soit elle-même déjà le résultat d'un long processus d'intégration, qui a progressivement synthétisé les langues locales, les dialectes, en langues nationales, ne fait que corroborer la réalité du processus que nous avons mis en évidence. Le langage — *medium* indispensable de la communication qui n'est possible que socialement, de la coopération et de la cohabitation déjà au plan de la vie quotidienne dans l'être social — est précisément dans cette unité ultime un signe de l'unité également ultime du processus même de la nouvelle généralité sortie du mutisme.

Avec la même clarté que le travail et le langage, la science qui émerge du processus de travail et qui peu à peu parvient à une autonomie en apparence totale montre ce type d'unité dans le processus. Pour bien comprendre la genèse ontologique de la science, nous devons partir du moment de la position téléologique dans le travail d'après lequel celui-ci, selon Marx, ne peut être accompli que si le résultat qu'il vise, le but de la position téléologique, est déjà présent, sous forme achevée, dans la tête de l'homme avant l'acte de poser. (Les expériences de travail peuvent parfois contraindre à un changement même pendant le processus de réalisation, mais cela ne change pas la validité générale de cet état de choses.) Il va de soi que ce « programme » précédant le travail ne consistait à l'origine qu'en une simple collection et une application d'expériences et il est tout aussi évident que — au cours du perfectionnement du processus de travail — la réflexion, qui précède la position même, sur la fin et les moyens pour l'atteindre, devait se généraliser et même, avec le développement de la division du travail, s'autonomiser.

La séparation economico-sociale du travail intellectuel et du travail physique est un des faits les plus importants de l'évolution de l'espèce humaine. Si nous ne considérons provisoirement que cet aspect se rapportant — en dernière instance — à l'échange organique de la société avec la nature, nous voyons que la naissance des mathématiques et de la géométrie y joue un rôle décisif. Nous ne soulignons ici que les moments qui sont en rapport immédiat avec

notre problème, celui du développement de la généricité humaine. Du point de vue du principe apparaît ici un des tournants les plus importants dans la conscience humaine : le développement de la capacité de la pensée à se détacher consciemment des limites de ses attitudes biologiques (et donc psychologiques) immédiates envers l'être et de développer en soi une attitude désanthropomorphisante envers la réalité. Ce n'est qu'ainsi que la maîtrise par le travail de l'environnement humain a pu progresser et s'élargir à la connaissance toujours plus adéquate de l'environnement tout entier. Mais même dans ce processus qui se produit — immédiatement — chez le sujet, le développement social montre la même évolution unitaire que dans les domaines purement pratiques. Naturellement, l'évolution scientifique est elle aussi très différenciée selon les formations et il arrive que certaines erreurs se maintiennent même pendant des siècles (par exemple, l'astrologie); toutefois ce que nous avons identifié dans la langue, au niveau de la vie quotidienne, comme « traductibilité » apparaît ici aussi, et même dans une plus large mesure. L'universalité du « langage » mathématique, géométrique, montre même une homogénéité encore plus avancée, une convergence encore plus avancée, aussi bien dans la connaissance des rapports justes que dans la réfutation des rapports faux. Que dans ces domaines également, une très forte différenciation, une inégalité des voies concrètes du développement prédominant souvent dans l'immédiat, ne change rien d'essentiel au sens de ces tendances fondamentales.

Et même dans les domaines qui semblent fortement dominés par la « contingence » historique, par des « impulsions » individuelles, dans ceux des critères institutionnels et personnels des activités humaines, apparaît certes dans l'immédiat une variété de formes et contenus qui semble presque illimitée, mais quand on les examine de plus près — en liaison avec les problèmes ontologiques des sociétés, des contextes historico-économiques, dans lesquels ils prennent réellement place — ici aussi apparaît la convergence ultime déjà mise en évidence dans d'autres domaines. Qu'il s'agisse de formes étatiques, d'une structure de classes, de préceptes ou d'interdits moraux, de vertus ou de vices, etc., apparaissent partout des traits généraux que l'on peut qualifier de « traduisibles » au sens du mot ici utilisé. Très souvent, cette « traductibilité » est si manifeste

que précisément dans ce domaine en apparence si subjectif, des comportements ressentis comme exemplaires (que l'on pense à Socrate, à Jésus de Nazareth, etc.) engendrent des influences qui s'exercent pendant des millénaires. C'est ici que les raisons de la « traductibilité » sont les plus transparentes. En effet, que les hommes agissant en soient conscients ou non, tout comportement humain comporte une orientation qui mène à la généralité. Elle peut également, selon les cas, être négative par rapport à la généralité prédominante. Et il arrive souvent qu'une telle orientation contienne — d'une manière immédiatement individuelle ou collective — le retour à des pratiques sociales disparues depuis longtemps, réactualisées pour l'occasion. Mais ici non plus, l'on ne peut concevoir et exposer ce complexe de manière détaillée. Il s'agissait seulement d'observer que l'unité ultime de l'évolution du genre humain ne disparaît pas non plus dans ce cas, et même qu'il se manifeste sous les formes les plus explicites.

Si nous avons montré jusqu'à présent cette tendance générale et permanente dans le développement de la généralité de l'homme, nous devons toutefois réfuter a priori un préjugé très répandu : celui d'un progrès unitaire et direct, rectiligne. Nous avons certes continuellement indiqué la diversité historico-sociale, l'unicité historique de toutes ces manifestations, mais cette limitation pourrait être considérée comme insuffisamment fondée si nous n'en revenions pas, ici comme ailleurs, aux fondements ontologiques de ce phénomène. En l'occurrence, le fait que tout événement historique se déroule de manière uniquement causale, en l'absence de toute téléologie. L'être social se distingue certes qualitativement des deux formes d'être naturel qui le précèdent, du fait qu'en lui, toute impulsion provenant de l'homme lui-même a comme fondement d'être une position téléologique. Il s'agit naturellement d'un moment qu'on ne peut mettre de côté si l'on veut comprendre l'être social en tant que mode d'être spécifique. Mais on ne pourra pas le comprendre correctement si l'on n'a pas en même temps à l'esprit que la position téléologique est certes en mesure, en posant pratiquement la fin et les moyens, de modifier considérablement les processus causaux qu'elle a mis en mouvement, mais jamais cependant de transformer l'essence de son caractère causal. Il n'existe justement que des processus causaux ; les processus téléologiques

n'existent tout simplement pas. Comme le processus mis en mouvement par la téléologie reste un processus causal, la précision de sa détermination par la position téléologique ne va jamais au-delà de l'approximation ; il contiendra toujours également des moments qui vont — positivement ou négativement — au-delà de la position téléologique, qui s'écartent etc. d'elle quant à l'orientation, au contenu, etc. Puisque ces processus irréversibles se déroulent également en tant que processus sociaux, ils doivent également être eux-mêmes déterminés, ainsi que leurs effets sur les hommes etc., socialement, et avant tout économiquement. Il s'ensuit, par exemple, que de telles positions dans la sphère du travail, du mode de travail, de la division du travail, etc. présentent en général des tendances qui vont dans la direction de l'augmentation de la production, dont la force, l'orientation, etc. dépendent naturellement, dans une large mesure, de la structure économique, de son stade de développement, etc. Il est tout aussi évident, ensuite, que les effets sur les comportements des hommes seront d'autant plus divergents, inégaux, qu'ils seront éloignés du domaine économique immédiat. Cela a pour conséquence — pour résumer tout ce complexe de problèmes — que l'unité des tendances de l'évolution générique dans son ensemble dont nous venons de parler se présentera de façon extraordinairement inégale. Le marxisme authentique, qui refuse complètement la foi vulgaire dans le progrès, n'a jamais négligé de souligner avec énergie cet aspect de l'évolution universelle, pour ainsi éclairer le caractère progressiste, jamais mis en doute — en dernière instance —, du développement générique à la lumière réelle de son inégalité parfois brutale. Engels décrit par exemple la désintégration de la vieille société tribale (objectivement : un progrès décisif) comme suit : « Ce sont les plus vils intérêts — rapacité vulgaire, brutal appétit de jouissance, avarice sordide, pillage égoïste de la propriété commune — qui inaugurent la nouvelle société civilisée, la société de classes ; ce sont les moyens les plus honteux — vol, violence, perfidie, trahison — qui sapent l'ancienne société gentilice sans classes, et qui amènent sa chute. »<sup>119</sup> Marx lui-même décrit en termes analogues l'accumulation primitive, qui

119. F. Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété et de l'État*, cit., p. 106. Tr. fr. de J. Stern.

est tout autant un tournant progressiste. Seuls ces extrêmes du développement, qui est inégal mais promeut néanmoins tendanciellement les fondements sociaux du progrès, donnent le fondement ontologique, le cadre ontologique dans lequel les hommes font eux-mêmes leur histoire, ont été, sont et surtout peuvent devenir les créateurs, en dernière instance, de leur propre généricité. Mais ce phénomène très important dans l'histoire du genre humain reste incompréhensible tant que nous ne le considérons pas à la lumière des effets conjugués des séries causales socio-économiques — qui dans leur totalité possèdent bien des orientations de fond, mais non des fins et leurs réalisations — et des réactions humaines qui en résultent, qui certes ne peuvent apparaître qu'à la suite de tels processus, mais qui, en tant que leurs résultats involontaires, se présentent comme les objets de nouvelles décisions alternatives. Que l'on pense, ici aussi, au complexe de la personnalité humaine. Nous avons montré comment celle-ci procède de l'évolution sociale objective, dont la complexité croissante met les hommes devant des décisions alternatives toujours plus diverses, hétérogènes entre elles, et développe ainsi en eux des espaces de possibilités que l'individu ne peut maîtriser qu'en réalisant l'unité interne, dynamique, de son être propre, en tant que personnalité. Cette détermination économique-sociale en constante croissance produit d'une part comme tendance dominante ce développement de la personnalité, d'autre part elle n'est — immédiatement — rien d'autre que la destruction de la sujétion originelle à la nature qui entravait, de manière croissante, le développement de la production. Le point de départ immédiat de la formation et du développement de la personnalité humaine repose ainsi sur ce recul des barrières naturelles, recul qui — comme nous avons pu le voir auparavant — transforme la relation de l'individu à la société en tant que champ de son existence et d'activité, en une relation fondamentalement contingente, dans laquelle les catégories de classe à moitié « naturelles » (de la caste à l'ordre féodal) perdent sur le plan économique les fondements sociaux de leur existence et laissent l'individu, devenu contingent, en confrontation directe avec la société. La classe au sens propre, au sens strict, est déjà le produit d'une telle socialisation de la société, et se distingue donc, sous cet aspect, qualitativement des différenciations sociales antagonistes précédentes : elle

ne remplace pas la confrontation de la personnalité humaine devenue contingente avec la société tout entière par des préceptes et des interdits qui résultent de liens sociaux encore « naturels », mais peut stimuler et promouvoir en tous sens les réactions de l'individu devenu contingent face à la société. C'est donc le processus général de l'évolution sociale qui produit de telles formes objectives et subjectives, en soi hétérogènes, mais indispensables au fonctionnement de toute formation de ce type. Sur le plan objectif, le processus général devient ainsi le porteur du progrès social, mais sans qu'il y ait la moindre trace d'intentionnalité, ni dans la totalité des formations, ni dans les complexes et les processus individuels dont il se compose.

Bien sûr les individus et les organes de leur activité qu'ils ont eux-mêmes créés (État, partis, etc.) réagissent à chaque sollicitation de ce processus par des positions téléologiques tendant à le favoriser ou à le freiner, à l'empêcher ou le modifier, et dans la majorité des cas, avec des positions téléologiques qui expriment simplement leur adaptation à la formation actuelle, le désir de se reproduire en elle sans heurts. Mais puisque, comme nous le savons, toute position téléologique ne peut que déclencher des séries causales, toutes ces positions téléologiques de la part des individus débouchent d'une façon ou d'une autre sur le processus d'ensemble à travers lequel toute formation se reproduit et se développe comme totalité. Le résultat de ces actes, quel qu'il soit, dépend donc de l'action conjuguée des deux composantes. La protestation individuelle, même lorsqu'elle s'exprime dans des positions téléologiques effectives, reste d'habitude inefficace dans les faits. L'histoire des révolutions nous enseigne néanmoins que, lorsque cette protestation prend des dimensions de masse, elle peut se transformer en facteur subjectif d'une situation révolutionnaire et faire triompher un changement social. Car — nous ne pouvons ici aussi traiter ce problème que dans ses traits les plus généraux — c'est justement à l'occasion des bouleversements révolutionnaires, dans les passages explosifs et concentrés d'une formation à l'autre, que la relation entre le facteur subjectif et le facteur objectif du développement social est particulièrement mise en relief. Lénine écrit : « Pour que la révolution éclate, il ne suffit pas, habituellement, que "la base ne veuille plus vivre comme auparavant", mais il importe encore que "le sommet

ne le puisse plus". »<sup>120</sup> Ce qu'il faut remarquer ici, c'est la différenciation de l'activité humaine entre « pouvoir » et « vouloir ». Pour les hommes qui souhaitent, pour des raisons de classe, perpétuer une formation telle quelle, il suffit que la société existante puisse engendrer des décisions alternatives favorables à sa reproduction, au moins en apparence. Il ne s'agit pas, bien sûr, d'une évidence « éternelle ». C'est précisément face aux obstacles objectifs croissants opposés à de telles positions téléologiques que se manifestent les situations de crise. Cependant, il ne faut pas non plus absolutiser une tendance de ce genre, bien qu'elle soit objectivement très importante. Lénine lui-même nous prévient : « Il n'y a pas de situation absolument sans espoir »<sup>121</sup>, phrase prononcée lors d'un discours au IIe Congrès du Komintern. Mais en tant que tendance, cette restriction drastique de l'espace des possibilités laissées à la classe dirigeante est un moment de la plus haute importance : un signe que le facteur objectif d'un bouleversement révolutionnaire est présent ; qu'une situation révolutionnaire objective est en passe d'apparaître. Néanmoins, Marx et ses principaux disciples montrent, en prenant l'exemple de nombreuses situations révolutionnaires, que seule l'activation (*Aktivwerden*), au même moment, du facteur subjectif, qui exprime un vouloir, peut conduire effectivement la révolution à la victoire. C'est cette imbrication de facteurs purement subjectifs et de facteurs qui, à partir d'actes du sujet, se synthétisent en objectivité sociale, qui donne son sens effectif à la thèse fondamentale de Marx selon laquelle les hommes font eux-mêmes leur propre histoire (l'histoire du genre humain), mais jamais dans des circonstances qu'ils ont choisies.

Le problème de l'aliénation, qui aujourd'hui — et ce n'est pas un hasard — est au centre de l'intérêt théorique, est à même d'éclairer, également dans ses traits les plus généraux, la particularité décisive de l'être social en tant que mode d'être spécifique du genre humain. Puisqu'un chapitre entier sera consacré plus loin à ce thème, nous pouvons ici nous limiter à ses moments les plus géné-

120. V. I. Lénine, *La faillite de la IIe Internationale*, in *Œuvres complètes*, cit., XXI, p. 216.

121. V. I. Lénine, *Rapport sur la situation internationale*, in *Œuvres complètes*, cit., XXVII, p. 382.

raux. Remarquons tout d'abord que l'aliénation constitue un phénomène inconnu dans les formes d'être précédentes. Sans parler de l'être inorganique, il est évident que l'apparition de l'aliénation dans l'être organique est tout bonnement impossible. Malgré toutes les différences entre reproduction ontogénétique et reproduction phylogénétique, c'est, pour l'individu, le mutisme de sa généricité qui exclut essentiellement même la possibilité de l'aliénation. Le dépassement de ce mutisme, tel que Marx l'observe dans l'être social peut alors se réaliser aux tout premiers stades, sans être contraint par l'être social d'affirmer son processus de reproduction par la violence sociale. Nous avons déjà cité la description que fait Engels de ce passage inévitable. Mais ce qui nous importe maintenant, c'est non seulement le déchaînement qui y est décrit de toutes les possibilités antisociales qui se sont formées socialement chez les êtres humains (un effet secondaire inévitable et important du processus de socialisation), mais en dernière instance, le fait qu'un développement social qui mène au-delà de l'assujettissement à la nature des stades les plus primitifs, qui brise ainsi les barrières naturelles et socialise la domination sur la nature, c'est-à-dire réalise l'être social au sens le plus propre et le plus originel, soit contraint de révéler aussitôt sa profonde contradiction interne, celle de la généricité qui vient de naître, sortie du mutisme.

Le développement de la généricité sortie du mutisme engendre une scission dans ce processus d'évolution lui-même : son côté objectif ne peut se réaliser qu'en exerçant une violence sur son côté subjectif; la croissance du travail au-delà de la pure possibilité de la reproduction (surtravail au sens le plus large du terme) développe au niveau social la nécessité d'arracher aux véritables producteurs les fruits de ce surtravail (et donc aussi les conditions sociales de leur production), de les contraindre donc à un mode de travail dans lequel ils deviennent la propriété d'une minorité de non-travailleurs. Par là, pour toute la suite de la préhistoire du genre humain, la relation de l'individu à l'espèce est maintenant placée dans une contradiction irrémédiable, dans laquelle une relation immédiate, une relation générale et directe de l'individu avec l'espèce (et donc aussi avec sa généricité) est devenue impossible. Par la situation sociale qui se crée de la sorte, l'individu, s'il appartient aux accapareurs du surtravail, est contraint d'approuver

comme une chose évidente cette **généricité**, objectivement extrêmement contradictoire, ou bien, s'il appartient aux expropriés, est contraint de la repousser en tant que telle à cause de son caractère contradictoire. (Ces deux comportements prennent dans les différents stades du développement des formes très différentes d'expression idéologique et ce n'est que dans le capitalisme qu'une formulation approximativement adéquate du problème devient objectivement possible.) Mais cela n'empêche pas que l'aspect contradictoire objectif, en apparence irrévocable et insoluble dans ce rapport fondamental de l'homme à sa **généricité** qui n'est plus muette, mais qui dans son aspect contradictoire, ne peut être articulée que de manière erronée dans la plupart des cas, prend le caractère de l'aliénation de soi-même. L'aliénation est objectivement apparue entre la **généricité** de la société elle-même et celle de celui qui en est membre. C'est pourquoi il est inévitable qu'elle se manifeste aussi, immédiatement, comme aliénation de l'homme de soi-même (aliénation de l'individu de sa propre **généricité**).

Ce fut longtemps une habitude (qui même aujourd'hui revient parfois sous forme de préjugés) que de ne voir et de n'admettre l'aliénation que chez les personnes défavorisées. Ce n'était pas l'opinion de Marx, pour lequel la **généricité** a toujours été un critère central pour juger et évaluer tout phénomène social. Dans son œuvre de jeunesse, *La Sainte famille*, il écrit : « La classe possédante et la classe prolétaire représentent la même aliénation humaine. Mais la première se sent à son aise dans cette aliénation ; elle y trouve une confirmation, elle reconnaît dans cette aliénation de soi sa propre puissance, et possède en elle l'apparence d'une existence humaine ; la seconde se sent anéantie dans cette aliénation, y voit son impuissance et la réalité d'une existence inhumaine. »<sup>122</sup>

L'important, c'est que Marx, dans les deux cas, considère l'aliénation comme une altération de l'existence humaine. Et bien qu'il fasse une distinction explicite entre « l'apparence d'une existence humaine » et l'« existence inhumaine », il est clair que par là, les racines sociales communes des deux phénomènes en soi et dans leurs conséquences idéologiques et pratiques diamétralement opposées, profondément contradictoires, ne sont pas niées, mais au

122. K. Marx et F. Engels, *La Sainte famille*, cit., p. 450.

contraire mises énergiquement au premier plan. Car l'aliénation est un phénomène socio-historique ontologiquement important, en ce qu'elle montre non seulement cet antagonisme, souligné par Marx, dans les réactions de ceux qui en profitent et celles de ses victimes, mais aussi dans les différentes formations qui, comme conséquence des différents modes d'appropriation et d'usage du surtravail, doivent présenter des formes d'expression très différentes tant sur le plan subjectif que sur le plan objectif, de la praxis sociopolitique jusqu'à l'idéologie. Et même si le fondement de l'aliénation est nécessairement un fondement social objectif, si nous devons l'évaluer surtout comme une manifestation sociale objective, la différenciation personnelle ne peut jamais être éliminée de sa détermination ontologique, aussi bien lorsqu'elle se traduit dans la praxis immédiate que lorsqu'elle se tient sur un plan idéologique, où elle présente des différences individuelles peut-être encore plus accentuées.

Le caractère personnel de l'aliénation, lui, est non seulement irrévocablement propre, mais renvoie, dans sa différenciation qui en résulte, à des déterminations objectives importantes du phénomène social même. En effet, bien qu'il soit évident que l'aliénation reste fondamentalement un phénomène social, qui donc ne peut être dépassé également, en dernière instance, que de manière sociale, néanmoins, dans la conduite de vie de l'individu, elle prend toujours la place d'un problème central, celui de la réussite ou de l'échec du développement de la personnalité, en tant que dépassement ou persistance de l'aliénation dans son existence individuelle. On ne peut bien sûr évoquer les multiples problèmes qui se présentent ici que de façon générale. Que l'on pense, par exemple, au cas fréquent même dans le mouvement ouvrier révolutionnaire, du bon militant intelligent et prêt au sacrifice qui voit certes et combat de façon conséquente l'aliénation dans le travail, mais qui dans ses rapports avec sa femme ne pense jamais à en secouer les chaînes. Le dépassement social définitif de l'aliénation ne peut donc s'accomplir que dans les actions de la vie quotidienne des individus. Mais cela ne change rien au caractère premier de la socialité ; cela montre seulement avec quelle complexité ici aussi, même surtout ici, les moments individuels et les moments sociaux de l'aliénation sont enchevêtrés. C'est au moment même où ils sus-

citent à première vue l'apparence de mouvements — relativement — autonomes, qu'ils sont indissolublement liés à un état donné de l'évolution sociale.

Cette unité indissoluble des composantes sociales et individuelles de l'aliénation dans leur fonctionnement autonome, souvent contradictoire, est donc apte à éclairer un nouvel aspect de la spécificité du développement de la généricité humaine. D'une part, la chaîne causale du développement objectif économique-social produit l'aliénation comme moment inévitable de sa propre réalisation. En effet, la généricité muette signifie l'unité biologique complètement indissoluble, et qu'on ne peut donc amener à la conscience, entre l'individu et l'espèce chez tout être biologique individuel. Quoi qu'il fasse, il exprime spontanément sa généricité, dont le caractère indissociable est aussi reproduit de façon continue, comme unité indissoluble — malgré les transformations — dans l'évolution ontogénétique et phylogénétique. L'adaptation active à l'environnement provoque nécessairement la conscience de sa propre action, qui n'entraîne généralement pas encore, aux stades les moins évolués, de séparations, de différences, voire d'oppositions entre l'individu et l'espèce, ou alors de manière très faible. Car l'adaptation active à l'environnement, dans le travail, ne peut s'accomplir si ne se développe pas aussi chez l'individu la conscience de ce que signifient pour lui-même ce processus et ses résultats.

En même temps, ce processus pose comme réalités des rapports objectifs dans lesquels la nouvelle forme de la généricité parvient à s'exprimer comme résultat des activités qui, dans leurs conditions et conséquences, sont de nature collective. Peut-être, pour montrer à quel point cette double situation est [in]évitable, pourrions-nous rappeler un exemple déjà cité. L'unité et sa contradiction sont déjà posées quand à l'époque de la cueillette, entre la cueillette des fruits et leur consommation, une étape intermédiaire temporelle réelle, le rapporter chez soi, est insérée. Ce n'est que par ce transport que cette activité devient effectivement sociale (une action au service de l'espèce) et en même temps une activité personnelle, qui — pour pouvoir être réalisée — exige de ses exécutants que des actes déterminés deviennent conscients. Mais ce serait une idée purement téléologique, religieuse, que de penser que la généricité sortie du mutisme, qui se forme ainsi, suscitera automatiquement chez les

individus qui participent d'elle les pensées, les sensations, les décisions, dont le but est exactement de répondre à ces exigences comme à des besoins propres, personnels. Comme nous l'avons vu, cela n'est possible qu'à des stades très primitifs, encore profondément « naturels », quand une large égalité entre les besoins et leur satisfaction règne encore entre les membres, quand donc la généricité qui n'est plus muette s'affirme encore dans une large mesure en termes « naturels ».

Marx et Engels ont mis en évidence, comme nous l'avons montré, l'inévitable disparition de ce type de socialité. Ils ont également montré que sa cause ultime est l'augmentation des forces productives. En effet, nous avons déjà souligné que l'esclavage, première forme d'inégalité par principe, fondée et imposée sur le terrain socio-économique entre les membres d'une société, a son fondement dans le fait que l'esclave est déjà en mesure de produire plus que ce qui est nécessaire à sa reproduction et que son propriétaire est donc socialement mis en position de disposer de ce surtravail pour satisfaire ses besoins personnels. C'est ainsi qu'apparaît l'aliénation. Pour l'esclave (considéré comme *instrumentum vocale* chez les Romains) sans aucun doute, de manière évidente; pour le propriétaire d'esclaves, en tant que les exigences nécessaires de l'être social détruisent aussi en lui les relations authentiques avec sa généricité. Et c'est ainsi que se déroule toute l'histoire des sociétés de classe (la « préhistoire du genre humain », dit Marx). Le développement des forces productives a fait apparaître, le plus souvent à travers des crises longues et graves, le caractère problématique de telles formations, et à partir de leur processus de dissolution dans les crises, a fait naître, principalement en Europe, de nouvelles formations plus développées sur le plan socio-économique dans lesquelles le problème de l'aliénation des hommes par rapport à leur propre généricité est produit et reproduit continuellement à des stades socio-économiques plus élevés.

Toute l'histoire, dit Marx en polémiquant contre Proudhon, « n'est qu'une transformation continue de la nature humaine »<sup>123</sup>. Son moteur premier est bien sûr l'adaptation active elle-même, et son instrument, le travail, mais aussi la position téléologique cor-

123. K. Marx, *Misère de la philosophie*, cit., p. 172.

respondante, qui en est issue. Il est évident qu'il en résulte un rythme toujours plus accéléré de la transformation de l'homme même. (Je rappelle le cas, dont nous avons déjà parlé, de l'extension de son espace de possibilités.) Il ne faut donc jamais oublier que les conditions comme les conséquences de toutes les positions téléologiques — indépendamment du fait que des motifs relatifs à l'individu ou au genre humain dominant immédiatement dans l'acte de poser — ont un caractère causal. Cela signifie, en ce qui concerne leurs répercussions sur la nature humaine, que l'espace des possibilités humaines qui se développe et se réalise ainsi, est fondamentalement déterminé par les exigences pratiques de l'adaptation nécessaire active à l'environnement et montre en conséquence une orientation du développement dans laquelle apparaît clairement une maîtrise croissante de l'environnement, une domination croissante des principes sociaux sur les principes naturels.<sup>124</sup> À l'intérieur de ces limites, on peut parler de tendances au progrès aussi sur le plan de l'ontologie sociale, puisque les traits spécifiques de l'être social s'affirment, en lui-même, toujours davantage au cours de ce processus.

Mais il ne faut pas concevoir ce progrès — comme on l'a longtemps fait systématiquement — simplement comme une évolution supérieure de l'homme. Ici aussi, il faut toujours garder à l'esprit que les forces principales, agissant de manière spontanée, ont justement un caractère causal et possèdent certes dans leur universalité une direction qui dans sa ligne générale élève les forces productives, promeut la socialité, mais qui en soi est absolument indifférente à toutes les valeurs sociales, à toutes les valeurs humaines. C'est pourquoi, d'une part, elles transforment les énergies humaines en un contrôle toujours plus efficace des conditions de leur reproduction, d'autre part elles produisent, en même temps et souvent avec une intensité croissante, oppression, cruauté, duperies, etc. La société originelle n'a pu venir à bout, même au tout début, d'un tel déchaînement de possibilités d'activités indiscriminées au plan causal. Elle a dû créer des institutions destinées à les diriger — par la contrainte — sur les voies données objective-

124. Bien sûr surtout dans des formations qui ne débouchent pas sur des impasses socio-économiques, bien que dans celles-ci ne manquent jamais complètement des moments déterminés d'une dynamique du développement.

ment conformes au développement. Cependant, la nécessité sociale de telles institutions est devenue inévitable quand elle était issue de besoins encore plus fondamentaux. Lorsque le développement de la productivité du travail donne lieu à un surtravail et à son utilisation par d'autres hommes qui n'ont pas participé à sa production, les intérêts vitaux immédiats deviennent, dans toutes les sociétés, contradictoires et antagonistes et ne peuvent donc être régulés que par la violence. La nécessité de l'agir social acquiert ainsi sa forme première, encore en vigueur aujourd'hui : elle est — du point de vue des membres de la société — une façon d'agir, comme le dit Marx, « sous peine de ruine ». Si l'on y voit un fait fondamental de l'être social, si l'on admet donc comme un état de choses immuable la violence comme moment indispensable dans toute société relativement développée, alors il est important de considérer aussi ce problème comme un moment ontologique de la socialité et de ne pas le déformer par l'introduction idéaliste de jugements de valeurs, positifs ou négatifs.

C'est une tendance largement répandue que de prendre position contre la violence en général, en oubliant qu'aucun pas en avant, depuis notre sortie de la sphère biologique de l'être animal, aucune socialisation, aucune intégration du genre humain, n'auraient été possibles sans violence. Mais par ailleurs, on ne doit pas voir dans la violence, même dans ses formes les plus brutales, un simple héritage de l'état préhumain, qui, par exemple en termes moraux abstraits, pourrait être dépassé « de manière humaine ». Il faut en revanche avoir toujours présent à l'esprit — comme nous l'avons signalé auparavant dans d'autres contextes — qu'aucune forme de praxis de l'être social, donc aucun moment de son autoreproduction (qu'il s'agisse d'économie ou de superstructure, comme l'État, le droit, etc.) ne pourrait naître et servir à la reproduction humaine sans violence. Le « langage » du genre, qui historiquement remplace le mutisme, ne peut se passer des formes les plus diverses de la violence, de la contrainte, etc. L'histoire du genre montre que le mutisme préhumain, les formes d'être ayant précédé l'homme, qui fonctionnaient de manière inévitablement spontanée, purement biologique, n'étaient et ne sont toujours en mesure de s'articuler que dans ce mouvement vers la conscience chargée de violence, antagoniste. La sortie du mutisme, par laquelle la conscience cesse d'être

un pur épiphénomène biologique est, elle aussi, un processus causal qui dans son irréversibilité peut sans doute posséder une orientation générale, mais non une fin et donc non plus un caractère planifié, orienté vers un but. La façon dont sa spontanéité causale — à un niveau ontologique complètement nouveau — se répercute ontogénétiquement et phylogénétiquement sur les nouvelles relations entre l'individu et l'espèce, détermine justement les forces qui agissent dans l'autodéveloppement du genre humain.

Naturellement, il n'est pas question d'ébaucher ici ne serait-ce que les traits principaux de ce développement. Nous devons nous limiter à certains complexes de problèmes particuliers parmi les plus importants. En premier lieu, il faut constater que l'espèce produit des relations entièrement nouvelles avec l'individu. La fin du mutisme est, comme processus, identique à la fin des mouvements liés de façon spontanée et dynamique. L'espèce, déjà au tout début de l'être social, acquiert une figure qui se présente à l'individu de l'espèce comme quelque chose à maîtriser, donc comme indépendante, clairement différente de lui, comme réalité objective (seconde nature). Cette concrétisation ontologique du genre a des effets très vastes sur le rapport de l'espèce avec l'individu. Il ne peut d'abord s'incarner que dans des figures individuelles concrètes données, et non comme leur unité. Dans la réalité de la praxis, pour tout individu, la société dans laquelle il vit s'identifie immédiatement avec l'espèce elle-même. Les hommes qui vivent dans d'autres sociétés n'appartiennent pas, dans sa pratique, à la même espèce ou alors de façon très problématique (concept grec de barbare, etc.). Seule l'intégration des petites tribus originelles en nations par exemple élargit le rayon de ce que l'individu est contraint de reconnaître dans sa praxis sociale comme appartenant au genre humain. Cette intégration, dictée par l'économie, a déjà conduit — avec le marché mondial — à l'unité du genre humain sur le plan pratique abstrait, même s'il faut remarquer que la reconnaissance de ce fait — en particulier dans le domaine des activités sociales réelles — se produit de façon très problématique du point de vue de la généralité. Ces contradictions, qu'on ne peut supprimer qu'au moyen d'un développement social matériel, augmentent encore dans la réalité effective du genre dans la mesure où son être concret dans une société concrète, à l'importance décisive pour la vie de chaque indi-

vidu, à la suite de la production et de l'appropriation du surtravail, devient également, à l'intérieur de ces limites, irrémédiablement contradictoire. Pour ceux qui profitent du surtravail, l'aliénation de la généricité humaine authentique qui s'accomplit ainsi est le fondement « naturel » de leur conduite de vie ; pour ses producteurs, au contraire — qui en général représentent l'immense majorité — il s'agit de la confiscation plus ou moins importante de leur humanité, de leur appartenance réelle au genre humain. Par là, l'aspect contradictoire des formes génériques concrètement existantes s'élargit et s'approfondit aussi vers l'intérieur : non seulement leur être singulier cache sa propre essence, [c'est-à-dire] qu'il peut seulement prétendre être l'incarnation immédiate, du moment, de la généricité intégrale, mais cette configuration, considérée de l'intérieur, devient également contradictoire d'une manière insoluble. Et pourtant : si on peut parler de généricité dans l'être social, dans l'être objectif, celle-ci s'incarne surtout dans ce processus réel de reproduction et de croissance de l'activité économique des hommes. L'économie reçoit les incarnations singulières, les développe et les transforme jusqu'à aujourd'hui en unité objective du genre humain dans le processus matériel de reproduction de toute l'humanité, processus lié — en définitive — en une unité. D'où sa priorité, non seulement généralement et purement ontologique, mais aussi rapportée concrètement aux hommes, dans le complexe en mouvement des forces qui détermine réellement le développement de l'humanité. Marx a décrit ce fait très tôt et avec une extrême précision en disant d'elle qu'elle est le « livre ouvert des forces essentielles de l'homme, la psychologie humaine matérialisée que, jusqu'à présent, on ne concevait pas dans son lien avec l'essence de l'homme, mais toujours uniquement du point de vue de quelque relation extérieure utilitaire. »<sup>125</sup>

On ne peut parler sans équivoques du développement de la généricité dans l'être social que sur cette base, puisque ce n'est qu'ici que ses formes fondamentales, ses tendances évolutives fondamentales s'affirment clairement dans leur objectivité. Mais plus l'on reconnaît et l'on souligne, avec Marx, ce rôle dominant de l'économie dans le développement, plus on doit voir clairement que

125. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, cit., p. 152.

l'aliénation de l'homme, que nous avons traitée ici, doit aussi trouver son expression la plus explicite et la plus concrète dans cette sphère de la vie. Une présentation adéquate de ces tendances montre non seulement qu'elles naissent du processus de reproduction qui se perfectionne sans cesse de l'homme et de l'humanité, mais encore qu'il s'agit de processus contradictoires : en effet cette évolution n'a pas créé une fois pour toutes un mode d'aliénation unitaire, mais au contraire détruit de manière ininterrompue ses formes singulières en développant chaque fois leur aspect contradictoire interne. Toutefois, dans l'histoire qui s'est déroulée jusqu'à présent, il n'a pu transformer, éviter ou annuler les modes singuliers d'aliénation qu'en permettant qu'un autre — plus élevé au sens socio-économique, plus social — lui succède pour ensuite être à son tour remplacé par un autre encore plus développé, produisant une nouvelle aliénation.

La priorité de la reproduction économique que nous avons ici indiquée en suivant Marx ne doit cependant pas être comprise comme la domination d'un automatisme.<sup>126</sup> Puisque le développement économique, qui met socialement en mouvement les transformations phylogénétiques du genre, devient effectif en tant que processus général — malgré toutes les contradictions qui lui sont intrinsèques — comme événement social unitaire dans son irréversibilité, mais ne peut être selon sa genèse qu'une synthèse économique de nombreuses positions téléologiques individuelles, qui — en dernière instance — sont accomplies par des individus, toute action sociale qui soutient cette ligne principale doit défendre, face à ces positions individuelles, la généralité alors atteinte. Plus exactement : elle a pour fonction de les conduire dans la direction alors prédominante de la généralité. Sans pouvoir, ici non plus, entrer dans les différenciations, nous pouvons dire cependant que tous les moments, fixes ou fluctuants, de la superstructure et de l'idéologie, trouvent ici la base de leur efficacité sociale, d'où ils s'efforcent de promouvoir la convergence de l'homme singulier et du genre aussi bien sur le plan de la conscience que sur celui de la praxis. C'est

126. Bien des malentendus ou des refus de la théorie marxienne reposent justement sur le fait qu'on lui attribue un tel automatisme pour pouvoir ensuite le réfuter facilement.

pourquoi Marx a traité le problème de l'idéologie non pas à la manière abstraite d'une théorie de la connaissance, mais en termes d'ontologie sociale concrets; dans la détermination de l'idéologie, en effet, ce n'est pas pour lui le dilemme de la vérité ou de la fausseté qui constitue le fondement génétique, mais sa fonction : celle de rendre conscients et de livrer les conflits ouverts dans la vie sociale par l'économie. Des usages, héritages, traditions, à l'État et au droit d'une part, à la sphère de la morale (au sens le plus large) et de la conception du monde de l'autre, il s'agit donc toujours de transformer les contradictions apparues sur le terrain économique, relatives à la généricité alors existante, en motifs de la praxis sociale. Étant donné le caractère contradictoire déjà décrit de toutes les étapes successives de la généricité, ces actes qui amènent le conflit à la conscience, permettant ainsi de le livrer, apparaissent toujours à l'intérieur d'une large gamme d'options opposées, qui peut aller du soutien inconditionnel à la généricité alors atteinte jusqu'à son refus inconditionnel. En pratique, il est certain que la généricité ne pourrait se maintenir sans ce soutien dans la socialisation des conflits singuliers, de même que son évolution serait impossible sans ces négations. Il est à ce titre caractéristique de ce développement que le moment de la négation joue ici un rôle de premier plan dans cette évolution. Contre Proudhon, qui soulignait de manière éclectique les soi-disant bons et mauvais côtés des sociétés, en privilégiant les premiers, Marx écrit : « C'est le mauvais côté qui produit le mouvement qui fait l'histoire en constituant la lutte. »<sup>127</sup>

Le chemin objectif vers la réalisation sociale de la généricité sortie du mutisme supplante donc en même temps, de façon processuelle, ses propres formes dominantes du moment. Ce que Marx appelle le recul des barrières naturelles ne cesse de s'accroître dans la causalité immanente de ce processus. Nous avons déjà fait remarquer dans d'autres contextes comment, même dans des domaines de la vie humaine où la base biologique ne pourra jamais, pour des raisons évidentes, être dépassée entièrement (alimentation, sexualité), ils sont marqués toujours plus fortement et profondément par des motifs sociaux. Lorsque l'homme devient individualité, au moment où les contingences (sociales) de sa vie, comme

127. K. Marx, *Misère de la philosophie*, cit., p. 149.

la naissance, l'ascendance, etc., qui déterminaient sa place dans la société, s'effacent objectivement et sont dépassées subjectivement, cette transformation triomphe dans tous les domaines de la vie et non pas seulement dans sa reproduction économique immédiate, où cette tendance se présente dès le début comme dominante et comme transformatrice des autres domaines. Le mutisme biologique cesse tendanciuellement en général, mais est remplacé, dans l'immédiateté de l'être social, par un « langage » qui est certes social, mais est aussi aliéné et aliénant. C'est cet aspect contradictoire que Marx décrit lorsqu'il caractérise cette période comme « préhistoire du genre humain ».

Pourquoi seulement préhistoire ? Il est clair que tout le complexe de l'adaptation active (au sens large) donne lieu dans les produits du travail à des objets, dans le processus de son exécution, à des comportements, qui représentent une forme nouvelle de l'être par rapport aux deux formes de nature. Si l'être social n'était qu'une simple élévation, une complexification de l'être naturel, on pourrait donc considérer, en principe, le développement de la genericité qui se forme ici comme achevé. Les fondements et le caractère des activités qu'ils suscitent créent en revanche une situation complètement nouvelle pour le problème du genre dans l'être social. En effet, tant que le genre, conformément à ses fondements ontologiques, reste muet (et même sans voix), comme dans la nature, il peut s'accomplir en lui-même, en une immanence spontanée de l'être qui se développe spontanément, dans la mesure où les circonstances le permettent. Ou mieux, quel que soit le stade auquel se trouve l'être-en-soi du genre, sa spécificité incontestablement immanente, cela ne signifiera rien de plus que cet être-en-soi. C'est ce que montrent aussi bien la géologie que la formation des espèces dans la nature organique.<sup>128</sup> Ce n'est que dans l'être social, dans son développement objectivement tout aussi irrésistible, qu'apparaît un caractère problématique profond, interne à l'être même.

128. Si un jour les recherches entreprises maintenant rendent possible une description de l'évolution de la Lune, celles-ci montreront très probablement un processus géologique irréversible complètement différent de celui de notre planète. Cet être-en-soi, néanmoins, ne signifiera jamais plus que lui-même, et donc nous montrera un être-en-soi du processus irréversible aussi peu problématique que celui que la géologie a montré pour la Terre.

Celui-ci s'exprime de la manière la plus nette dans le fait que le développement phylogénétique prend un aspect intrinsèquement contradictoire dans le processus, suscité par lui-même, du développement ontogénétique, puisqu'il aliène objectivement, irrésistiblement, les individus de leur généralité, et qu'il ne peut remplacer une forme concrète de l'aliénation que par une autre, non moins aliénée. Il faut donc souligner dans le même sens que le phénomène de l'aliénation est une dimension de l'être lui-même. Elle fait partie en premier lieu de l'être social même, dans son être propre aussi bien que dans ses effets sur les individus de l'espèce. Qu'elle prenne très souvent des formes idéologiques ne change rien à ce caractère fondamental; l'idéologie est en effet dans l'être social la forme générale par laquelle les conflits qui apparaissent sur le plan socio-économique deviennent conscients et sont livrés. Il n'est donc pas erroné de voir dans la forme double des réactions idéologiques à l'aliénation le signe que le conflit qui se manifeste dans l'aliénation montre, dans la généralité respectivement elle-même et dans ses effets sur l'être des individus une dualité dans les fondements objectifs de tout le complexe de problèmes. Nous avons déjà indiqué quelle était la composante la plus répandue de ce complexe, qui trouve une expression pratique dans l'être social immédiat : le stade atteint par la généralité s'affirme chez les individus en termes économiques immédiats, dans la superstructure et dans l'idéologie, en une large gamme qui va de la contrainte immédiate et indirecte aux tendances purement idéologiques de la persuasion et de la conviction. Le contenu de ce complexe, le but de son être-posé (*Gesetztheit*) si divers, est cependant toujours l'état atteint par le développement social, c'est-à-dire de la généralité qui l'implique, le détermine. Ce complexe doit donc, quand il défend cette généralité, tenter d'imposer également l'aliénation, posée avec elle, comme unique mode d'être possible; s'il se retourne contre elle de manière critique, réformiste ou même révolutionnaire, cela veut dire que dominant en lui, plus ou moins consciemment, les conditions ontologiques d'un stade de développement qui va le remplacer. Ici aussi doit prédominer le motif selon lequel celui-ci est fondé en tant que progrès nécessaire, sans que soit prise en considération (le plus souvent sans que soit connue) la nouvelle aliénation qui dominera la vie sociale. Ainsi, dans l'immédiat, en ne tenant compte que des formes

des activités sociales de toute espèce qui sont mûres pour l'action réelle, on pourrait dire que ni les moyens d'action de la superstructure ni les formes de conscience de l'idéologie ne sont en mesure d'échapper au cercle de la transformation historique des aliénations. Dans tout leur aspect contradictoire souvent extrêmement critique, ils doivent donc confirmer l'apparence selon laquelle la chaîne des aliénations successives serait une forme de la généralité exprimant adéquatement l'être de la socialité existant en dernière instance, aussi ontologiquement inévitable dans l'être social que l'était son mutisme dans la nature.

Mais ce n'est qu'une apparence. Des prises de position sur le problème de la généralité propre à l'homme se multiplient, qui tentent de sortir — au moins sur le plan idéologique — de ce cercle magique et poursuivent une conception de la généralité dans laquelle celle-ci peut se présenter socialement comme accomplissement vrai, concret, même de la vie individuelle, dans lequel le dépassement du « mutisme » est en mesure de tourner le dos à son aspect contradictoire qui lui est spontanément propre, et qui semble irrévocable. Or, il est caractéristique de l'ensemble du développement de l'humanité, dans sa permanence, que ces voix se fassent entendre dès le début, qu'elles prennent également au cours de l'histoire les formes les plus diverses et — malgré l'impossibilité, selon toute apparence, de les traduire dans la réalité, et la facilité avec laquelle elles peuvent être réfutées sur le plan intellectuel immédiat — qu'elles n'aient jamais pu être amenées à disparaître de la société. Le contraste avec les idéologies que nous avons décrites plus tôt est extraordinairement net : dans ces critiques, revendications apparaît en effet une généralité qui s'oppose à celle décrite jusqu'à présent qui nécessairement, produit, défend etc. les aliénations, parce que son problème central est précisément le dépassement de l'aliénation elle-même, la conception et la promotion d'une généralité pour que les tendances ontogénétiques et phylogénétiques parviennent à une convergence réelle.

Mais il serait erroné d'établir entre les deux tendances un contraste radical, exclusif. On comprendra que nous ne sommes pas en mesure, ici non plus, de traiter ne serait-ce que schématiquement de ce complexe dans son développement historique, ses variantes historiques si diverses. Cependant, même un exposé limité ne peut

ignorer que comme la socialisation de la socialité produit des formes entièrement nouvelles d'aliénation (et de lutte immédiate contre elle), elle peut devenir en même temps le fondement de différences importantes également dans ce domaine. Nous avons déjà fait remarquer dans d'autres contextes que dans l'aliénation des stades primitifs, celle-ci se manifeste en général par le fait que les hommes ont considéré les produits de leur propre activité comme les « présents » de puissances transcendantes (Prométhée et le feu). C'est ce phénomène qui est au fondement de toute aliénation principalement religieuse — celle que Feuerbach a surtout critiquée.

L'existence individuelle en tant que telle, le destin individuel, prennent ainsi un mode d'être qui est aliéné par cette transcendance. L'automouvement de l'homme au moyen de décisions alternatives exécutées par lui est dégradé jusqu'à devenir une apparence, puisque celles-ci ne sont reconnues comme effectives que lorsque, dans leur essence dernière, elles ne sont rien d'autre que l'exécution obéissante de commandements ou d'interdits transcendants. Feuerbach (et avant lui les Lumières) a parfaitement raison de voir dans tout « poser » transcendant d'activités humaines une manifestation fondamentale de l'aliénation. Celui-ci s'insère ensuite, dans une certaine mesure, de soi, dans la défense idéologique conservatrice du *statu quo* du monde humain aliéné. Car la tendance dominante de la socialité encore très profondément plongée dans la « nature » est surtout sa prétention à une origine « divine », ou tout du moins mythique et héroïque. Lorsque des doutes apparaissent, ils sont écartés par l'appel à cette origine qui resterait valide aussi dans le présent. (Que l'on pense, pour citer un produit d'un stade, dans ce contexte, plus évolué, à la solution des doutes éthiques dans la *Bhagavad-Gîtâ*.)

La *polis* gréco-romaine introduit dans ces controverses des motifs résolument nouveaux. D'une part, même si la base de la vie reste largement plongée dans la nature, la citoyenneté de la *polis*, spécialement dans les phases héroïques de la démocratie, crée un domaine d'action exemplaire et riche de valeurs, qui semble mettre au second plan ce fondement de la vie aliénée — irrévocablement aliénée déjà en raison de l'économie esclavagiste dominante. Une vie menée selon les lois d'une telle généricité suscite non seulement l'illusion de la possibilité de dépasser l'aliénation, mais

aussi des *comportements* personnels et leurs justifications idéologiques au niveau de la conscience, dans lesquels apparaissent les relations de l'homme avec sa généralité. Bien que ces comportements ne soient pas réalisables à long terme dans le présent puisqu'ils négligent la base économique de leur propre aliénation, ils contiennent néanmoins des intentions de modes d'action humains dans lesquels s'expriment des déterminations importantes d'une généralité qui n'est plus aliénée. Que l'on pense aux trois cents Spartiates des Thermopyles, à Cincinnatus, à la mort de Socrate (déjà à une époque de crise), etc. Une telle attitude envers les fondements sociaux de l'existence sociale peut parfois même conduire à une vision pénétrante — si l'on considère les choses de manière historiquement relative — des fondements objectifs alors dominants de l'aliénation. Dans le *Capital*, Marx cite les visions d'Aristote et du poète Antipatros qui espéraient de l'avènement d'une forme de production supérieure (la machine) la fin du travail des esclaves. Et il est extrêmement significatif de son attitude sur ce problème que ce ne soit pas leur utopisme qu'il critique ironiquement, mais celui des économistes de la période capitaliste qui, dans leur partialité aveugle, méconnaissent dans leur propre présent le rôle de la machine dans l'intensification de l'exploitation. À ses yeux, leur utopisme naïf était donc plus près de la vérité sociale dernière que l'apologétique à un stade supérieur du développement économique.<sup>129</sup>

Ici, Marx est très loin de surestimer l'importance sociale des anticipations idéales, émotives et même traduites en activité, des nécessités réelles du développement. Il les considère, en les synthétisant, comme des accomplissements bornés, même s'il ne manque pas ensuite de désigner comme « vulgaire » dans l'idéologie du monde moderne toute espèce de manifestation de satisfaction.

Cette position double de Marx sur la question qui nous intéresse maintenant montre qu'il ne rejette jamais comme insignifiantes les critiques de l'aliénation qui se projettent au-delà de leurs formes actuelles et envisagent un type supérieur de généralité (et donc de socialité); Marx conçoit ces critiques, même si elles ne peuvent être pratiquement réalisées, comme des moments du développement

129. K. Marx, *Le Capital*, I, cit., p. 948.

idéologique réel des hommes, germes d'un dépassement plus profond de l'aliénation. Cela se manifeste très clairement dans son jugement sur l'évolution de la religion chrétienne. On sait qu'il la rejette en général, si possible de manière encore plus résolue que les hommes des Lumières les plus radicaux, mais cela ne contredit pas le sens réel de notre affirmation. Quiconque a lu le *Nouveau Testament* sait que Jésus de Nazareth, sur un certain nombre de thèmes décisifs, va très au-delà d'une simple critique de l'aliénation dominante à son époque. Quand il conseille au jeune homme riche, qui respectait consciencieusement tous les commandements de son époque mais n'en était pas moins profondément insatisfait de sa propre vie, de distribuer sa fortune aux pauvres, il renvoie à l'évidence — même en restant dans les termes d'une éthique purement individuelle — à une généricité de type qualitativement plus élevée. Naturellement ces tendances n'empêchèrent pas le christianisme de devenir le soutien idéologique de l'empire romain tardif, puis du féodalisme, et enfin même du capitalisme. Cette tendance dominante, que le christianisme partage avec toute religion, ne doit cependant pas nous cacher les moments nouveaux dans l'ensemble de son évolution. La crise de l'économie esclavagiste, la disparition de la *polis* et avec elle, celle de l'éthique du citoyen, purent en effet donner lieu, dès ce stade de l'évolution sociale objective, à une première forme de l'individualité. Cela eut comme conséquence, pour toute la population, un pur et simple accommodement avec le donné social, mais conduisit dans l'idéal stoïque ou épicurien du sage à l'ataraxie, au précepte d'une conduite de vie qui, au sein d'une société totalement aliénée, s'efforçait, à partir d'elle-même, en méprisant les circonstances, de réaliser la relation authentique entre l'homme singulier et le genre humain. Avec une certaine exagération — et en sautant les médiations — on pourrait peut-être dire : avec Jésus de Nazareth, cet idéal aristocratique d'une vie de sagesse sublime devient une revendication démocratique quotidienne, une revendication dont la réalisation générale était bien entendu d'emblée impossible. Il ne faut cependant jamais oublier que les mouvements hérétiques du haut Moyen-Âge tendaient déjà très largement vers cet idéal. Les hussites radicaux et Thomas Münzer formèrent, à partir de ces traditions, des motifs révolutionnaires, dont les partisans se sentirent la vocation, à partir de ces idéaux, de met-

tre un terme, par des voies révolutionnaires, à la socialité aliénée, pour instituer une socialité opposée à l'aliénation. Bien sûr, en pratique, également en vain. Des directives pour une praxis qui escamotent utopiquement l'état actuel des choses ne peuvent qu'échouer devant la réalité. Il n'est pourtant pas difficile de voir que ces tendances, après des modifications historiquement appropriées, ont encore joué un rôle non négligeable chez les disciples radicaux de Cromwell et dans le jacobinisme de gauche, et qu'elles ont eu longtemps des retentissements sur certaines sphères d'influence idéologiques.

L'inanité pratique de telles positions justifie l'âpre critique politique que Marx fait de tout utopisme. C'est une dimension essentielle de l'être social que tout progrès de sa superstructure présuppose une transformation correspondante des fondements économiques sur lesquelles repose la nouveauté. Et c'est d'autant plus vrai que ce changement est important. Rien d'étonnant, donc, si Marx, dans la description des possibilités d'un « règne de la liberté », dit qu'il « ne peut s'épanouir qu'en se fondant sur le règne de la nécessité », c'est-à-dire de l'économie.<sup>130</sup> Toute idéologie reste donc — même si son contenu est par certains aspects résolument orienté vers une généricité authentique — sans effet pratique réel si elle ne peut tenir compte des possibilités de développement existantes dans l'économie, si elle ne résulte pas, en tant qu'idée, de ses tendances évolutives. Mais cela ne signifie pas que l'idéologie doive rester entièrement sans influence dans ce processus. Nous venons d'énumérer certaines tendances réelles de la pratique qui, en tant que telles, pour les raisons que nous avons déjà évoquées, étaient condamnées à l'échec social, mais qui n'en sont pas moins devenues en tant qu'idéologies un facteur subjectif pourvu de forces renforçant le véritable esprit révolutionnaire. L'aspiration de l'humanité à une vie qui ne serait plus dominée par des aliénations, c'est-à-dire à une généricité qui n'engendre aucune aliénation, qui attribue à l'individu des tâches qui peuvent mener à une vie riche de contenu — aussi sur le plan personnel —, à une vie amenant une satisfaction réelle, est indéracinable de l'esprit et du cœur des hommes. Et puisque ces complexes intellectuels et sensibles dans les

130. K. Marx, *Le Capital*, in Éditions sociales, 1960, vol. VIII.

manifestations pratiques de vie des activités humaines ne pouvaient pas, pour les raisons que nous avons évoquées, s'exprimer et se développer de façon purement pratique et sociale, les hommes cherchèrent et trouvèrent un espace d'expression dans le domaine de l'idéologie pure, qui ne joue pas un rôle immédiat dans la pratique sociale. Hegel a en son temps tenté de définir ce monde des idéologies comme esprit objectif et absolu. Sans parler du fait que pour lui, l'aliénation et l'objectivité coïncidaient en dernière instance, que le dépassement de l'aliénation devait donc signifier la reprise du monde, jusqu'alors « aliéné » (*entäussert*) de l'esprit, dans le sujet-objet identique (il s'agit donc en substance d'une utopie logiciante), Hegel se trompe en inscrivant la religion dans l'esprit absolu. Il y a bien en elle — par exemple dans certaines affirmations de Jésus de Nazareth, et parmi certains de ses disciples, comme Maître Eckhart ou François d'Assise — une telle tendance ; somme toute, néanmoins, la religion remplit en pratique des tâches extrêmement semblables à celles du droit ou de l'État, c'est-à-dire la préservation et la légitimation de la socialité (généricité), et les mouvements hérétiques sont, en dépit des différences que nous avons notées, à compter parmi les tentatives de la changer réellement dans la pratique.

En revanche l'évolution sociale, partout où elle a atteint un certain degré, a donné lieu à des idéologies qui avaient vocation à agir de manière purement idéologique, sans même avoir la possibilité d'un appareil coercitif (l'esprit objectif de Hegel est caractérisé par la possibilité et par la nécessité de la contrainte). Il est évident que nous nous référons ici aux grandes philosophies et aux œuvres littéraires significatives. Il va de soi que nous ne pouvons pas développer les détails de cette question. Elle appartient au complexe de problèmes du déploiement concret des activités humaines. Dans le seul but d'esquisser d'une manière quelque peu concrète le problème ontologique qui nous occupe ici, observons que la culture européenne a inventé et, pendant des millénaires, a produit continuellement son propre genre littéraire dont l'essence était de présenter le caractère alors pratiquement irréalisable de la généricité authentique, ayant cessé d'être aliénée, justement comme quelque chose d'irréalisable au plan pratique, mais en même temps comme une tâche supérieure, à réaliser par une vie humaine correctement

vécue. Il s'agit de la forme littéraire tragique. De fait, elle reste inaltérable tout au long de l'évolution historique. Il faut toutefois rappeler que les grands auteurs eurent dès le début une conscience profonde de leur mission sociale. Que l'on pense à Sophocle, dont l'Antigone est, précisément dans sa fin tragique inévitable, une représentante de cette tendance ; l'auteur lui oppose sa sœur Ismène pour montrer comment le type tragique se distingue sur tous les points, en principe et en qualité, de ceux qui, avec la plus grande sincérité, approuvent la généricité telle qu'elle existe de fait. Cette unité indissociable entre un agir d'une valeur supérieure et correcte du point de vue de la généricité et une déchéance personnelle nécessaire trouve chez Shakespeare une formulation poétique exacte. Hamlet dit, après avoir considéré l'espace d'action qui lui est prescrit dans la vie future : « Notre époque est détraquée. Maudite fatalité, que je sois jamais né pour la remettre en ordre ! »<sup>131</sup> Cela excéderait notre propos que de tenter de décrire comment ce sentiment domine la tragédie pendant des millénaires sous des formes diverses, comment le grand problème de la société ici posé a profondément influencé non seulement la littérature, mais l'art dans sa totalité, de Cervantès à Tolstoï, de Rembrandt à Beethoven, etc., comment il a enrichi l'image du monde des penseurs les plus importants socialement. J'aimerais simplement rappeler à ce sujet quelle importance a eu pour Marx lui-même la lecture constante des tragiques grecs et de Shakespeare, et pour Lénine celle de Pouchkine et de Tolstoï.

Pour conclure, contentons-nous d'observer que la polémique victorieuse de Marx contre tout utopisme est bien connue, ainsi que son fondement : à savoir, que le communisme en tant qu'issue sociale du monde aliénant et aliéné, comme fin de la préhistoire de l'humanité, n'est réalisable que sur une base économique adéquate. Nos indications entendent seulement souligner, en complément, que le facteur subjectif de ce bouleversement, le plus grand dans l'histoire de l'humanité, est lui aussi dépourvu de tout caractère utopique. Personne ne contestera que les moments idéologiques que nous avons signalés n'ont jusqu'à présent mobilisé, dans la vie sociale pratique, que des minorités. J'irai pourtant jusqu'à affirmer que la

131. Cf. note 33.

puissance humaine de rayonnement de tout ce complexe d'idéologies a toujours été beaucoup plus grande que ce que l'érudition sociologique ne veut admettre. Et les grandes périodes révolutionnaires montrent continuellement que de tels sentiments se diffusent très vite parmi les masses devenues un facteur subjectif du bouleversement. Des sauts de ce genre sont des faits historiques. De même, des usages universellement répandus peuvent soit disparaître totalement de la société (cannibalisme), de même que des connaissances privilégiées et créatrices de privilèges peuvent devenir des possessions sociales universelles (la lecture et l'écriture). Il n'y a donc aucun utopisme dans la prévision suivant laquelle avec le bouleversement socialiste des sociétés capitalistes, avec le passage réel du socialisme authentiquement réalisé au communisme, ces motifs idéologiques immémoriaux, qui jusqu'à aujourd'hui ont toujours été présents d'une façon ou d'une autre dans les idéologies aussi bien « supérieures » qu' « inférieures », cette aspiration humaine à la genericité authentique, sont appelés à jouer un rôle décisif dans le modelage idéologique du facteur subjectif.

Même si nos observations ont dépassé le cadre originellement prévu, seul l'horizon le plus général des problèmes d'une telle ontologie est devenu visible. Nous espérons cependant que cela suffira à rendre perceptibles et donc discutables rationnellement, au moins les contours les plus abstraits de cette méthode inactuelle et réactualisée. Cette introduction ne prétend pas aller au-delà. Si, pour conclure, nous entendions donc synthétiser brièvement la quintessence réelle de ces raisonnements, il nous faut commencer en répétant ce que Marx a affirmé concernant la nature ontologique des catégories.

Avant tout, que « les catégories sont des formes d'être, des déterminations de l'existence », mais qui ne peuvent pas avoir une genèse réelle originelle. L'être, aux yeux de Marx, est toujours un être objectif, et l'objectivité est la forme originelle concrète et réelle de tout être, elle caractérise donc également toute appartenance à des catégories, que nous exprimons, une fois transposée dans la pensée, sous la forme universelle de ses déterminations générales. Dès le début, on risque donc de tomber dans un malentendu si l'on comprend cette universalité comme un ajout de la pensée à l'être, comme une reconstruction de l'être par la conscience pensante. Mais la profondeur et la portée de la conception marxienne des

catégories tiennent au fait que l'universalité n'est ni plus ni moins qu'une détermination ontologique primordiale, exactement comme la singularité; et c'est seulement parce qu'elle existe et agit, tout comme la singularité, dans l'être même comme détermination de l'objectivité, qu'elle peut devenir — reproduite par la conscience — un moment fécond de la pensée. C'est ainsi que Marx a posé ce problème, et c'est ainsi que je tente, sur ses traces, d'en concevoir l'application conséquente dans la vie quotidienne et dans la science comme un patrimoine commun de la praxis humaine.

Mais que sont, si on les regarde concrètement, ces objectivités? En affirmant leur caractère essentiellement, irrévocablement existant, nous n'exprimons en apparence que quelque chose de négatif: elles ne sont pas des produits de la pensée; leur être est indépendant du fait qu'on les pense ou non, et de la manière dont on les pense. La conscience est le produit d'un mode d'être déterminé de l'être social et doit y remplir des fonctions très importantes. Toutefois l'être, dans une proportion énorme, celle que nous appelons la nature, existe, se meut, fonctionne, dans une parfaite indépendance de l'existence d'une conscience qui perçoit ces déterminations, relations, processus, et en tire des conclusions. Si nous partons donc logiquement de l'être lui-même, cette détermination, elle non plus, n'a en rien un caractère négatif. L'apparence de la négativité provient seulement de la confrontation entre l'être et la conscience (et cela du point de vue de la conscience), ce qui à son tour n'est rien d'autre qu'une composante importante du mouvement d'un mode d'être déterminé, particulier. Il ne résulte donc nullement de ce que la conscience joue un rôle si important dans l'être social, en raison du rôle des positions téléologiques de l'homme dans la détermination de ses dimensions objectives spécifiques, que ces objectivités, ces processus, que ce soit dans la nature inorganique, la nature organique ou l'être social, soient par eux-mêmes dans une quelconque relation de dépendance ontologique vis-à-vis de la conscience. C'est un trait fondamental de l'être social que le travail et tout ce qui en résulte comme conscience humaine, comme activité sociale (justement dans l'intérêt de sa réussite), demandent une connaissance la plus adéquate possible de l'objectivité de la nature. Mais toutes les transformations, souvent essentielles, qui grâce à cette activité sociale sont effectuées dans la nature même, n'affec-

tent en rien le fait ontologique fondamental, l'indépendance essentielle des objectivités et des événements de la nature par rapport à leur saisie par la pensée. Toute pensée qui projette dans la nature des relations catégorielles qui ne peuvent apparaître, comme auto-déterminations ontologiques, que dans l'être social, commet, au sens ontologique, une falsification de l'être, produit un mythe (qui ne peut lui-même avoir sa « patrie » spirituelle que dans l'être social) et non une connaissance objective de la nature. Ceci s'applique également, *mutatis mutandis*, à l'être social en tant qu'être.

Une opposition rigide entre nature et société n'apparaît cependant, comme nous l'avons vu, que lorsque la question de la conscience et de son rôle dans l'être devient le centre de l'intérêt, lorsque la connaissance de l'être social, dans sa spécificité, constitue le point de départ exclusif et le but correspondant de l'intérêt. En raison de l'importance ontologique de cette question, les connaissances correctes qui en procèdent peuvent effectivement éclairer des aspects déterminés du rapport entre société et nature ; bien entendu, seulement certains aspects, quoique significatifs, mais jamais la totalité de la relation en mouvement. Si nous voulons vraiment nous approcher de cette compréhension de l'être par la pensée, nous devons nous référer à une autre observation de Marx déjà citée dans un autre contexte : elle dit en substance que l'être dans sa totalité — la nature comme la société — doit être compris comme un processus historique, que l'historicité ainsi posée représente l'essence de tout être. Une telle affirmation, à l'époque de Marx — en particulier au moment où elle fut formulée dans l'œuvre de jeunesse *L'Idéologie allemande* — ne pouvait pas encore recevoir un fondement scientifique convaincant. C'est pourquoi Marx et Engels saluèrent les découvertes de Darwin comme une confirmation complémentaire importante de cette conception fondamentale ; et quand Engels affronta les problèmes de la « dialectique de la nature », il chercha à mettre à profit les prémisses qui allaient dans cette direction dans la connaissance de la nature pour consolider cette image du monde. Nos observations précédentes ont déjà montré qu'il s'agit ici concrètement, en premier lieu, du dépassement de cette apparence tenace dans notre monde, celle de la « choséité » des objets comme forme originelle déterminante de leur objectivité. Dans sa pratique scientifique concrète, Marx a tou-

jours combattu ce complexe de représentations sur l'être, et a continuellement montré que ce que nous avons l'habitude de concevoir sous forme de « chose » s'avère bien souvent, si on le comprend bien, être un processus. Dans notre connaissance de la nature, cette façon de voir s'est imposée définitivement quand Planck et ses disciples furent en mesure de concevoir de manière indubitable comme un processus la « forteresse » théorique de la « choséité », l'atome. À la lumière de ce tournant, il était manifeste — même si ces découvertes étaient loin d'être universellement reconnues — que l'immense majorité de ce qui est saisi par la science dans la connaissance de la nature n'avait plus comme fondement le « caractère chosiste » des objets, animé par des « forces » polaires antagonistes, mais que l'on a affaire, dès que l'on commence à comprendre correctement la nature, à des processus irréversibles de complexes processuels. Cette forme d'objectivité et en même temps de mouvement va de l'intérieur de l'atome jusqu'à l'astronomie : des complexes dont les « composantes » sont, le plus souvent, elles aussi des complexes constituent en réalité l'objectivité à laquelle Marx se référait en son temps. Et que sont les processus irréversibles, sinon des déroulements historiques, que leur irréversibilité soit ou non appréhendée par une conscience, ou même, dans certains cas, influencée par elle ; dans tous les cas, sans qu'elle puisse changer quoi que ce soit à l'irréversibilité générale. En ce sens on peut dire que les dernières phases de l'extension et de l'approfondissement de la connaissance du monde ont confirmé l'observation par le jeune Marx de l'universalité cosmique de l'historicité (c'est-à-dire : l'irréversibilité des processus).

Cette universalité désormais justifiée de la conception marxienne du monde implique un déplacement de l'accentuation très important dans la relation entre nature et société. Dans la présentation d'Engels, et plus encore chez ses successeurs, on a souvent l'impression d'avoir affaire à une méthode dialectique unique, que l'on serait justifié d'appliquer de la même manière à la nature et à la société. Selon la conception authentique de Marx, en revanche, il s'agit d'un processus historique — en dernière instance, mais seulement en dernière instance — unitaire, qui se présente déjà dans la nature inorganique comme un processus irréversible du changement, des complexes supérieurs (comme les systèmes solaires et les

« unités » encore plus grandes) au développement historique des planètes, jusqu'aux processus atomiques et à leurs composantes, dans lesquels il n'existe pas de frontières constatables ni vers « le haut » ni vers « le bas ». Suite aux hasards favorables qui ont rendu possible la vie organique sur la Terre, une nouvelle forme de l'être est apparue, forme dont nous commençons déjà à pressentir les conditions initiales et dont l'histoire, depuis Darwin, est de mieux en mieux connue. Une série de hasards d'un autre type a rendu possible l'évolution de l'être social à partir de la nature organique. Quand nous nous efforçons donc de comprendre avec Marx l'histoire de notre propre mode d'être social comme processus irréversible, tout ce que l'on appelle habituellement dialectique de la nature apparaît comme sa préhistoire. À ce titre, le rôle du hasard, dans le passage d'une forme d'être à l'autre veut surtout indiquer que dans ce processus d'évolution historique, dans ces passages, il ne peut pas plus être question de « forces » téléologiques qu'à l'intérieur des processus irréversibles singuliers d'une forme déterminée d'être. Préhistoire signifie donc simplement (mais ce « simplement » comprend une quantité infinie de déterminations réelles) qu'une forme d'être plus complexe ne peut se développer qu'à partir d'une forme plus simple, en s'appuyant seulement sur elle comme fondement; bien entendu, de telle sorte que les déterminations des sphères ontologiques précédentes ne cessent jamais entièrement de jouer un rôle. Les processus d'évolution ont en général tendance à subordonner les déterminations ontologiques issues du mode d'être précédent à un système dont le principe directeur est l'autoreproduction de la forme d'être nouvelle, plus complexe. Marx parle, avec raison, d'une tendance au recul des barrières naturelles dans l'être social; nous sommes déjà maintes fois revenus sur l'étendue de ce recul et sur ses limites. Nul ne peut nier, par exemple, que la société capitaliste repose sur des modes d'être plus purement sociaux que la société féodale, que le moment biologique peut donc être réduit au cours de l'évolution, mais jamais totalement éliminé.

La conception correcte de cette évolution historique des formes singulières de l'être, l'une à partir de l'autre, de leurs réelles interactions dynamiques dans les processus reproducteurs de toute espèce d'être, pourrait ainsi également éclairer génétiquement, dans de nombreux cas, les transformations qualitatives. Que l'on pense, par

exemple — pour prendre la sphère de la nature organique — au processus de reproduction des plantes qui est déterminé par les actions directes de processus physico-chimiques, tandis qu'aux stades plus développés du monde animal, ils doivent subir une transformation biologique pour devenir des forces dynamiques réelles du nouveau processus de reproduction. Vue, ouïe, odorat, etc. sont des conditions réelles indispensables au processus de reproduction des organismes plus complexes. Elles constituent donc également un des fondements ontologiques de l'adaptation active de la société et de ses membres. Bien entendu, la nécessité de leur fonctionnement dans le cadre de positions téléologiques accomplies consciemment joue un rôle important, produisant des transformations qualitatives. À cet égard, il faut noter que, malgré le caractère irrévocable des fondements biologiques de ces formes de transformation, leur traduction dans la dimension sociale (recul des barrières naturelles) tend d'un côté à en intensifier l'efficacité et de l'autre à repousser au second plan leurs éléments purement biologiques. Engels dit à juste titre : « 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. »<sup>132</sup>

Cette transformation, ce changement de fonction, se manifestent peut-être de manière encore plus nette dans le fait bien connu que la forme d'ouïe biologiquement la plus haute (l'oreille absolue) n'a rien à voir avec le talent humain pour l'art spécifique qui s'adresse à l'audition, la musique. Qu'un homme ait l'oreille absolue ne préjuge en rien de ses talents musicaux, alors que des musiciens importants en sont dépourvus. Et le fait que la possession de cette faculté aurait sans doute facilité la tâche de ces derniers ne change rien à la possibilité de principe de s'en passer. Le talent musical reste, justement, une faculté sociale, de même que par exemple un paysage ou les caractéristiques de l'expression humaine sont et restent des catégories sociales, et non plus biologiques.

On peut soulever ce genre de questions ontologiques, et même trouver des réponses satisfaisantes sans qu'une recherche scientifique exacte n'établisse si les éléments de la forme plus simple de l'être qui s'insèrent dans celle plus complexe connaissent au cours

132. F. Engels, *Dialectique de la nature*, cit., p. 175.

de ce passage des réorganisations internes ou bien subissent simplement un changement de fonction en tant qu'éléments du nouveau contexte. Leur nouvelle existence dans le nouveau contexte ontologique produit dans les deux cas la même image. Bien sûr, du point de vue de l'approche ontologique, il n'est pas sans importance de savoir laquelle des deux possibilités se réalise dans chaque cas. L'observation de ce fait peut jeter une lumière concrète sur le changement ontologique que l'être plus simple, fondateur, doit subir lorsqu'il devient un élément structurel indispensable mais subordonné d'un nouveau complexe ontologique plus compliqué. Dans le processus historique concret, les faits eux-mêmes sont si fréquents, si frappants, que leur destin général peut devenir clairement visible sans même que ne soient précisément détaillés tous les moments. Prenons l'exemple relativement simple de l'élevage des animaux domestiques, dont les débuts remontent à l'âge de pierre et dont l'évolution, au plan strictement biologique, est encore largement inexploree. « Ils ne le savent pas mais ils le font », dit Marx à propos de l'activité sociale des hommes. Ici non plus les hommes ne le savaient pas au sens d'une scientificité authentique, et n'en ont pas moins réalisé dans la pratique le principe authentique de la transformation : ils ont changé et remodelé radicalement les conditions de vie des animaux conformément à leurs fins sociales ; pour les accouplements, ils ont accordé leur préférence aux exemplaires qui s'étaient adaptés aux nouveaux buts de manière relativement rapide et radicale etc. Des espèces nouvelles sont ainsi apparues, profondément différentes des espèces « originelles ». Elles sont, de plus, conformément aux buts sociaux qui résultent de besoins sociaux, extrêmement différenciées : du cheval de course anglais au cheval de trait, du chien de chasse au petit chien de compagnie, l'échelle est très riche et très graduée. Il serait difficile de mettre en doute que les types qui se sont formés ainsi représentent, d'un point de vue biologique, des déviations : le moteur concret de la différenciation fut le changement d'environnement, des conditions de vie ; un motif si authentiquement tiré de cet être, que Darwin fut en mesure, à partir de là, de développer la méthode de la recherche scientifique de l'origine des espèces.

Ici se manifeste, dans un cas particulier significatif, la dynamique réelle de l'être historique qui produit des transformations

réelles à travers les interactions entre les formes d'être (*Seinsarten*) réunies dans un mode d'être (*Seinsweise*). La connaissance de l'intégralité des processus ne pourrait être tirée que de la synthèse de recherches particulières, capables de mettre à nu dans leur essence active les forces motrices effectives en eux. À cet égard, malgré le développement avancé des sciences de la nature, nous n'avons encore qu'une connaissance très limitée de la préhistoire réelle de l'être social, de la préhistoire du genre humain. Les données particulières sont bien sûr surabondantes, mais elles sont soit isolées, soit universalisées de façon non critique, ce qui les rend souvent inutilisables pour cette connaissance. Le monde manipulé du capitalisme actuel, qui est incapable de comprendre son échec éclatant même lorsqu'il apparaît dans toute son évidence (par exemple au Vietnam), se soucie encore moins des conséquences d'une aventure intellectuelle manipulée, pourvu qu'il la fasse rentrer totalement dans les schémas « scientifiques révolutionnaires » (souvent pseudo-scientifiques) de la manipulation moderne. Il est intéressant de noter à ce propos la proposition émanant de hautes « autorités » de plier l'homme aux besoins de la technique contemporaine à l'aide de manipulations génétiques. Après Hitler, c'est la deuxième tentative de remodeler l'homme par la force, « biologiquement », en fonction d'une organisation sociale désirée. La « biologie » de Hitler n'avait manifestement rien en commun avec l'authentique biologie. Il est possible que la manipulation génétique ait abouti à certains résultats scientifiques isolés. Mais lorsqu'on veut diriger de cette manière l'adaptation de la biologie humaine à des organisations sociales créées par l'espèce humaine, on oublie, d'une part, qu'il s'agit en réalité de l'adaptation de l'homme tout entier et il est parfaitement douteux que ces manipulations partielles imaginées *in abstracto* en soient capables en principe ; d'autre part, on oublie que les activités réelles des hommes (y compris l'adaptation) sont surtout conditionnées par la société dans son ensemble, de sorte que les interventions « purement » biologiques, abstraites, peuvent le plus souvent les contrarier, et très rarement les favoriser ; les positions téléologiques qui déterminent pratiquement les manipulations génétiques font nécessairement abstraction des problèmes sociaux réels.

Nous avons pris comme exemple négatif ce cas isolé, et largement caricatural, non seulement parce que la faiblesse de son point

de départ, de sa méthode, montre clairement comment de tels problèmes ne peuvent être correctement posés qu'en partant de la totalité de l'être social, mais aussi parce que la plupart de ses critiques deviennent les victimes d'une erreur analogue, en prenant en considération de simples moments partiels isolés de l'être social et non son contexte ontologique global.<sup>133</sup>

C'est pourquoi nous n'avons pris ce cas qu'à titre d'exemple. En tant que tel, il a une importance symptomatique. Car il montre à quel point il serait important de regarder et d'examiner de façon critique la méthodologie et, partant de là, les interventions des sciences dans un contexte ontologique. Aussi avancé que soit le progrès de la raison abstraite (désanthropomorphisante), qui s'y exprime, l'entendement quotidien aux orientations ontologiques purement empiriques, nous devons ici rappeler que la « raison » scientifique — qui a acquis son autonomie au plan de la méthode et qui accepte de façon non critique comme réalité ses propres fondements méthodologiques — précisément en tant que mode de connaissance pur, non contrôlé par l'entendement, a déjà souvent dans le passé abouti à des constructions aventureuses et inconsistantes. Que l'on pense à la division de l'univers en monde sublunaire et monde supralunaire, à l'« harmonie des sphères » pythagoricienne, etc. Il est juste qu'un regard critique rappelle que l'élimination de la simple expérience (et avec elle de la « raison commune ») de la méthodologie peut même aujourd'hui, comme bien souvent par le passé, entraîner la « raison » scientifique dans des « aventures » analogues, bien entendu mises au goût du jour dans la création de constructions creuses, dont les modernes s'imaginent avoir depuis longtemps dépassé les erreurs grâce à une technique plus développée et à des constructions récentes.

Mais de tels exemples dont l'importance méthodologique ne doit pas être sous-estimée, ni dans leur caractère erroné, ni, avant tout, dans la critique ontologique que ces erreurs impliquent, restent de simples exemples, et ces considérations introductives concernant de nouveaux aspects de la position et de la résolution des problèmes ne peuvent se fixer la tâche d'en définir, même de façon allusive, le domaine et encore moins d'en critiquer concrètement

133. Cf. *Menschenzüchtung*, édité par F. Wagner, 1969.

les multiples manifestations typiques. Il serait nécessaire de parvenir à une compréhension beaucoup plus précise de l'importance du point de départ ontologique pour nos activités pratiques et les tentatives de leur donner un fondement théorique, afin de considérer les deux moments de manière critique et d'examiner, dans chaque cas, leurs relations concrètes. Dans le cadre de telles considérations, l'universalité qui apparaît ici peut, dans le meilleur des cas, être formulée de manière très générale, mais ne peut être une généralisation qui parte de cas particuliers (même s'ils sont caractéristiques). La critique ontologique de la méthode, qui s'oppose à la manipulation — aussi bien à la manipulation brutale qu'à la manipulation raffinée — est donc dirigée, de manière générale, contre la sous-évaluation des expériences humaines qui apparaît dans les deux cas. Cette sous-évaluation va aujourd'hui si loin que, souvent, la machine cybernétique commence non seulement à supplanter l'évaluation par la pensée des expériences, mais est aussi opposée, comme modèle de pensée plus perfectionné, à la pensée commune, née de l'expérience, pour être exaltée, tout simplement, comme accomplissement exemplaire face à la pensée humaine. Cela signifie, comme détermination et critique de l'« entendement », que toute expérience immédiate, « simple », doit en être totalement éliminée. (Que l'on pense aux propositions de « cybernétisation » totale du diagnostic médical, de la relation immédiate, relevant de l'expérience, entre médecin et patient, c'est-à-dire de l'essence de la médecine interne.) En jugeant ces questions, il ne faut bien sûr jamais perdre de vue que l'objectivation mathématisante constitue un énorme progrès par rapport à la simple expérience. Toutefois, l'exagération non critique peut facilement anéantir cet élément progressiste, surtout, quand au nom du « progrès technique révolutionnaire » de la manipulation qui en dérive, elle entreprend d'éliminer des catégories fondamentales de l'être.

Ce qui est en cause dans de telles controverses, c'est de savoir comment on évalue l'importance de l'expérience dans l'élaboration de notre image du monde. Nous avons vu que les orientations dominantes vont dans le sens d'une minimisation de son importance, et même de son exclusion totale, si possible, de l'ensemble des éléments qui contribuent à forger une image du monde. Nous avons montré à plusieurs reprises que l'état originel dans lequel l'expé-

rience était l'organe de l'orientation dans le monde et celui de sa maîtrise par la pensée a été dépassé à juste titre, et que sa perte d'importance toujours plus nette a constitué à certains égards un grand progrès. Mais ce progrès, comme nous l'avons vu, a ses limites très marquées, et ce n'est pas un hasard si Hegel, malgré toute sa stricte logicisation des contenus de la connaissance, et justement parce que cette logicisation reposait sur un besoin ontologique de connaissance du monde, s'est toujours efforcé d'assurer à l'expérience la place qui lui revenait dans le système de la connaissance. Dans l'introduction à l'*Encyclopédie*, où il assigne à la philosophie la tâche de connaître adéquatement la réalité, il écrit : « La conscience la plus prochaine de ce contenu, nous la nommons *expérience*. Une considération sensée du monde différencie déjà ce qui, du vaste empire de l'existence extérieure et intérieure, n'est qu'*apparition*, passager et insignifiant, et ce qui mérite en soi-même véritablement le nom d'*effectivité*. En tant que la philosophie ne diffère que suivant la forme d'une autre manière de prendre conscience de cet unique et même contenu consistant, son accord avec l'effectivité et l'expérience est nécessaire. »<sup>134</sup> Conformément à cette vision, Hegel loue par ailleurs Bacon pour avoir « fait redescendre la philosophie jusqu'aux choses du monde, dans les maisons des hommes ». Il fonde ensuite son propos de la manière suivante : « Et en ce sens la connaissance qui provient du concept, de l'absolu, peut se donner de grands airs vis-à-vis de cette connaissance ; mais pour l'idée, il est nécessaire que la particularité du contenu soit développée. Le concept est un aspect essentiel, mais tout aussi essentielle est la finitude de celui-ci comme tel. »<sup>135</sup> L'une des faiblesses méthodologiques de ses conceptions, pourtant souvent grandioses dans leurs intentions, apparaît toutefois ici. Hegel est en effet ici, dans les fondements de sa méthode, tout aussi dualiste que les défenseurs et les adversaires de l'expérience (empirisme). L'expérience ne pourrait appréhender que la particularité, la finitude, tandis que la philosophie aurait pour objet véritable les structures formelles de la réalité, dans leur universalité, leur infinité, leur idéalité, etc. Le fait, pour-

134. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I *La Science de la logique*, § 6, cit., p. 168. Traduction légèrement modifiée.

135. G.W.F. Hegel, *Histoire de la philosophie*.

tant, que Hegel considère l'expérience comme un contenu philosophique est un signe de la pénétrante intelligence qui se fait jour partout chez lui. Il ne peut cependant ainsi que compléter la raison commune de l'extérieur, et non pas saisir l'unité dialectique dernière de la réalité.

Nous avons plusieurs fois montré de quelle manière Marx combat la tendance à abstraire, à déformer l'être, propre à la logicisation idéaliste hégélienne de la réalité. Mais il n'en reste pas là. On trouve dans les *Manuscrits de 1844* des commentaires sur ce problème. Son point de départ est le constat que chez Hegel, l'appropriation de la réalité ne se produit, en dernière instance, que dans la pensée pure : c'est une « appropriation de ces objets comme *pensées et mouvements de pensées* ». Et puisque Marx connaît et critique lui aussi la tendance de la pensée hégélienne dont nous avons parlé, il ajoute : « C'est pourquoi malgré son aspect tout à fait négatif et critique et malgré la critique qu'elle contient réellement en elle et qui souvent anticipe largement le développement ultérieur, la *Phénoménologie* contient déjà à l'état latent, en germe, en puissance, et comme un secret, tout le positivisme non critique et l'idéalisme également non critique de l'œuvre ultérieure de Hegel — cette dissolution et cette restauration philosophiques de la réalité empirique existante. »<sup>136</sup>

Si l'on veut, par conséquent, apprécier correctement le dépassement critique de la dialectique hégélienne par Marx, il faut noter que l'on n'a pas affaire ici seulement — comme les marxistes le soutiennent généralement — à une « remise sur ses pieds » de l'idéalisme hégélien, mais aussi, inséparable d'elle, à la critique de son « positivisme acritique ».

Critique signifie ici : critique ontologique des tentatives logicistes (même si ces dernières, chez Hegel, ne sont pas présentées explicitement comme telles), gnoséologiques, abstraitement méthodologiques, etc. d'aboutir à des décisions essentielles à propos de l'être, de la chose même, au lieu d'en chercher les fondements dans les processus ontologiques eux-mêmes. Nous pouvons donc, à ce point de notre examen ainsi relier organiquement l'observation de Marx, déjà plusieurs fois citée, et selon laquelle les catégories ne

136. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, cit. p. 164.

sont pas en premier lieu des abstractions produites par la pensée, mais des formes d'être, des déterminations d'existence, à cette autre définition fondamentale de l'activité sociale et historique de l'homme : « Ils ne le savent pas mais ils le font. » Auparavant, à propos de thèmes spécifiques, nous avons déjà montré que l'influence réelle des catégories a nettement précédé la conscience de leur essence réelle. Puisque les hommes agissent dans la vie, leurs buts et les moyens qu'ils trouvent pour les réaliser ne peuvent s'accomplir que dans le cadre de déterminations de l'objectivité données, existant et évoluant réellement. La praxis réelle élémentaire présuppose (« sous peine de ruine », comme le dit Marx, pour qualifier la nécessité réelle dans la société) des confrontations pratiques permanentes et donc conscientes, parfois formulées en pensées, même théoriques dans certaines situations socio-historiques, avec les déterminations données de l'objectivité. Que les hommes en aient ou non conscience (et ce n'est majoritairement pas le cas), cela implique que les catégories jouent un rôle dans les activités humaines, au sens large, dans la vie sociale. Nous avons déjà noté précédemment que des réactions pratiques adéquates, par exemple dans la relation catégorielle entre l'espèce et l'individu, étaient déjà des données inévitables de la vie animale, et dans nos dernières remarques, nous avons montré que la prise en compte active de ce complexe catégoriel pouvait aboutir à des actions appropriées dans la pratique, et même à leur formulation conceptuelle au niveau de la vie quotidienne, dans l'élevage des animaux domestiques. On pourrait prendre de nombreux exemples de ce genre. Il en résulte que la confrontation pratique et donc souvent également théorique de l'homme avec l'agencement objectif et donc aussi avec la structure catégorielle de son environnement est inévitable. De plus, ces exemples révèlent que dans de nombreux cas où la réussite pratique des activités humaines dépend immédiatement d'une évaluation relativement correcte sur le plan de l'être de rapports catégoriels objectifs, concrètement déterminés, c'est la praxis elle-même qui impose des généralisations déterminées. Mais seulement dans des limites précises. Dès que, dans le cas donné, la compréhension immédiate des configurations ontologiques indispensables à la praxis ne suffit plus à la réalisation des buts posés pratiquement et de leurs moyens, l'homme doit (ici aussi : sous peine de disparaître) outrepasser les

limites de la pensée quotidienne. Dans la praxis humaine et dans la théorie qui en est issue, il était donc impossible de s'en tenir à la prédominance exclusive de la pensée quotidienne (même dans ses formes les plus raffinées). Dès les tout premiers temps, en effet, celle-ci fut mise entièrement ou partiellement au second plan par des formes de praxis qui la dépassaient largement, par l'introduction de procédés permettant une assimilation intellectuelle désanthropomorphisante de la réalité (mathématiques, géométrie, etc.). Le développement des forces productives, la division du travail toujours croissante, la socialisation grandissante de la vie sociale, vont tous dans le sens du recul constant de la sphère de l'expérience immédiate de la praxis quotidienne.

Dans les généralisations théoriques que le nouveau type de praxis suscite (la science, mais aussi la logique, la théorie de la connaissance, etc.), apparaît ce progrès très important, mais, comme tout progrès, finalement relatif. De telles absolutisations résultent immédiatement d'une interprétation du fonctionnement efficace des nouveaux moyens cognitifs suivant laquelle c'est seulement dans leurs pré-supposés, moyens, procédures, etc. — méthodologiques — que pourraient authentiquement s'exprimer une domination sur l'être en général et « donc » sa connaissance adéquate (pythagorisme). Ce glissement ontologique dans l'évaluation de la maîtrise de la réalité semble immédiatement résulter du processus cognitif lui-même, de l'évaluation excessive des méthodes et des éléments de la [science] dans leur rapport avec l'être même. Mais une telle « erreur » dans la méthode cognitive ne suffirait pas à expliquer sa réapparition continuelle ni la durée de son influence.

Dans la plupart des cas, cependant, au plan social, dans des décisions qui semblent ne concerner directement que le processus de connaissance, dans la réponse à la question « qu'est-ce que l'être ? », ce sont d'importantes décisions idéologiques pour la société qui sont en jeu. Nous avons déjà plusieurs fois cité la définition marxienne de l'idéologie. Si nous en revenons, pour notre examen de ce problème, à l'essence de toute idéologie, qui est de rendre conscients les conflits sociaux et de permettre de les livrer, on constatera sans peine que le complexe de problèmes de la conscience scientifique de l'être et du rôle qui lui revient dans l'évolution sociale provient dans une large mesure des fondements ontolo-

giques de l'idéologie, et ne pourrait être compris sans eux. Et il y a peu d'innovations scientifiques importantes qui n'aient pas joué ce rôle dans la société. Les choses ne se présentent donc pas du tout comme les théoriciens du développement immanent de la scientificité le présentent d'habitude, à savoir que celle-ci se développerait simplement par sa propre logique interne, pas à pas, de problème en problème. Tout d'abord, il revient ici à la production matérielle, l'échange organique de la société avec la nature, une part importante et toujours croissante. La position de monopole qui initialement revient à l'expérience immédiate est de plus en plus limitée ou de plus en plus restreinte; nombreux sont ceux qui, aujourd'hui, veulent l'écarter de ce domaine. Cela suffit à éliminer toute illusion à propos d'une évolution immanente et autonome. Les besoins et les tâches qui sont apparus dans ce domaine résultent en premier lieu des **tendances dominantes** du développement économique, et déterminent aussi les voies principales du développement scientifique. C'est ainsi qu'apparaît dans les sociétés la première dépendance vis-à-vis des forces de la croissance économique.

Toutefois, aucune société ne pourrait se reproduire réellement sans réglementer et diriger, à l'aide des moyens les plus variés (des instruments de pouvoir de la superstructure, comme l'État et le droit, à l'influence essentiellement idéologique exercée par la tradition, les usages, la morale, etc.), les activités sociales et personnelles — qui lui sont nécessaires — de ses membres. Par conséquent, les tendances principales, socialement importantes, des tentatives de la pensée de maîtriser intellectuellement l'être, dans ses dimensions, selon les cas, les plus importantes, doivent rester étroitement liées à ce système de régulation de la prise de position idéologique. Celui-ci a déjà formellement un caractère alternatif, puisque toutes les décisions, dans lesquelles ces complexes sociaux jouent un certain rôle, constituent avant tout une base pour les décisions alternatives des activités humaines. Ces alternatives s'accroissent souvent jusqu'à devenir des oppositions directes, selon la netteté avec laquelle, pour les hommes qui prennent les décisions idéologiques, se posent, pratiquement, et donc aussi théoriquement, les conflits de classe de leur société. L'antagonisme entre défense et condamnation de l'état de choses existant, la prise de position pour ou contre le stade atteint par la généralité, produisent nécessairement des

antagonismes idéologiques qui sont, des deux côtés, intimement liés à l'interprétation de ce qui doit être considéré comme être réel. À cette occasion, les expériences immédiates comme les méthodes scientifiques devenues — plus ou moins — rationnelles, peuvent provoquer des distorsions, souvent très profondes, dans la compréhension de l'être.

C'est ici qu'entre en jeu une différence très importante de l'être social par rapport à toutes les formes d'être précédentes. Dès que la conscience des organismes est en mesure d'exercer une quelconque influence sur le résultat de la reproduction de l'organisme, apparaît (objectivement, et bien sûr, en aucun cas nécessairement sous une forme consciente) la possibilité de l'« erreur », de l'estimation erronée de l'étant-en-soi objectif, et donc actif. Toutefois, tant qu'il s'agit de la simple reproduction biologique ontogénétique et phylogénétique de genres muets, il ne peut être objectivement question, dans le processus de reproduction, que de l'adaptation juste ou fautive à des complexes singuliers déterminés, perceptibles de façon déterminée, de l'être, et subjectivement, que de l'adaptation immédiate réussie ou ratée à ceux-ci. L'« erreur » peut ainsi mettre en cause le processus de reproduction immédiat, jusqu'à parfois, selon les circonstances, provoquer par là l'impossibilité de la reproduction ultérieure de l'espèce.

L'adaptation active à l'environnement, par l'intermédiaire de la décision alternative présente dans chaque position téléologique, provoque dans le processus de reproduction de l'être social ainsi réalisé des situations radicalement différentes sur le plan qualitatif. La caractérisation des activités sociales des hommes que nous avons souvent citée, selon laquelle « ils ne le savent pas mais ils le font », signifie, si l'on considère les choses de plus près, que les hommes qui agissent ne peuvent certes rendre conscients ni les causes, ni les conséquences et encore moins l'essence de ce qui constitue l'objet ou l'instrument (ou les deux) de leurs activités, d'une manière appropriée à son être vrai, néanmoins ils sont capables d'élever à l'état de moments conscients de leur praxis — conformément aux situations sociales concrètes en question —, les moments de ce complexe ontologique qui sont les plus importants pour l'activité concernée. La nouveauté décisive, ici, n'est pas que désormais l'être donné actuellement, dans la mesure où il en est immé-

diatement question pour la praxis (au sens le plus large), doit absolument, sous peine de ruine, être correctement maîtrisé sur le plan théorique. Ce qui est nouveau, c'est que ce fragment de la totalité de l'être est intégré à une « image du monde » de la praxis, dont la vérité ontologique peut certes rester, objectivement, extrêmement problématique, mais dont les faux reflets dans la conscience avec laquelle le processus de reproduction de la société est réalisé en pratique, peuvent figurer, et ce en tant qu'être, et même souvent sous la forme de l'être le plus élevé effectivement identifié et dominé. C'est ainsi que dans l'être social, des éléments totalement dépourvus d'existence réelle, mais dont les représentations guident et déterminent pratiquement certaines activités sociales peuvent avoir une fonction importante comme moment de l'être. Marx a vu clairement cette situation paradoxale dès le début de son activité intellectuelle. Dans la *Dissertation*, dans un passage qui réfute absolument l'existence de Dieu, il intègre, à titre de composante organique de son argumentation, la remarque : « L'ancien Moloch n'a-t-il pas régné ? L'Apollon delphique n'était-il pas une puissance réelle dans la vie des Grecs ? »<sup>137</sup>

Du point de vue ontologique, on se trouve ainsi dans une situation extrêmement paradoxale, mais qui justement pour cette raison est apte à déterminer avec exactitude le caractère ontologique des actes de conscience et de leurs objets qui jouent un rôle déterminé dans les positions téléologiques mettant la praxis en mouvement. Il s'agit ici d'une objectivité tout à fait nouvelle, particulière, pour laquelle aucune analogie ne peut se trouver dans les formes d'être précédentes, mais qui détermine justement la spécificité de l'objectivité (et donc de l'être et de ses catégories) dans le domaine de l'être social. C'est pourquoi ce n'est pas non plus un hasard si Marx, en analysant dans l'introduction de son œuvre principale la genèse et l'essence d'une forme d'objectivité aussi fondamentale que la marchandise, évoque immédiatement une « objectivité spectrale »<sup>138</sup>. Le terme « spectrale » contient une critique ironique du matérialisme vulgaire. En effet, les rapports catégoriels que Marx

137. K. Marx, *Différence entre la philosophie de la nature de Démocrite et celle d'Épicure*, cit., p. 18.

138. K. Marx, *Le Capital*, I, cit., p. 565.

découvre en analysant les fonctions réelles du système marchand s'imposent d'une part aussi irrésistiblement que les lois de la nature, et d'autre part, si on les considère dans leur immédiateté, semblent de pures abstractions intellectuelles. Il semble qu'une catégorie comme le temps de travail socialement nécessaire, dans son opposition explicite à celle du travail concret, soit une pure abstraction intellectuelle déduite par la pensée du travail concret immédiat. Mais en fait, il s'agit de réalités économiques, dont l'existence immédiate (éventuellement réellement médiatisée), et l'effectivité déterminent de fait le rendement du travail de chacun des membres de la société. L'homme est donc effectivement contraint de réagir ici comme s'il avait affaire à une loi naturelle partiellement connue ou simplement soupçonnée. C'est pourquoi l'« objectivité spectrale » possède pour la praxis (et donc également pour la pensée) de tout homme vivant en société, autant comme impulsion qu'à titre de conséquence, une existence réelle, tout comme la réalité matérielle du travail lui-même. La valeur d'usage et la valeur d'échange ont dans l'être social une coexistence réelle, dialectiquement déterminée, indépendamment de la nature objective de chacune d'entre elles, considérée isolément.

Mais du point de vue de l'ontologie de l'être social, notre examen, s'attachant à des cas isolés, est resté jusqu'à présent abstrait. Car d'une part, dans la praxis et dans la pensée qui la fonde et la guide, le membre de la société n'est confronté qu'exceptionnellement à une objectivité isolée, en tant que pure singularité : il est bien plutôt confronté à des complexes et des processus réels, ce qui apparaît particulièrement clairement dans la nature de sa relation avec le problème central de la marchandise. D'autre part — et il s'agit d'un complexe de problèmes dont nous avons déjà discuté dans d'autres contextes —, la confrontation essentielle pour la conduite de vie, en théorie comme en pratique, est celle qui oppose l'individu, en tant qu'unité complexe, à la totalité de l'être social dans lequel il lui faut (sous peine de disparaître) vivre et agir. Quand nous avons traité précédemment de ce complexe de problèmes, nous nous sommes efforcés de montrer que ce que nous appelons l'individualité humaine (la transformation de la singularité purement naturelle de l'homme en individualité) ne peut être justement que le résultat de ces interactions entre les deux totalités.

L'influence de la société, en tant que totalité qui crée une interdépendance aboutissant à l'unité, impose à l'individu — et ce d'autant plus que la société est socialisée, intensivement et extensivement — de transformer ses réactions, actives et passives, à son environnement social en un mode de pensée et d'action aussi unitaire que possible, en d'autres termes de devenir, avant tout dans sa praxis, une individualité. Ce qu'on a l'habitude d'appeler, en mettant une plus grande distance intellectuelle par rapport à l'immédiateté de la vie quotidienne, « vision du monde », n'est rien d'autre, quant à sa genèse sociale, qu'un développement de cette tendance, qu'on peut constater dans une société dans une certaine mesure développée — bien sûr à des degrés très différents de la vision d'ensemble réelle, des conséquences, de l'unité, etc. — au moins comme tendance dans la conduite de vie de chaque membre de la société. Et c'est plus qu'une boutade si un pragmatique a pu dire que savoir si le locataire paierait son loyer ou non dépendait de sa vision du monde. Bien entendu il ne peut s'agir ici que des germes d'une conception du monde qui, dans la vie quotidienne des hommes, naissent comme tentatives d'unifier les formes d'objectivité données objectivement inévitables pour l'individu, avec ses besoins vitaux les plus profonds. Cependant, la conception du monde, en tant que forme supérieure de synthèse intellectuelle généralisante, se distingue de la « philosophie » abstraite universitaire en ce que cette référence à la praxis sociale des hommes — bien sûr à un niveau conceptuel supérieur — devient de nouveau effective.

Ce n'est qu'ainsi que les contradictions fondamentales de la situation socio-économique d'une période peuvent s'exprimer dans les abstractions les plus rigoureuses des penseurs les plus importants. Marx l'a clairement montré, dans son examen des problèmes de la marchandise et de la valeur, en analysant la position d'Aristote sur ce complexe de problèmes. Le grand penseur a effectué en toute clarté l'abstraction intellectuelle de l'échange de marchandises : « Il ne peut pas y avoir d'échange *sans égalité*, et il ne peut pas y avoir d'égalité *sans commensurabilité*. » Mais en découvrant les fondements exacts — du point de vue de la philosophie et de la conception du monde — de ce phénomène social, il finit par tomber dans une contradiction insoluble avec la situation socio-économique réelle de son temps. Marx le remarque dans les termes sui-

vants : « Mais ici il hésite et renonce à l'analyse de la forme valeur. "Il est, ajoute-t-il, impossible en vérité que des choses si dissemblables soient commensurables entre elles", c'est-à-dire de qualité égale. L'affirmation de leur égalité ne peut être que contraire à la nature des choses ; "on y a seulement recours pour le besoin pratique." Ainsi Aristote nous dit lui-même où son analyse vient échouer, — contre l'insuffisance de son concept de valeur. Quel est le "je ne sais quoi" d'égal, c'est-à-dire la substance commune que représente la maison pour le lit dans l'expression de la valeur de ce dernier ? "Pareille chose, dit Aristote, ne peut en vérité exister." Pourquoi ? La maison représente vis-à-vis du lit quelque chose d'égal, en tant qu'elle représente ce qu'il y a de réellement égal dans tous les deux. Quoi donc ? Le travail humain. Ce qui empêchait Aristote de lire dans la forme valeur des marchandises, que tous les travaux sont exprimés ici comme travail humain indistinct et par conséquent égaux, c'est que la société grecque reposait sur le travail des esclaves, et avait pour base naturelle l'inégalité des hommes et de leurs forces de travail. »<sup>139</sup>

À première vue, il semble ici se présenter un problème gnoséologique, celui de l'égalité et de la commensurabilité. Mais c'est une méprise. En réalité il s'agit ici d'un problème d'ontologie sociale : savoir si et dans quelles circonstances des objets et des processus qui sont totalement étrangers l'un à l'autre peuvent néanmoins devenir effectivement commensurables. Et le problème concret qu'Aristote a correctement envisagé et formulé est qu'une commensurabilité inimaginable dans l'être naturel (et dans les phases non-développées de l'être social), devient effective et doit être reconnue comme possibilité ontologique par l'intermédiaire de l'effectivité sociale d'« objectivités spectrales » comme celles qui s'incarnent dans le temps de travail socialement nécessaire égalisant tout. Dans l'horizon cognitif de l'être social (l'économie esclavagiste) dans lequel Aristote élaborait sa théorie et sa praxis, c'était impossible. La limite indépassable de sa connaissance de l'être, dans ce cas, montre, ce que l'analyse de Marx illustre clairement, comment une impossibilité de connaître justifiée au vu de la situation ontologique de l'époque, a transformé une tentative aux inten-

139. K. Marx, *Le Capital*, I, cit., p. 590.

tions essentiellement correctes en une démarche vaine, finalement vouée à l'échec.

La signification, riche de conséquences, de cette analyse marxienne est qu'un simple élargissement conceptuel — mais qui reste statique par rapport à la totalité — des composantes actives, même lorsqu'elles se synthétisent en leur totalité socialement déterminée, doit finalement rester infructueux, non seulement s'il ne prend pas en considération la détermination fondamentale, connue par Marx dans son principe, de l'irréversibilité des processus (c'est-à-dire : de leur historicité) comme moment moteur central de toute totalité (comprise aussi au sens de délimitation) mais aussi s'il ne lui attribue pas la signification centrale dans la démonstration de toute totalité (formation, etc.). La maîtrise pratique comme théorique de l'environnement au moyen de la praxis humaine prise au sens le plus large ne peut négliger le fait fondamental que toute objectivité produite ou productrice est historique, qu'un mode d'être donné ne peut être qu'un moment de ses formes processuelles, que donc le présent n'est qu'un passage du passé dans le futur. Pour pouvoir comprendre avec exactitude les formes actuelles de l'être, elle doit donc chercher à mettre au centre, autant que possible, le point de vue de l'historicité.

Mais il ne faut jamais oublier ici que cette approche des objets, de leurs formes d'objectivité, ne peut déjà être rien d'autre que le résultat du processus historique même. Elle n'a pu s'élaborer dans la praxis et dans sa théorisation que pas à pas, en suivant le développement économique des forces productives, le recul des barrières naturelles, l'intégration et la socialisation de la socialité, etc. En effet, les formes d'aliénation primitives consistent dans le fait que le genre humain, tandis qu'il sort lentement et contradictoirement du mutisme, attribue ses propres actions et conquêtes à des puissances transcendantes, les considère comme leur don. Et lorsqu'elles cèdent la place à la glorification intellectuelle d'une nécessité universelle abstraite, dans la nature et dans la société, l'aliénation est remplacée par une autre aliénation, sans que soit détruite pour autant la conception du monde réifiée (celle des choses et de « forces » indépendantes d'elles qui les animent) et sans contraindre les hommes à reconnaître que leur vie, celle de l'espèce comme celle de l'individu, est un grand et complexe processus, irréversible, et

par conséquent un processus historique. Hegel a entrepris cette grandiose tentative d'élaborer une semblable conception, mais il l'a fait, comme nous avons pu le montrer plusieurs fois, sous une forme encore distordue par le logicisme et l'idéalisme. Ce n'est qu'avec Marx que l'histoire, en tant que forme fondamentale de tout être acquiert sa signification objectivement toujours plus conforme à la réalité. Ce n'est qu'au moyen de sa méthode nouvelle, ontologique, qu'il devient possible de comprendre le processus général de l'être comme histoire, ainsi que le fait que dans le passé, en raison de son caractère historique objectif, il était impossible, malgré tous les importants pas en avant dans la compréhension des processus de détail que se développât et que s'affirmât une telle vision d'ensemble.

Ce serait une grave illusion de croire que ces obstacles sont désormais révolus. La conception nouvelle de l'historicité comme catégorie ontologique suprême, dynamiquement centrale, de tout être et donc aussi et même surtout de l'être social, est encore aujourd'hui très loin de dominer conceptuellement les perspectives ontologiques, même chez ceux qui se réclament du marxisme. Pour illustrer ce problème au plan superficiel immédiat, soulignons dès maintenant que cet « historicisme » radicalement nouveau a très peu de choses en commun avec les conceptions de l'histoire précédentes, bien que naturellement non seulement le processus historique lui-même, mais aussi toute une série de tentatives d'expliquer conceptuellement l'irréversibilité des processus dans des complexes singuliers aient beaucoup contribué à en rendre la connaissance possible.<sup>140</sup> Bien sûr, le plus souvent par la découverte de processus irréversibles s'accomplissant dans la réalité dont les chercheurs eux-mêmes, dans la plupart des cas, n'ont pas tiré de conclusions générales, appliquées à l'être dans sa totalité. Le jeune Marx

140. Que l'on pense à de nombreux résultats de la géologie, au tournant révolutionnaire que Darwin, ses grands précurseurs et ses dignes successeurs ont fait subir à l'image générale de la nature organique, à toute une série de recherches ethnographiques, etc. Il est indubitable que la physique atomique moderne à partir de Planck, bien qu'elle-même ne se considère encore aucunement comme un examen historique de la nature inorganique, a fait un des pas les plus importants dans la construction scientifique de l'historicité comme catégorie centrale de l'être.

fut le premier à le faire et, comme nous l'avons vu, en définitive sans succès extérieur, même auprès de la majorité des partisans de sa théorie.

Cet échec a des raisons profondément enracinées dans les développements contemporains. Avant tout, probablement dans le fait que les tentatives immédiates issues des milieux académiques de traiter l'histoire comme une science se sont écartées du problème central plus qu'elles n'ont cherché à seulement s'approcher de lui. En effet, l'histoire n'est devenue consciemment une science qu'à l'époque moderne, ce qu'elle n'était précédemment, ni dans ses intentions, ni, très souvent, dans la méthode concrète. C'est justement le fait qu'elle devenait une science qui l'a amenée à exclure, de plus en plus délibérément, l'universalité de sa méthodologie. Cette évolution a naturellement des raisons idéologiques profondes. Pour les classes dominantes de toute société, il était naturel, idéologiquement, de présenter sur le plan idéologique la forme sociale actuelle comme un état définitif, ne nécessitant aucune évolution. De l'apologue de Menenius Agrippa — qui semble beaucoup plus ancien que l'époque depuis laquelle nous le connaissons — jusqu'à l'« historisme » romantique qui a suivi la Révolution française, on peut retracer cette ligne, variable selon les époques et qui culmine idéologiquement, pour finir, dans la thèse selon laquelle les révolutions seraient dans leur essence « anhistoriques », même « anti-historiques ». Le moment historique de l'être était donc réduit à l'évolution « organique », privée de tensions sociales. La science historique du XIXe siècle a nettement confirmé cette tendance. Une tendance qui, de Ranke à Rickert et au-delà, fit de la science historique, sur le plan formel, une science particulière toujours plus « exacte » dans ses intentions, et quant à son vrai contenu un facteur idéologique, pour faire du processus historique réel (même au sens méthodologiquement le plus restreint) un appui idéologique du *statu quo*.

Il est évident que l'universalité marxienne de l'historicité n'a rien en commun (mis à part, naturellement, certaines techniques pour établir les faits) avec ces tendances. Cette universalité ne peut donc s'affirmer sur le plan scientifique comme sur le plan idéologique qu'en s'opposant à elles. La difficulté principale est ainsi mise en lumière : une théorie ne peut s'imposer socialement que

lorsque au moins une couche sociale représentative voit en elle le moyen de rendre conscients et d'affronter les problèmes qu'elle considère comme essentiels pour son présent, quand donc cette théorie devient pour elle *aussi* une idéologie active influente. Ce fut le cas de Copernic et Galilée, de Descartes et Spinoza, et enfin de Darwin. Naturellement, l'ampleur et la profondeur de tels effets sont extraordinairement différentes dans chaque cas, en fonction des complexes de problèmes de la vie sociale affectés par l'aspect nouvellement découvert de ces découvertes sur la véritable nature de l'être ; ces complexes pouvant être si profondément affectés que les conséquences du changement sur l'activité pratique des hommes, qui peuvent s'étendre au niveau inférieur à la vie quotidienne, et au niveau supérieur à la conception du monde, deviennent tangibles.

Mais la situation actuelle est telle que la manière des hommes de se tourner vers la praxis, vers la science qui la soutient, et leur attitude générale vis-à-vis de la conduite de vie s'opposent rigoureusement au moindre examen sérieux du principe marxien. Certes, cette remarque n'est plus aujourd'hui entièrement exacte. Car d'une part la crise de l'économie manipulatrice qui vient manifestement de commencer a quelque peu fait vaciller le lien entre l'idéologie « désidéologisée » et sa dictature qu'on pensait « éternelle ». Bien sûr, il reste encore aujourd'hui quelques théoriciens de renom pour voir en elle la fin (c'est-à-dire l'apogée ultime) de l'histoire. D'autre part, l'opposition naissante à l'universalité du système de la manipulation est encore très loin — même quand se manifeste peu à peu une certaine sympathie pour le marxisme, un certain rapprochement avec sa théorie — de chercher à se rattacher à la conception ontologique effective du marxisme. Ce n'est pas ici le lieu de dresser — ce qui serait parfaitement possible — un catalogue des attitudes envers la réalité et envers sa maîtrise intellectuelle qui objectivement sont au fondement de ces oppositions extrêmes, de cette distance immense. En revanche, le moment socialement décisif — de quelque façon qu'on l'évalue — est bien connu, même s'il est extrêmement rare qu'on le conçoive consciemment et qu'on l'énonce ouvertement. Il s'agit de la tendance générale à abaisser toute activité des hommes agissant dans la société au niveau d'une domination illimitée de leur particularité. Bien sûr, une telle tendance a toujours existé dans le capitalisme ; mais d'une

manière largement contradictoire. Le fait fondamental que nous avons déjà signalé, à savoir que la prédominance dévoilée et désormais absolue des motifs purement socio-économiques dans l'action humaine, la relation contingente de l'individu avec sa généralité, conduisent spontanément à donner une prédominance également intérieure aux motifs qui procèdent directement et exclusivement de la particularité de l'homme, est a priori évident. Il faut cependant en même temps s'apercevoir que ce motif s'est d'abord imposé comme principe accélérateur du recul des barrières naturelles, comme destruction des accomplissements bornés, qui dans les sociétés précédentes plus primitives, davantage « liées à la nature » et plus « traditionnelles », avaient une fonction importante. En ce sens, puisqu'en lui, les tendances à introduire dans la vie des hommes une généralité en soi d'un type plus élevé, plus purement social, sont également effectives, de nombreuses contradictions du protocapitalisme deviennent compréhensibles. L'idéal du *citoyen* des grandes révolutions, en particulier la Révolution française, qui sur le plan social se sont largement libérées des composantes religieuses et « naturalistes », trouve en réalité son fondement au sens ontologique réel dans le passage révolutionnaire, dans les aspirations révolutionnaires à détruire le féodalisme, et beaucoup moins dans l'être social de la société capitaliste elle-même. Marx, qui dans ses écrits historiques sur les crises révolutionnaires de 1848 analyse en détail cette situation avec toutes ses conséquences, dit à propos du grand élan civique caractéristique de la Révolution de 1789 : « Mais, bien que cette société bourgeoise n'eût rien d'héroïque, il n'en avait pas moins fallu l'héroïsme, l'abnégation, la terreur, la guerre civile, les batailles des nations pour la mettre au monde. » De là le rattachement aux idéologies du citoyen antique qui du point de vue ontologique était radicalement différent. Les idéologies révolutionnaires y ont trouvé cependant « les conceptions idéales et les formes d'art, les auto-illusions dont ils avaient besoin pour se cacher à soi-même le contenu bourgeoisement limité de leurs luttes et maintenir leur passion à hauteur de la grande tragédie historique ». <sup>141</sup>

141. K. Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, La Table Ronde, 2001, p. 174. Tr. fr. de L. Rémy et J. Molitor.

Dès les années 1840, Marx a clairement vu qu'il s'agissait ici de quelque chose de fondamentalement nouveau, par quoi la société capitaliste était amenée à reformuler le problème de la vie générique de l'homme. Il écrit dans la *Question juive* : « L'État politique parfait est, d'après son essence, la *vie générique* de l'homme *par opposition* à sa vie matérielle. »

Nous avons déjà décrit dans d'autres contextes comment les hommes s'étaient rapprochés, suite à la cessation de la généricité muette (comme luttes sociales pour l'articulation du nouveau « langage »). L'opposition ici indiquée par Marx est une étape nouvelle et importante de ce chemin. Les contradictions qui apparaissent ici mettent activement et réellement en lumière cette opposition, qui va jusqu'à la scission abrupte dans les comportements de l'homme vis-à-vis de son environnement social. Marx écrit : « Toutes les suppositions de cette vie égoïste continuent à subsister dans la *société civile* en dehors de la sphère de l'État, mais comme propriétés de la société bourgeoise. Là où l'État politique est arrivé à son véritable épanouissement, l'homme mène, non seulement dans la pensée, dans la conscience, mais dans la *réalité*, dans la *vie*, une existence double, céleste et terrestre, la vie dans la *communauté politique*, où il s'affirme comme un *être communautaire*, et la vie dans la *société civile*, où il agit en *homme privé*, considère les autres comme des moyens, se ravale lui-même au rang de moyen et devient le jouet de puissances étrangères. L'État politique se comporte envers la société civile d'une manière aussi spiritualiste que le ciel envers la terre. »<sup>142</sup>

L'allusion à l'analogie avec la religion est justifiée en termes de critique de l'idéologie. Le rôle que Jésus de Nazareth a joué dans le féodalisme développé est, à bien des égards semblable à celui de Robespierre et de Saint-Just en 1848, bien que la socialité plus développée du capitalisme ait en même temps créé des contrastes bien propres à dissimuler les ressemblances. Les législateurs révolutionnaires du grand tournant de la fin du XVIIIe siècle agissent donc — en contradiction avec leurs idéaux théoriques généraux mais en concordance avec l'être social du capitalisme — de manière ontologiquement conséquente quand dans leurs constitutions, ils

142. K. Marx, *La Question juive*, in *Œuvres Philosophie*, cit., p. 356-7.

subordonnèrent le représentant idéaliste de la genericité, le citoyen, au bourgeois qui représentait le matérialisme de cette société. C'est une évaluation du poids ontologique qui dominera également tout le développement capitaliste ultérieur. Plus se développait la production, plus le citoyen et son idéalisme devenaient des composantes subordonnées de la domination matérielle et universelle du capital. Naturellement, cela n'eut pas lieu sans luttes entre fractions. Mais la concurrence entre libéralisme (reconnaissance et affirmation de cette suprématie matérielle) et démocratie (tentative de rattachement aux traditions des grandes révolutions) ne pouvait aboutir — conformément au développement économique de l'être capitaliste — qu'à la victoire du premier, avec la transformation de toutes les réformes autrefois conçues comme anti-féodales (suffrage universel, liberté de la presse, etc.) en instruments de la domination illimitée du capital. Cette caractéristique du capitalisme ne pouvait qu'entraîner une aliénation universelle de l'homme. Nous avons souligné, en traitant cette question, que l'aliénation ne pouvait que devenir universelle, quoique avec des tonalités affectives opposées selon la situation de classe.

Nous avons également souligné que l'aliénation acquiert elle aussi des traits sociaux toujours plus purs. Il va de soi qu'elle ne pouvait que s'intensifier dans la classe des capitalistes à mesure que se développait leur économie; et plus s'affirmait, en s'élargissant à tous les moments de la conduite de vie, la domination du bourgeois matérialiste sur l'idéalisme du citoyen, plus cette tendance s'aggravait. Mais même chez l'adversaire, la lutte contre l'aliénation ne pouvait que subir des changements essentiels. Ses contenus et ses formes sont aussi conditionnés par le développement économique du capitalisme. Marx, qui décrit avec précision ce processus historique, après avoir montré comment à partir des modalités cruelles de l'accumulation primitive s'est formé l'ordre économique capitaliste, conclut son exposition historique précise en caractérisant ironiquement l'organisation normale qui en résulte : « Dans le cours ordinaire des choses le travailleur peut être abandonné à l'action des "lois naturelles de la production". »<sup>143</sup> Mais ce cours ordinaire contenait dans les formes de l'exploitation et, par leur intermédiaire, dans

l'aliénation humaine universelle, des éléments suffisants pour susciter chez les exploités des contre-forces révolutionnaires plus ou moins conscientes, qui justement, comme chacun sait, ont vu le jour dans les mouvements ouvriers du XIXe siècle. Déjà, chez le jeune Marx, on voit clairement comment le temps de travail long et le salaire monstrueusement bas créaient des situations hors desquelles seule la révolution radicale indiquait une issue. Son profond enracinement dans l'être immédiatement déterminé par l'économie indiquait donc la direction du mouvement : comment, de la lutte pour une vie matérielle relativement digne de l'homme, pouvait surgir organiquement le bouleversement total de toute la société. Il ne fait aucun doute qu'il s'agit là du fondement matériel et idéologique qui a déterminé idéologiquement le mouvement ouvrier révolutionnaire au milieu et à la seconde moitié du XIXe siècle.

Mais Marx lui-même a pu encore constater un changement essentiel dans la structure et l'orientation économiques de l'être même de l'économie capitaliste. Nous pensons ici à la transition de la forme d'exploitation par excellence, celle de la plus-value absolue — dont il a décrit la genèse dans son analyse de la fin de l'accumulation primitive — à celle que permet la plus-value relative. Marx en résume ainsi l'essence : à l'opposé de la plus-value absolue, pour que la plus-value augmente, il n'est pas besoin de prolonger le temps de travail, mais le temps de travail nécessaire à la reproduction du travailleur lui-même doit être réduit, « par des méthodes grâce auxquelles l'équivalent du salaire est produit en un temps moindre ». Ainsi, au lieu d'augmenter le temps de travail, on révolutionne de fond en comble les processus techniques du travail et les regroupements sociaux. Cela inaugure une nouvelle période dans la production capitaliste : « À la place de la subordination formelle apparaît la subordination réelle du travail sous le capital. »<sup>144</sup> Et il est évident que de ce fait, la socialité de la reproduction sociale des hommes s'accroît — conformément bien sûr aux intérêts de classe de la bourgeoisie. Il est tout aussi clair que la réaction révolutionnaire à l'exploitation capitaliste perd de son immédiateté pour la même raison. Cette transformation, consécutive au changement des catégories dans le processus de l'exploitation, se reflète

144. K. Marx, *Le Capital*, I, cit., p. 474.

aussi dans les différents mouvements révisionnistes, selon lesquels le renversement révolutionnaire de la société ne constitue pas une partie organique du marxisme, mais est un ajout étranger (pour Bernstein : un ajout simplement blanquiste, c'est-à-dire propre au citoyen). Les tentatives de réfuter le révisionnisme en conservant les vieilles argumentations économiques ont fini dans un éclectisme qui octroyait à la prépondérance de la révolution dans le marxisme une dimension « civique », idéaliste et utopique, manipulable à souhait, et donc en pratique impuissant.

Lénine accomplit une avancée théorique importante en s'élevant contre ce faux dilemme qui fait totalement abstraction de l'être du prolétariat, de son exploitation et son aliénation. On n'y trouve cependant pas encore une analyse nouvelle, approfondie, du changement intervenu dans la situation économique réelle. Quand plus tard Lénine pensa l'avoir trouvé dans l'économie de l'impérialisme, il attira l'attention à bon droit, comme Rosa Luxemburg au même moment, sur l'une des manifestations les plus importantes de cette nouvelle situation économique ; cependant, ni l'un ni l'autre ne poussent leur analyse critique jusqu'aux catégories économiques fondamentales. Rosa Luxemburg met en contraste la praxis révolutionnaire spontanée du prolétariat avec l'opportunisme de ses dirigeants dans un capitalisme fonctionnant normalement et aboutit ainsi à la conception d'une intervention automatique et spontanée, « nécessaire » du facteur subjectif, dans des situations objectivement révolutionnaires, ou au moins orientées vers des possibilités révolutionnaires. L'analyse de Lénine est plus critique. À la veille de la révolution d'Octobre, polémiquant contre Zinoviev, il fait remarquer que même des révoltes spontanées véhémentes relevant du facteur subjectif contre le système capitaliste existant ne peuvent qu'avoir un caractère alternatif, et qu'il est même possible qu'elles prennent, dans leur spontanéité, un caractère directement réactionnaire.<sup>145</sup> Cette critique justifiée est liée chez lui à une analyse exacte, approfondie des possibilités générales d'action des hommes dans le capitalisme, à l'idée selon laquelle la révolte spontanée des individus (qui restent particuliers), même lorsqu'elle se saisit des

145. V. I. Lénine, « Lettres aux camarades », in *Œuvres Complètes*, XXVI, cit., pp. 198-217.

masses, ne fait en aucun cas sauter les cadres du capitalisme de façon nécessaire et spontanée. Dans *Que faire ?*, il met sur le même plan la spontanéité qu'il appelle « trade-unioniste » et le terrorisme individuel des socialistes révolutionnaires<sup>146</sup>; et sa critique de ces idéologies est largement valide même pour les actions actuelles du spontanéisme. Encore une fois avec raison, Lénine cherche une issue à cet enlèvement dans la simple spontanéité qui caractérise la manière d'agir normale des hommes particuliers, dans son dépassement idéologique, fondée sur le fait que le dépassement de la particularité, avec tous ses effets dans l'action et dans la théorie, ne peut être qu'une conscience apportée aux individus « de l'extérieur », une conscience de classe politique. Il décrit ce fait de la manière suivante : « La conscience politique de classe 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. Le seul domaine où l'on pourrait puiser cette conscience est celui des rapports de toutes les classes et catégories de la population avec l'État et le gouvernement, le domaine des rapports de toutes les classes entre elles. »<sup>147</sup> C'est là un pas très important vers le dépassement de la fausse « scientification » du marxisme ayant cours à cette époque. Pour Marx lui-même, l'économie était toujours le fondement matériel des formes (catégorielles) décisives de la vie humaine, de leur développement historique, dont l'expression la plus générale se concrétise réellement comme le développement de la généralité sortie du mutisme. Ses successeurs, en faisant de cette base universelle de l'être de l'homme une « science particulière », isolée de cet être, ne pouvaient découvrir dans ses contextes partiels que des applications aux activités de l'homme purement particulier, de sorte que même leur synthèse la plus totale ne pouvait pas dépasser cette particularité. Puisque toute expression non strictement économique de la vie humaine — logiquement au regard d'un tel fondement — se trouvait face à cette économie artificiellement isolée sous l'aspect d'une superstructure mécaniquement dépendante d'elle (ou autonomisée sur un mode idéaliste), l'économie elle-même ne pouvait que perdre tout lien interne avec la

146. V. I. Lénine, *Que faire ?*, cit., p. 427.

147. *Ibid.*, p. 431.

généricité humaine et sa dynamique historique, (que, pour cette « science spéciale », la relation entre la base et la superstructure soit exprimée à la manière de l'idéalisme comme « valide », ou à celle du matérialisme mécaniste comme « conforme à une loi »). La doctrine léninienne de la conscience de classe du prolétariat qui n'est plus spontanée, mais apportée « de l'extérieur », est ainsi l'unique grande tentative théorique de renouvellement du marxisme, de la formation de sa totalité authentique, fondée sur l'être, et de sa vitalité dans l'histoire universelle.

L'unique point faible important de cette vaste conception de Lénine, qui porte vraiment Marx de façon révolutionnaire à la rencontre de son présent — point faible qui n'était alors pas visible et qui était donc faussement critiqué —, est de se concentrer trop exclusivement, inconditionnellement, sur le bouleversement de l'idéologie et donc de ne pas l'orienter suffisamment concrètement vers la transformation de l'objet à renverser, l'économie capitaliste. Il ne faut pas non plus passer sous silence que Marx lui-même n'a jamais tiré de conséquences explicites pour le mouvement révolutionnaire de ce changement dans l'économie capitaliste provoqué par la tendance de la plus-value relative à devenir prépondérante dans l'exploitation des travailleurs, et que Marx lui-même considère comme fondamental.<sup>148</sup> Même chez Lénine, il n'y a pas même une allusion qui permettrait d'établir si sa distinction si importante entre conscience trade-unioniste de classe et conscience politique de classe est suscitée par un changement dans l'être social du capitalisme et s'applique spécifiquement à ce changement ou bien si

148. En soulignant l'importance de ce que dit Marx à ce sujet, nous ne voulons nullement affirmer que ce changement serait la clef économique ou même une des clefs de la compréhension réelle, fondamentale du capitalisme contemporain. Seules des recherches spécifiques bien fondées peuvent le confirmer ou l'infirmer. Marx a seulement dit — et nous faisons la même chose en essayant de l'interpréter — que cette différenciation très importante commençait à s'affirmer à son époque. Seules des recherches spécifiques sur le monde économique contemporain peuvent établir si elle mérite une place importante ou épisodique dans la description économique du capitalisme moderne, si elle a une signification majeure ou bien négligeable comme catégorie transitoire. Ces évaluations ne prétendent donc pas même prendre concrètement position sur cette question.

elle est valide de la même manière pour n'importe quel stade de développement. On en reste ainsi à un — important — face à face idéologique entre deux comportements. Mais cela a eu, par la suite, des conséquences néfastes. En effet, cette universalité idéologique sembla offrir à Staline et à ses partisans la possibilité de présenter leur propre idéologie politique qui sur tous les points importants était l'exact opposé de celle de Lénine, comme son prolongement adéquat. Elle devint ainsi l'instrument d'un « esprit civique » (*Citoyentum*) manipulé en termes de socialisme bureaucratique, dans lequel le dépassement du dualisme bourgeois, défini par Marx et concrétisé par Lénine trouva une unité socialiste, mais formelle ; et c'est précisément par là que ce dépassement fut compromis pour la praxis du présent. Sa restauration implique de pallier l'omission de Lénine : expliquer les fondements économiques, leurs tendances, qui ici — et précisément ici — permettent finalement de traduire dans la réalité le dépassement du dualisme entre bourgeois et citoyen et donc, avant tout, le dépassement de la prédominance d'une humanité purement particulière dans le sens d'une généricité qui ne soit plus nécessairement aliénée.

On ne le répétera jamais assez : cela présuppose une connaissance très précise, scientifique, de l'économie des formations dans lesquelles ces tendances peuvent et doivent être réalisées. Ce que nous avons exposé jusqu'à présent nous a néanmoins mis en position — du moins je l'espère — de comprendre plus précisément ce qu'il faut entendre ici par scientificité. Si, sur ce point également, nous retournons à la méthode de Marx, on voit immédiatement, qu'entre autres innovations fondatrices, elle a fait s'écrouler la muraille de Chine qu'on érigeait souvent jusqu'alors entre science et philosophie. Pas dans le sens, bien sûr, d'une tentative d'homogénéiser mécaniquement la spécificité de ces deux domaines, solidaires en dernière instance, mais pourtant, dans leurs objectifs et leurs méthodes, différents au point de s'opposer directement dans certains cas. Il s'agit au contraire de comprendre que les deux domaines doivent devenir, se complétant dans leurs différences, des activités théoriques et pratiques de l'espèce humaine, pour remplir authentiquement leur fonction cognitive authentique.

Nous voici à nouveau au point où apparaît clairement l'opposition entre Marx et la pensée bourgeoise pour ce qui concerne le rap-

port des catégories avec l'être. Les catégories sont pour Marx, comme nous l'avons montré de façon répétée, des « formes de l'être, des déterminations d'existence », c'est-à-dire des parties, des moments qui animent, et sont animés par le grand processus irréversible que nous appelons, au plus extrême niveau de généralité, l'être. C'est donc, comme nous l'avons déjà indiqué auparavant, un fait de l'être même que dans la vie quotidienne immédiate des hommes (et même, nous l'avons vu, pour tout être capable, à un degré ou à un autre, de percevoir son environnement et d'y réagir), les catégories jouent un rôle parfois épisodique, parfois très important, comme objets de leur action, comme modes d'être objectifs qui influencent réellement ces activités. Certes, il est souvent extrêmement important, quant aux conséquences, d'établir comment, jusqu'à quel point, ce rôle des catégories est correctement compris ; mais il doit dans tous les cas être reconnu comme un fait de l'être.

En revanche, les modes de pensée bourgeois ont depuis longtemps emprunté d'autres voies. Il y a selon eux un certain nombre de méthodes philosophiques (logique, théorie de la connaissance, sémantique, etc.), créées dans ce but ou essentiellement inhérentes à l'esprit humain, et permettant de connaître toutes les catégories présentées comme des déterminations de la pensée. C'est pourquoi les sciences particulières — qui sont confrontées à l'empirie, c'est-à-dire à une forme de donné dans lequel les catégories en soi ne peuvent être ni visibles ni concevables — procèdent soit « empiriquement », c'est-à-dire sans avoir recours aux catégories, soit de manière « critique », c'est-à-dire en empruntant les catégories d'une philosophie ancienne ou moderne et en les « appliquant » aux synthèses de leur compréhension de la réalité. Dans ce second cas, il en résulte une image de la réalité selon laquelle celle-ci ne pourrait être comprise en termes scientifiquement corrects que dans le cadre de la validité de catégories déterminées, reconnues. Bien sûr, même dans cette conception, qui sépare artificiellement sciences spéciales et philosophie, et qui dans la pratique les oppose de telle sorte qu'elles s'excluent mutuellement, s'imposent malgré tout (malgré son essence) les conséquences — cependant seulement pratiques — du caractère ontologique des catégories. Et cela surtout parce que les philosophies sont souvent forcées de reconnaître que certains résultats et certaines innovations internes des sciences par-

ticulières, des innovations comprises comme purement méthodologiques, constituent des fondements pour des modifications dans la doctrine des catégories, et sont forcées de les intégrer dans leur système. On peut même sans doute dire sans exagérer qu'une part considérable des définitions des catégories utilisées dans la philosophie contemporaine ont cette origine, même si elles n'ont souvent rien à voir avec la structure réelle, avec les modes réels du mouvement de l'être même. Dans les sciences particulières, bien entendu, se perd en général le sens de l'être réel, du mouvement authentique du domaine examiné. Les modes d'existence réels sont remplacés par des structures formelles extérieures, et la philosophie qui subit cette influence, mais qui est naturellement aussi dirigée par les intérêts manipulateurs du capitalisme, s'éloigne toujours plus de la connaissance et de l'analyse de l'être réel. Kant admettait encore un être en soi (quoique inconnaissable); l'aspiration principale du néokantisme et encore plus du positivisme et du néopositivisme est d'éliminer complètement l'être de la sphère de la connaissance. Cette « objectivité » sans fondement ontologique de la science et de la philosophie est précisément faite pour « désidéologiser » les activités humaines, c'est-à-dire pour les transformer en simples objets de manipulation (par le biais de l'omnipotence des « informations »).

On ne comprend donc que trop bien que dans le contexte d'une telle action conjuguée des sciences et de la philosophie, l'histoire devait elle aussi devenir une science particulière, dépourvue de tout rayonnement sur d'autres disciplines. L'historicité elle-même ne s'étend pas à l'être social au sens strict, mais se limite à ses stades hautement évolués. Le terme « préhistorique » montre cette tendance, qui délimite dans le passé le domaine de l'historicité véritable. À cette limitation qui exclut les « débuts » de l'histoire, correspond une autre limitation, celle-ci dirigée vers la fin. Il est évident que le présent, pour tout homme, apparaît immédiatement comme un donné irrévocable, et tant que cette conception en reste à ce niveau immédiat, elle ne mène pas nécessairement à une méconnaissance du réel, elle peut même parfois être utile à la connaissance sous la forme d'une suspension critique du jugement face à des spéculations concrètes à propos de l'avenir. Mais quand on laisse le présent se figer en un donné immuable, la dimension

historique est forcément limitée au passé, tandis que le présent est considéré comme un état qui, par essence, ne sera plus susceptible d'évoluer. Dès 1847, Marx écrivait contre Proudhon, qui prétendait étudier la transition du féodalisme au capitalisme, mais qui, au-delà, ne voyait plus aucune possibilité d'évolution historique : « Ainsi il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus. »<sup>149</sup> Naturellement, un tel phénomène a principalement des raisons idéologiques : tout tenant d'une idéologie de classe incline à concevoir comme « fin de l'histoire » l'organisation sociale qui lui semble la solution de tous les problèmes. Dans ces tentatives méthodologiques de trouver une solution, des idéologies romantiques conservatrices et enthousiastes du progrès peuvent donc se rencontrer sur le terrain des principes abstraits. Ainsi, ce n'est certainement pas un hasard si l'immense majorité des prétendus philosophes de l'histoire cherchent à couronner leurs réflexions par la pensée de la « fin de l'histoire ». (Comme on le voit aujourd'hui dans les constructions intellectuelles les plus différentes, de Spengler à Gehlen.)

Mais la dégradation de l'histoire en une science particulière parmi tant d'autres a des conséquences plus profondes. On ne fait pas ainsi que limiter artificiellement le champ considéré comme historique, mais la totalité existante de chaque étape historique finit par être subdivisée selon des « critères de spécialité » entre les différentes sciences particulières, elles aussi réduites ; c'est-à-dire que la totalité de l'être socio-historique doit subir cet éparpillement en « domaines spécialisés » séparés avec précision.<sup>150</sup> C'est pourquoi

149. K. Marx, *Misère de la philosophie*, cit., p. 104.

150. Il faut expressément souligner que ces remarques ne sont pas dirigées contre les recherches spécialisées. Celles-ci sont évidemment indispensables au progrès réel, concret de toute science. Néanmoins la recherche spécialisée en tant que telle n'implique aucunement une limitation méthodologique à des domaines spéciaux, définis au niveau universitaire ou de manière conventionnelle. Les recherches spécialisées dont chaque ouvrage de Marx est rempli, de même que ses prises de position méthodologiques dans ses lettres etc. montrent qu'il s'agit d'une manière de travailler, d'un type d'approche des objets et non d'une thématization formelle, celle qui détermine généralement la méthode des recherches bourgeoises (et souvent des recherches se proclamant marxistes).

l'historicité, comprise comme point de vue universel dans l'approche de la réalité, a perdu toujours plus de son influence sur les sciences. Les exigences de la « différenciation en spécialités », de la limitation à l' « exactitude » consécutive à cette différenciation, ont rendu les sciences particulières toujours plus incapables de comprendre en termes ontologiquement corrects même des moments partiels du processus global. Puisque toutefois la spécialisation bornée qui en résulte (traitement « exact » de pseudo-problèmes) facilite et favorise la subordination des sciences particulières sous la manipulation capitaliste universelle, cette tendance est également devenue prédominante dans la praxis scientifique universitaire officielle.

L'historicité au sens de Marx est en revanche un principe universel, appelé non seulement à investir tout traitement scientifique de l'être, et naturellement en premier lieu de l'être social, mais aussi et surtout à influencer, à guider de manière appropriée les activités des hommes. Ce qui est ici fondamental, c'est la notion selon laquelle, d'une part, tout — même le donné matériel « chosal » — est réellement un processus irréversible de complexes, et d'autre part que l'être de ces processus ne peut jamais être isolé, « précisément » délimité d'autres processus, qu'ils sont toujours reliés par des interactions, de telle sorte que leur nature réelle ne peut être comprise adéquatement qu'en relation avec la totalité du processus dans lequel ils se synthétisent effectivement, que dans le processus total de la société tout entière. Nous voulons souligner de nouveau que la totalité est toujours pour Marx une totalité de totalités; c'est pourquoi le fait de s'arrêter sur l'une de ces totalités a toujours un caractère relatif, puisqu'il implique le renoncement conscient, fondé épistémologiquement, à l'examen de totalités plus vastes. Ainsi, par exemple, c'est la dynamique propre de l'évolution de l'être social qui a imposé que l'on ne puisse la comprendre que comme un mouvement vers la totalité authentique du genre humain. Le contexte cosmique, la répercussion que le destin de notre planète aura sur celui du genre humain (de même que celui du système solaire sur celui de notre planète, etc.) restent ontologiquement liés et actifs, mais, en raison des énormes intervalles temporels dans lesquels ils se produisent, on peut en faire abstraction sans dommage dans une discussion.

Dans le processus de l'être de l'espèce humaine, dans son évolution passée et future, ce sont deux catégories à la fois distinctes et solidaires qui jouent un rôle décisif. Dans les *Thèses sur Feuerbach*, en critiquant Feuerbach qui tentait de déchiffrer philosophiquement ces problèmes comme problèmes de l'essence humaine conçue *in abstracto*, Marx écrit : « Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité elle est l'ensemble des rapports sociaux. »<sup>151</sup> Le fondement ontologique essentiel de cet ensemble est le processus économique lui-même qui, partant du travail, détermine essentiellement toutes les lignes de développement comme détermination ontologique centrale de l'être social qui se forme ainsi. Toutefois, toute formation économique qui a été produite de cette manière, en tant qu'ensemble des rapports sociaux, non seulement est inséparable de sa constitution économique, mais en tant qu'incarnation de celle-ci, en tant qu'ensemble réel des rapports sociaux, est la figure, l'être qui n'est plus abstrait de l'essence humaine, de la généralité humaine sortie du mutisme. Ce que nous avons désigné ci-dessus comme action élémentaire des rapports et des processus catégoriels à un niveau pas encore conscient, se présente maintenant sous sa forme ontologique la plus haute, qui engendre la conscience la plus développée et lui fournit le contenu le plus concret. L'évolution du genre humain — son histoire comme processus objectif — procède dans une double référence à sa base double et unitaire, simultanément cause déclenchante et objet de toute activité. Les relations catégorielles qui se forment dans la conscience des hommes agissant sont donc, en une simultanéité dynamique, causes et effets de la spécificité et de la transformation spécifique du monde des activités humaines. Marx ne fait donc que tirer les conséquences conceptuelles du fondement ontologique, donné une fois pour toutes, de toute existence sociale humaine lorsqu'il voit dans la praxis le fondement réel de tout être et de tout devenir social : « Toute vie sociale est essentiellement *pratique* », dit-il aussi dans les *Thèses sur Feuerbach*. Mais il ne manque pas d'ajouter que cette pratique n'est pas simplement le moteur de tout mouvement de cet être, mais est en même temps la clef pour le comprendre authentiquement et cor-

151. K. Marx, *Thèses sur Feuerbach* VI, in *L'Idéologie allemande*, cit., p. 3.

rectement : « Tous les mystères qui portent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique. »<sup>152</sup>

La thèse marxienne de l'historicité comme fondement de tout être et donc de toute conscience juste de celui-ci, thèse que nous avons de façon répétée présentée comme porteuse d'un principe nouveau et à même d'ouvrir de nouvelles voies, n'acquiert une figure concrète que lorsqu'elle est comprise comme inséparablement liée au caractère ontologique des catégories en tant que conséquence nécessaire de l'objectivité originelle de tout étant, et à la praxis, aux positions téléologiques fondées sur des décisions alternatives en tant que fondement élémentaire de l'être social. Cette forme de l'historicité, hautement développée, avec ses catégories concrètes, éclaire aussi rétrospectivement les processus irréversibles (historiques) qui ont déterminé les formes d'être précédentes, plus simples. Marx parle en détail de cette possibilité de connaissance *post festum* à propos de la société bourgeoise et des sociétés précédentes, mais ses raisonnements montrent que cette forme de connaissance s'applique à tous les modes d'être sans exception. 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 et qui permettent d'en comprendre la structure permettent en même temps de se rendre compte de la structure et des rapports de production de toutes les formes de société disparues avec les débris et les éléments desquelles elle s'est édifiée, dont certains vestiges, partiellement non encore dépassés, continuent à subsister en elle, et dont certains simples signes, en se développant, ont pris toute leur signification, etc. L'anatomie de l'homme est la clef de l'anatomie du singe. Dans les espèces animales inférieures, on ne peut comprendre les signes annonciateurs d'une forme supérieure que lorsque la forme supérieure est elle-même déjà connue. »<sup>153</sup> Nous avons ainsi la méthode générale pour connaître l'évolution historique jusqu'à nos jours. Et une méthode rigoureusement scientifique, ontologiquement basée sur le fait que les processus

152. *Ibid.*, VIII, p. 3.

153. K. Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*, III, cit. p. 169.

réels ont un caractère causal, que dans leur domaine — avec l'exception évidente des positions téléologiques de la praxis humaine, dont les prolongements réels ont cependant eux aussi un caractère causal —, il ne peut être question ni d'une téléologie objective, ni de forces provenant de l'extérieur, à partir d'une quelconque transcendance. Cette domination absolue du principe causal dans tous les processus constitutifs de l'être ne permet pas d'autre connaissance que *post festum* : c'est-à-dire une démarche scientifique historique qui porte un regard rétrospectif sur les processus passés, qui repose donc sur des résultats factuels, désormais irrévocables, des processus. L'historicité de tout le processus de l'être engendre donc l'exigence méthodologique d'une scientificité exacte de l'investigation.

C'est là également le fondement méthodologique de la scientificité rigoureuse du marxisme. Que cette scientificité puisse et doive se traduire en une méthode philosophique, résulte avant tout de l'objectivité ontologique des catégories. La séparation, même l'exclusion réciproque, entre la science et la philosophie provient — que l'on en ait une conscience claire ou confuse et fausse — de l'adoption de l'hypothèse d'un dualisme entre des catégories « idéales » et un être, qui serait, réellement ou prétendument, formé par elles. De ce point de vue il est indifférent, quant aux conséquences méthodologiques, que les visions qui ne conçoivent pas les catégories comme originellement et irrévocablement objectives, mais, se basant de façon non critique sur leur expression immédiate sous forme de connaissance, les considèrent directement comme un produit de la pensée, et considèrent cette immédiateté soit comme le don d'une puissance transcendante, soit comme un pouvoir spirituel inhérent à la conscience humaine (dont l'origine est impossible à déduire). En effet, dans les deux cas, la structure catégorielle des objets, de leurs relations objectives, se forme dans la conscience du fait que dans l'acte immédiat de la pensée semble apparaître un pouvoir « spirituel » étranger à la réalité matérielle, pouvoir qui dans son immédiateté doit de lui-même délimiter les déterminations catégorielles des objets.

Nous sommes donc ici face aux deux aspects de la *conditio humana* envisagée par Marx. D'un côté, celui de l'être, l'activité, la praxis comme ce qui engendre l'humanité de l'homme, et qui fait

naître le monde de l'homme de la dialectique interne de leurs pratiques conjuguées, de l'autre, l'objectivité, par l'intermédiaire de la société, des objets de cette praxis, dans les faits de la nature transformés ou non par la praxis sociale. Dans l'interaction entre les deux « mondes » s'accomplit la praxis, l'activité humaine. À partir d'elle apparaît la conscience, toujours relative, en tant que condition indispensable de la nouvelle adaptation active à l'environnement. La conscience, dans sa genèse ontologique, n'est rien d'autre que le moment fondateur indispensable de ce nouveau processus de l'être. Il n'est donc pas surprenant que cette conscience n'ait pas eu, pendant une très longue période, conscience d'elle-même, ce qui ne s'est produit que tardivement, à un stade relativement développé. Plus exactement : avec le développement du travail, avec l'avènement de la division du travail, des modalités de la praxis communicables de ce point de vue, qui rendaient possible en pratique le développement du travail dans un groupe social, l'horizon de cette conscience s'élargit naturellement toujours plus, se libère toujours davantage de son assujettissement au travail au sens strict, sans vouloir ni pouvoir, cependant, affaiblir le moins du monde le lien avec lui dans les positions téléologiques naissant dans la praxis.

Le contenu d'une telle conscience est dans sa genèse, évidemment sans conscience de sa propre action, dirigé surtout vers la structure catégorielle des objets de sa praxis, des objets et processus indispensables à l'adaptation active. C'est, ici aussi, en raison du caractère des catégories comme déterminations d'existence, le prolongement, se développant naturellement à un niveau incomparablement plus élevé, des modes d'adaptation (passive) déjà inévitablement présents dans le processus d'adaptation biologique. Les faits eux-mêmes attestent le saut qui s'est produit ici : l'orientation spontanée vers des objets, leurs liaisons, leurs processus, etc., l'adaptation spontanée à ceux qui sont importants pour des raisons biologiques, vitales, se transforme — c'est en cela que consiste le saut — objectivement et subjectivement en position téléologique, en orientation préliminaire, plus ou moins consciente, vers ses présupposés pratiques. Le fait que naît de la sorte, en tant que condition d'un fonctionnement correct de la praxis, une attention accrue aux catégories se révèle en toute netteté dans la structure du langage qui,

en tant que condition indispensable du fonctionnement du travail, apparaît dans tous les cas où l'homme, en tant que tel, s'arrache au règne animal. Indépendamment des évolutions diverses qu'ont connues les langues, elles ont toutes, en tant que saut, une chose en commun par rapport à la communication par signes des animaux. Leurs éléments, les mots, ne sont pas, comme les signes informulés et informulables avec lesquels le monde animal communique dans son adaptation passive, liés en premier lieu au *hic et nunc* concret, celui, par exemple, d'un danger, mais expriment déjà toujours, dans les limites où une telle connaissance était alors possible, la généralité de leurs objets en l'entendant comme universelle, c'est-à-dire que dans les faits auxquels ils réagissent, les mots s'orientent spontanément vers leur essence catégorielle, qui n'était auparavant accessible qu'à la perception immédiate. C'est pourquoi dans le langage, dans les mots en général, ce n'est que le genre, la tendance à la dimension catégorielle qui peuvent être exprimés. C'est déjà le cas du langage archaïque, et son évolution, dès l'époque « préhistorique », ne fait qu'accentuer cette tendance à exprimer la dimension générique et catégorielle, autrement dit qu'à accentuer le caractère abstrait des mots. Toutefois, pour considérer correctement le saut, pour ne pas le voir comme un « miracle », comme le saut d'un « néant » vers « quelque chose », il faut remarquer que même le « langage » des signes animaux n'exprime jamais seulement une chose singulière, mais toujours aussi une dimension générique. Cependant, seule l'abstraction supérieure apparue avec le saut crée la possibilité de synthétiser en complexes énonciatifs et unitaires ces signes des objets et des processus qui se forment ainsi, d'élever les signes singuliers du niveau de l'approximation de la « représentation » à celui de l'approximation du concept. Quand ensuite, à des stades supérieurs de développement de la société où les individus deviennent des individualités, avec des formes individuelles de praxis, et le besoin d'exprimer tous ces faits dans leur vie commune, l'abstraction du langage devient consciente, et peut même devenir objet de sa critique. Nous nous contenterons de citer l'épigramme de Schiller, « Le langage ».

Pourquoi l'esprit vivant est-il inaccessible à l'esprit ?  
Quand l'âme *parle*, hélas, ce n'est déjà plus l'âme qui parle.

Nous ne citons cette maxime, qui n'est pas du tout unique à l'époque moderne, que pour montrer un état d'esprit, une réaction franche — quoique souvent injustifiée sur le plan historique — à la nécessaire abstraction (référence au genre) imposée au langage par la praxis. En effet, c'est la totalité de la praxis humaine, et non le langage considéré isolément, qui montre — ce que Schiller ne pouvait ignorer dans son activité — que dès le début, le langage de l'expression poétique s'est efforcé de se rapprocher de la dimension concrète de la vie, sans toutefois devoir et pouvoir par là renoncer à exprimer la généricité, et que cela a produit dans l'art poétique un intérêt spécifique pour la particularité comme medium. Puisque j'ai discuté de ce thème de façon exhaustive dans mes écrits sur l'esthétique, je peux me limiter ici à cette indication. C'est donc la praxis qui relie la vie quotidienne des hommes avec sa préparation et son exécution conscientes, dont résultent non seulement le langage, mais aussi progressivement la science. C'est cependant encore la praxis qui pousse et en même temps contrôle son orientation inévitable vers la nature catégorielle de l'être dans le sens de la philosophie. Même si la science et la philosophie se distinguent par leur objet cognitif immédiat, même si elles peuvent, pour cette raison, être très critiques l'une envers l'autre et même se trouver en opposition, elles ont en dernière instance un but cognitif commun : éclairer les voies de la praxis en un sens toujours plus élevé, d'une socialité toujours plus sociale, c'est-à-dire orienter les activités des hommes toujours plus nettement vers la structure catégorielle des totalités, de la totalité de l'être. Le fait que la science, en règle générale, cherche la voie qui mène de l'être en tant que donné immédiat à la généralisation catégorielle, tandis que la philosophie — ici aussi dans la majorité des cas — part des catégories pour chercher ensuite à comprendre l'être (et la direction de son développement), peut susciter, à l'occasion, des controverses, mais ne doit pas cacher la parenté intime, l'interdépendance permanente de ces deux tendances visant à la conscientisation de la praxis et de ses objets. Aucune n'est a priori supérieure à l'autre. Il y a des corrections mutuelles, au cours desquelles tantôt l'une, tantôt l'autre, représente la tendance vers le vrai. Puisque nous avons déjà indiqué dans d'autres contextes comment des développements scientifiques pouvaient corriger les préjugés de la philosophie, nous citerons ici une obser-

vation d'Engels, tout aussi pertinente sur cette relation au XVIIe et XVIIIe siècle : « C'est un grand honneur pour la philosophie de ce temps qu'elle ne se soit pas laissée induire en erreur par l'état limité des connaissances qu'on avait alors sur la nature et qu'elle ait persisté — de Spinoza jusqu'aux grands matérialistes français —, à expliquer le monde lui-même en laissant à la science de la nature de l'avenir le soin de donner les justifications de détail. »<sup>154</sup>

Or, la grande avancée méthodologique de Marx est d'avoir placé au centre de la méthodologie de toute praxis et de la connaissance qui l'accompagne et la favorise, ce rapport de coopération entre science et philosophie, objectivement indispensable mais jusqu'à présent jamais réalisé, d'avoir mis au centre ce complexe de forces en les ramenant à la nécessaire parenté des processus de l'être, des catégories, de la praxis et de la connaissance, et à l'historicité générale qui en est le fondement commun. Ainsi — sur la base de l'historicité universelle, du caractère ontologique des catégories, de la praxis comme organe de leur compréhension — la vieille opposition entre science et philosophie est dépassée. Dans les conquêtes (maîtrises) intellectuelles de l'environnement existant de l'homme fondées sur la praxis, sur sa prise de conscience objective et subjective, il n'y a pas, objectivement, de barrières qui puissent séparer dans l'absolu l'être de sa nature catégorielle. La connaissance peut progresser des phénomènes en tant que donné immédiat à leur compréhension catégorielle ou bien de celle-ci à ceux-là ; on a toujours affaire au même processus ontologique et à une praxis humaine unitaire — seulement en dernière instance — historiquement toujours plus apte à éclairer les déterminations ontologiques principales d'un être essentiellement unitaire malgré toutes les différenciations. Une fois parvenue à la conscience de l'humanité cette processualité irréversible de l'être (dans toutes ses déterminations) comme fondement de la praxis humaine et de la connaissance de l'être qui en résulte, toute muraille de Chine établie entre la science et la philosophie au cours de l'évolution historique est vouée à s'effondrer, sans que leur distinction en soit supprimée pour autant.

Cette conscience a néanmoins une longue préhistoire. Sa connaissance présuppose également ce caractère des activités

154. F. Engels, *Dialectique de la nature.*, cit., Introduction, p. 34.

humaines, déjà bien connu de nous : « Ils ne le savent pas, mais ils le font. » La praxis humaine est donc bien consciente dans ses buts et modalités de réalisation concrets et réels. Lorsque l'homme pré-historique voulait aiguiser une hache, il lui fallait prendre conscience des fonctions, des formes possibles, de la hache, des gestes nécessaires pour l'aiguiser, etc. Il s'agit là, justement, du saut de la sphère ontologique déterminée par la biologie à celle de la socialité. Mais il n'en résulte pas que la conscience indispensable à cette praxis doive elle-même devenir, en tant que telle, consciente pour l'homme à ce stade de son évolution. Les expériences concrètes du travail, qui doivent elles aussi avoir un caractère de conscience pratique pour fonctionner, pour pouvoir éventuellement être élargies dans la praxis, n'ont conscience que du processus concret de la pratique elle-même, mais pas de la genèse et de la nature de cette conscience dont elles sont pourtant *de facto* les manifestations pratiques concrètes.

Cette ignorance de ce qui était une fonction vitale des hommes qu'ils devaient accomplir quotidiennement et qu'ils accomplissaient effectivement, n'était pas un fait isolé aux stades initiaux de l'évolution. Au contraire. Dans la praxis de cette période, il s'agissait toujours d'un cercle de vie très réduit, objectivement comme subjectivement, qui pouvait certes s'accompagner d'un certain degré de conscience relatif à l'activité immédiate et à ses conditions, elles aussi immédiates, mais elle était plongée dans un environnement paraissant infini et insondable au point qu'à ce stade, aucune compréhension de sa nature réelle n'était possible, et que l'homme ne pouvait maîtriser par la pensée, dans le meilleur des cas, que par le recours à l'analogie. Sans doute, même dans la sphère de vie maîtrisée qui était liée plus ou moins étroitement à la sphère du travail, la pensée analogique jouait sans doute un rôle important même dans le cadre de la praxis concrète, elle était continuellement corrigée de façon critique à partir des résultats de celle-ci et ainsi, peu à peu, était poussée à se développer dans la direction de la connaissance causale (pas nécessairement consciente comme telle).

La situation était toute différente dès qu'il s'agissait de la sphère infinie de l'être que l'on ne peut maîtriser ainsi, où ce contrôle sur les procédés analogiques faisait totalement défaut. Puisqu'il ne s'agit pas pour nous d'entrer ici dans les détails des problèmes fort

complexes de cette évolution, nous nous contenterons donc de noter que tout ce qui, objectivement, par le travail, le langage, la socialité arrachait l'homme à la généralité muette de l'animalité précédente, relève précisément de cette immense sphère non maîtrisée, et donc pas non plus maîtrisable par les connaissances obtenues dans la praxis concrète. Il n'est donc pas étonnant que l'existence, le mode de fonctionnement de cette conscience appliquée (dans le travail, dans la division du travail, et ici, mais seulement ici, éprouvée dans son fonctionnement, et en revanche extrêmement circonscrite en dehors des expériences de travail immédiates), de sa capacité de pensée aient aussi fait partie, au plus haut degré, de ce monde non maîtrisé et, précisément pour cette raison, non maîtrisable intellectuellement.

L'immédiateté des expériences de travail — dont l'immense majorité était acquise dans la praxis immédiate — était liée au motif de l'emprise de la tradition, de l'autorité des anciens expérimentés, etc. ; ce qui contribuait aussi beaucoup à ce que, tandis que les expériences du travail se fixaient pour des périodes souvent très longues, leur genèse, en tant qu'actes pratiques, ait pu tomber dans l'oubli. Cela rendait déjà possible un fait très caractéristique des types d'aliénation des débuts de l'évolution : les hommes primitifs tendaient à considérer certaines formes de la maîtrise pratique de leur environnement, sans le moindre doute acquises grâce à leur propre pratique, comme les dons d'un au-delà, représenté sous diverses formes. Nous avons déjà auparavant évoqué une question aussi importante que celle de la maîtrise du feu ; mais même des mythes très tardifs rapportent encore comment certaines formes déterminées de travail avaient été procurées à l'homme en tant que « dons divins ». Compte tenu de cette attitude face à leur propre pratique, il n'est donc pas surprenant que les hommes aient pu percevoir leur conscience, qui les arrache à la nature dans les positions téléologiques du travail et fait d'eux des parties intégrantes de l'être social qui se forme par là même, comme une disposition opposée à la nature déterminée biologiquement, et pourtant, dans cette opposition, en même temps comme l'effet de puissances transcendantes. Puisque les hommes des stades de développement initiaux (et même longtemps après) ne pouvaient pas même se représenter leur être social dans sa genèse, dans son historicité, c'est-à-dire n'é-

taient pas en mesure de faire de leur praxis et de la conscience qui en était issue le fondement de leur image du monde, la première forme importante d'aliénation humaine finit par prendre forme : les hommes transposèrent la genèse, l'essence, les fonctions de leur être à des puissances transcendantes, qu'ils construisirent, tout d'abord de manière très simple, puis avec un raffinement intellectuel croissant, par des inférences analogiques tirées de leur propre existence. Du travail téléologique des hommes résulta le mode d'aliénation du monde créé par des puissances transcendantes et, par là, des hommes eux-mêmes, créés par ces puissances.<sup>155</sup> Nous ne pouvons pas ici nous arrêter sur les détails et nous devons donc nous limiter à cette caractérisation fondamentale, certainement trop générale.

Le développement de la praxis humaine a conduit relativement tôt à des remarques critiques sur cette forme initiale de l'aliénation religieuse. Mais elles ne s'imposèrent universellement qu'avec la Renaissance et ses conséquences idéologiques. Le *cogito ergo sum* cartésien inaugure une tendance à remplacer cette forme primordiale d'aliénation dans la pensée du monde (avec toutes ses conséquences sur la conception de l'homme, de sa praxis, de sa généricité, etc.) par un mode plus avancé, plus actuel, mais qui reste néanmoins une aliénation. Il ne fait pas de doute que l'avènement du capitalisme — la première formation, comme nous le savons, dans laquelle les moments sociaux sont relativement dominants et font reculer toujours plus loin les restes de « naturalité » — ne coïncide pas historiquement avec cette révolution intellectuelle par hasard. De notre point de vue actuel, on pourrait dire que la théorie de la connaissance remplace la théologie, c'est-à-dire qu'au lieu de ramener la construction catégorielle de la réalité à la téléologie créatrice d'un organisme parfait transcendant (ou même à plusieurs, relativement plus parfaits), on oppose au monde, de plus en plus représenté comme incréé et immuable pour l'éternité, une pensée elle-même conçue comme dépourvue de genèse. Au lieu donc de confronter le sort objectif du monde avec la volonté de l'être transcendant, la problématique philosophique se concentre toujours plus sur un point : avec quels moyens, avec quel contrôle de soi, la pen-

155. Dans la Genèse, cette analogie va par exemple si loin qu'il est même assigné un jour de repos au Dieu omnipotent après la création du monde.

sée se rend-elle capable de maîtriser le monde de manière correcte, conséquente, conforme à lui ? C'est dans cette période qu'idéalisme et matérialisme mènent leurs grandes batailles. Et il est naturellement extrêmement important pour l'évolution de la pensée de savoir si l'on considère que les catégories qui bâtissent et organisent la réalité sont fondées dans l'être lui-même, et saisies par la pensée, ou au contraire imprimées à la réalité par la pensée. Mais la dualité entre pensée et être, l'impossibilité de déduire le principe de la pensée de l'être du principe de pensée à partir de l'être et par là le principe gnoséologique comme centre de la méthode philosophique restent — en substance — intacts. D'autant plus que le principe de l'éternité ultime et de l'immutabilité essentielle de l'univers semblait appelé, comme contrepoids polémique à la théologie, à remplacer l'image du monde de celle-ci. Ainsi, même chez un grand penseur relativement proche du matérialisme philosophique tel que Spinoza, la totalité du réel peut s'appeler *deus sive natura* et avoir, à côté de l'étendue (matérialité) la pensée pour attribut. Nous avons déjà montré que des recherches scientifiques spécialisées mettaient peu à peu en lumière, dans les faits, l'historicité, la processualité de l'être. Mais ces recherches, bien qu'importantes, n'ont pas pu ébranler la priorité philosophique universellement dominante de la théorie de la connaissance (la connaissance de soi de la pensée sans genèse). Et ce d'autant moins, comme nous l'avons déjà mentionné, que cette priorité de la théorie de la connaissance avait aussi souvent pour fonction idéologique de concilier d'une façon ou d'une autre le développement économique du capitalisme, dont cette pensée était en dernière instance l'expression, avec les puissances religieuses dominantes, de rendre sans objet le genre de conflits nés autour de Galilée. Il résulta de cette tendance que dans cette confrontation entre l'être et la pensée, l'être pâlisait souvent au point d'en être méconnaissable, voire inexistant, ce qui mena, dans le néokantisme, le positivisme, le néopositivisme, en particulier depuis la consolidation du capitalisme comme forme sociale dominante après les grands bouleversements révolutionnaires, à ce que les diverses déterminations de la pensée utilisables dans la pratique reçoivent le statut, dans leur fonction d'instruments d'une manipulation efficace de la réalité, d' uniques objets dignes de la connaissance scientifique.

Cette praxis, bien sûr, n'a plus désormais que quelques traits très généraux en commun avec la praxis primitive. Du point de vue technique, elle se place même à un niveau beaucoup plus élevé que ce qu'il était possible d'imaginer à l'époque de l'apogée spirituel de la pensée bourgeoise. Et pourtant, cette technique, si magnifiquement rationalisée dans tous ses détails entraîne, dans la relation de l'homme avec la réalité, une régression spirituelle et humaine par rapport aux phases précédentes. En effet, la praxis réelle, aussi bien comme échange organique de la société avec la nature que comme division du travail, comme les répercussions, qui s'imposent socialement, du travail sur la généricité humaine, tend objectivement à réduire l'être humain à sa particularité immédiate. Cette tendance est caractéristique de toute manipulation par des moyens principalement socio-économiques, en partie consciemment (qu'on pense à des idéologies comme la « désidéologisation », la « théorie de l'information », etc.), en partie à travers des résultats pratiques de l'état général de manipulation de la conduite de vie, qui privilégie, promeut, et même cultive chez les hommes des motifs d'action qui, justement sous l'apparence d'une différenciation extrême, ramènent la personnalité aux motifs en définitive les plus primitifs d'une particularité exclusive, et semblent s'appliquer avec succès à les maintenir éternellement à ce niveau.

Nous ne pouvons tenter ici de présenter ce problème dans ses détails, en particulier parce qu'une grande part des tendances contraires, qui critiquent et même se rebellent sur le plan affectif, expriment certes une violente opposition aux conséquences humaines inévitables du système manipulateur, mais ne parviennent de nos jours que très rarement à apercevoir, au plan théorique ses fondements de principe, et à les critiquer ensuite en partant des questions centrales de l'être, de sa structure catégorielle et de l'attitude de l'homme vis-à-vis d'eux.<sup>156</sup> Le premier pas, qui fait ici défaut à

156. Que l'on pense à certaines propositions critiques bien intentionnées, qui ont opposé sur le plan critique la revendication de transformer le travail en jeu à la technique de manipulation du capitalisme contemporain évolué. Une déduction analogique ingénument abstraite qui à l'époque de Schiller et même de Fourier, pouvait être historiquement comprise comme une attitude subjective qui tente d'anticiper les choses mais qui, et c'est devenu évident aujourd'hui, néglige les problèmes réels, sans même en entrevoir la nature, même de loin.

l'homme, c'est une conscience de sa propre situation en tant que particularité, au-dessus de laquelle il serait déjà nécessaire de commencer à s'élever pour pouvoir envisager les problèmes de son dépassement, fût-ce dans une mesure réduite. Une telle critique et une telle autocritique de la particularité manquent encore presque complètement et ne pourraient encore opposer au mécanisme manipulateur, comme décision fondée sur la conscience, aucune activité résolue. À ce jour on n'en voit même pas les prémices. Comme illustration théorique de cet état de choses général, il n'est sans doute pas sans intérêt de rappeler l'écrit clair et subtil de Hegel intitulé *Qui pense abstrait ?* En suivant les traditions intellectualistes de son temps, qui déterminaient son attitude vis-à-vis de la réalité, il définit la particularité comme « manque de culture » et, en termes très spirituels, la pensée qui résulte de ce niveau ontologique comme « abstraite ». Une femme trouve que les œufs de la vendeuse sont pourris. Il s'ensuit une querelle où la personnalité, la morale, etc. de la cliente qui récriminait apparaissent comme des plus blâmables. « Bref, elle ne lui laisse pas un seul poil de sec. Elle a la pensée abstraite, elle fait disparaître cette bonne femme sous son fichu, son bonnet, sa chemise et tout le tremblement, tout comme sous ses doigts ou d'autres parties du corps, ou encore son père et toute la tribu, pour le seul crime d'avoir trouvé les œufs pourris. Tout en elle prend désormais la couleur des œufs pourris. »<sup>157</sup> Si l'on pense à présent au fait que l'homme particulier de nos jours, dans le monde de l'« information » du marché (annonces publicitaires), « démontre » sa sagesse, sa supériorité dans tous les problèmes de l'existence, parce qu'il fume des cigarettes Gauloises, etc., nous avons devant nous l'exact pendant spirituel : tout est, pour employer le mot de Hegel, « subsumé » sous des intérêts momentanés et particuliers. Alors, dans cette nuit, toutes les vaches sont vraiment noires, toutes les situations de vie et les déterminations de pensée sont dominées par la même couleur de procédés analogisants, creux et particularistes, qui aujourd'hui, ne se limite évidem-

157. G.W.F. Hegel, *Qui pense dans l'abstrait ?*, Le Mercure de France, 1963, pp. 746-751. Tr. fr. d'E. de Dampierre. Dans ce passage, pour conserver le ton qu'il a choisi, le traducteur a rendu « subsumiert » (« subsume ») par « fait disparaître », ce qui permet de comprendre la remarque suivante de Lukács.

ment pas aux annonces publicitaires, mais infiltre aussi la science la plus « haute » et la plus « rigoureuse ». Là, tout est permis, pourvu que cela ne barre pas la route à quelque intérêt manipulateur. Des scientifiques de renommée mondiale peuvent tranquillement énoncer, sans crainte du ridicule, des analogies superficielles, en comparaison desquelles la scolastique médiévale passerait pour une science rigoureuse. Un exemple suffit ; le physicien de renommée internationale Pascual Jordan a pu affirmer la relation analogique suivante : « La tendance de la matière à l'augmentation de l'entropie, c'est-à-dire à la destruction de l'ordre, est à considérer comme le miroir physique ou bien le substrat physique du péché originel. »<sup>158</sup> Il s'agit bien sûr d'un exemple un peu caricatural, mais les déductions théologico-physiques de Teilhard de Chardin, qui sont discutées (et même souvent par des savants qui se disent marxistes) avec un très grand sérieux et le plus grand respect, ne le cèdent pas de beaucoup en matière d'analogie superficielle et abstraite. Quand dans la pensée du monde, l'être cesse de jouer son rôle de contrôle, tout devient possible et tout ce qui est possible se réalise, du moment que cela arrange les courants économiquement, socialement, politiquement puissants de l'époque.

Si nous voulons trouver une issue à cette situation, il est indispensable de considérer ces caricatures comme telles. Il ne faut cependant pas oublier qu'elles n'ont pas un caractère purement individuel, mais qu'elles sont produites par les mouvements intellectuels dominants lorsqu'ils mettent en pratique leurs principes avec cohérence.

Ce dont il s'agit, pour eux, c'est d'éliminer l'être de la pensée philosophique du monde. Comme nous l'avons déjà souligné auparavant, cette tendance est le produit d'une longue évolution qui s'est accomplie progressivement. Quand le célèbre mathématicien Poincaré déclarait en son temps que la différence essentielle entre le système ptolémaïque et le système copernicien était la simplicité mathématique relativement plus grande du second, cette voie avait déjà été tracée, en termes scientifiques formellement rigoureux, et sans que l'on en ait tiré de conséquences de ce genre : on

158. P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*, Oldenburg 1963, p. 341.

voulait définitivement exclure de l'argumentation aussi bien scientifique que philosophique l'unique contrôle authentique, l'être (c'est-à-dire, dans ce cas, le fait que ce soit le Soleil qui tourne autour de la Terre ou la Terre autour du Soleil) comme critère de la vérité de théories opposées ou contradictoires. Avec cette prise de position et d'autres semblables, la voie de l'analogie caricaturale et sans contrôle était ouverte. Il fallait seulement l'entrée dans la nouvelle phase du développement capitaliste, celle de la manipulation universelle, pour que ses besoins idéologiques — souvent par des détours complexes — éveillent et rendent influente l'analogie caricaturale.

Ce tournant vers la domination absolue de la particularité ne s'arrête évidemment pas à la science et à la philosophie. Les mélanges grotesques de prémices raffinées avec des conséquences particularistes sur le plan humain se manifestent dans la totalité de la vie, de la plus ordinaire quotidienneté (comme il est possible de l'observer chaque jour dans l'« information de marché », dans les annonces publicitaires) jusqu'aux plans les plus élevés de la vie intellectuelle. En effet, puisque la manipulation générale de la vie quotidienne comporte cette seule alternative : ou bien s'adapter simplement, ordinairement, à la particularité dominante, ou bien développer en soi-même une particularité spirituellement « élevée », « intéressante », d'apparence excentrique, en tant qu'ornement formel des besoins de l'esprit qui de l'extérieur doit paraître extrêmement subversive, mais qui intérieurement, s'adapte elle aussi, dans ses problèmes essentiels, au monde manipulé et particulier, et c'est ainsi que naissent, dans les sphères intellectuelles, les formes les plus diverses de ces phénomènes faussement « intéressants ». L'orientation nouvelle a trouvé son résumé théorique dans le mot d'ordre de la « désidéologisation », de même que le slogan du rejet du XIXe siècle en a synthétisé les tendances culturelles et humaines.<sup>159</sup> Cette évolution commence dès le tournant du siècle : d'un côté on glorifie dans l'excentricité de la vie personnelle purement posée sur elle-même (en apparence) et la plus immédiate possible, la libération de l'individu des liens sociaux, un mouvement

159. Cf. à ce sujet mon essai *Lob des XX. Jahrhunderts*, in *In Sachen Böll*, Berlin 1968, p. 325 et suivantes.

qui reçoit ses formulations théoriques dans l'*acte gratuit* de Gide, dans le surréalisme et dans les formes initiales de l'existentialisme ; et de l'autre côté, on voit, de plus en plus résolument, déjà de manière très radicale dans le futurisme, des déclarations qui mettent en pièces tous les liens sociaux et affirment ainsi une rupture avec le passé tout entier, le contraste absolu entre le passé et le présent (et, à plus forte raison, le futur). Thomas Mann a donné une synthèse du contenu ultime de tous ces mouvements, en apparence extrêmement différents, dans sa grande œuvre de maturité *Doktor Faustus*. Dans le dialogue du héros avec le diable, celui-ci dit à propos du présent et de la perspective future que l'enfer « n'est au fond que la continuation de la vie extravagante », et il sait que l'homme qui y a succombé voit en elle la seule chose susceptible de satisfaire son orgueil. Adrian Leverkühn parvient ainsi à la dernière décision déterminante de sa vie : il veut « abolir » par son œuvre la neuvième symphonie, c'est-à-dire qu'il veut de toutes ses forces une rupture radicale avec toutes les traditions léguées par les efforts de l'homme pour exprimer dans sa personnalité, dans son œuvre, la généricité humaine en tant qu'essence de cette existence.

Comme on sait, Marx est mort bien avant que ces tendances ne se développent, de sorte qu'il n'a laissé derrière lui — comme le dit Lénine spirituellement au moment de l'introduction de la NEP — aucune « citation utilisable » contre elles. C'est pourquoi toute tentative de le renouveler efficacement pour la praxis sociale doit s'assortir d'une analyse économique de la nouvelle phase du capitalisme. C'est précisément ce que prescrit l'inséparabilité de la science et de la philosophie dans la construction méthodologique du marxisme. Le simple constat de tendances réellement actives mais partielles, même quand elles sont décrites correctement, ne peut servir de fondement à aucune décision pratique concrète qui ait des dimensions sociales. À cet égard, même la connaissance correcte des catégories, de leurs corrélations, de leurs tendances d'évolution, reste confinée à la stricte philosophie. Seule l'union de la philosophie et de la science, en tant que reflets intellectuels du même être, est en mesure de devenir un fondement théorique réel de la praxis. Puisque ici nous traitons ces problèmes simplement dans une optique ontologique générale, nous devons nous contenter de ces observations également générales. Naturellement nous ne

dénions pas ainsi toute importance pratique (qui doit être définie de manière critique) à la philosophie. Que l'on pense, par exemple, aux manifestations contemporaines de l'aliénation évoquées plus haut. Le principe de l'aliénation — du moins tel qu'il se présente dans les parties économiquement les plus développées du capitalisme contemporain — se distingue de ses formes capitalistes précédentes pour des raisons économiques. Plus l'exploitation capitaliste, du moins à un haut niveau de développement, abandonne la forme directe originelle (augmentation du temps de travail, diminution du salaire) et transforme la subordination formelle du travail sous le capital en subordination réelle, plus disparaissent de la praxis du mouvement ouvrier la coïncidence immédiate entre la lutte contre l'exploitation elle-même et la lutte contre les conséquences aliénantes pour les hommes. Le changement catégoriel dans l'exploitation sépare tout net les deux moments. La lutte évidemment toujours nécessaire contre l'aliénation acquiert, suite au changement économique, un caractère principalement idéologique. (Comment l'homme doit-il employer son temps libre ?) La connaissance de la restructuration catégorielle, puisque les catégories sont précisément des formes de l'être, peut permettre d'accéder à une certaine connaissance de la perspective stratégique des luttes de classes actuelles. Mais si la connaissance des détails dans lesquels et par lesquels les catégories peuvent montrer dans l'être social leur vraie nature concrète fait défaut, la compréhension que l'on en a, même correcte, ne peut mener à une praxis authentique et socialement efficace.

C'est ce lien mutuel indissociable qui fait des catégories, chez Marx, des principes de formation fondamentaux de l'être même et, par conséquent, aussi de la pensée qui l'appréhende. De même que l'universalité de la catégorie ne peut exister qu'en tant que principe, qu'en tant que porteuse de l'unité de l'être qu'elle détermine, de même que les mouvements des complexes processuels produisent constamment une homogénéité catégorielle interne, de même, il ne peut y avoir, en conséquence, aucune « muraille de Chine » gnoséologique qui sépare la connaissance scientifique des objectivités concrètes de leur universalité catégorielle (philosophique).

Si, afin de mettre en lumière la structure catégorielle de l'image du monde marxienne, nous exposons très brièvement les trois

grands processus qu'il a identifiés, c'est avant tout pour mettre en relief, mieux que nous n'avons pu le faire jusqu'ici, la nature des catégories, et en particulier leur être processuel. Disons d'emblée que dans aucun des trois processus il ne s'agit en premier lieu d'observations purement catégorielles. Elles ne sont d'abord rien de plus que des remarques factuelles *post festum* tirées du développement même, dans lesquelles on observe de fait aussi bien la conservation ou, disons mieux, la reproduction permanente de composantes déterminées, souvent depuis longtemps existantes, que la naissance ininterrompue de nouvelles objectivités, de nouvelles formes de processus, etc. On ne peut donc, dans aucun de ces complexes de processus irréversibles, rien observer qui soit le résultat d'une quelconque construction intellectuelle, pour fondée qu'elle soit. Dans tous ces cas, on a affaire à l'observation de processus de transformations réelles, qui se déroulent effectivement, avec toutes leurs déterminations, dans le processus vital de l'être social et qui, *post festum*, sont conservées en tant que faits dans la mémoire de l'humanité par l'intermédiaire des sciences. Les processus qui sont donc connus ici sont des processus réels de l'être social. C'est pourquoi ces trois processus sont bien connus, et même jusqu'à l'évidence.

Le premier processus peut se caractériser, de la façon la plus simple, par le fait que le temps de travail socialement nécessaire à la reproduction de l'homme suit une tendance permanente à la diminution. On voit ici, sans confusion possible les conséquences du saut qui sépare la nature organique de l'être social. Tandis que même les animaux les plus évolués<sup>160</sup> ont besoin pour leur reproduction biologique de dépenser autant d'énergie qu'il y a des milliers d'années, dans l'être social — considéré dans sa globalité, compte tenu du développement inégal qui s'exprime également ici — la productivité du travail (*Arbeitsleistung*) suit une courbe ascendante. Évidemment, si l'on veut comprendre ce processus dans sa réalité, il faut non seulement prendre en considération de façon générale le développement inégal, mais aussi tenir compte de ce que le processus de constitution de soi-même que représente l'être

160. Bien sûr, seulement ceux qui vivent en liberté; chez l'animal domestique dominent déjà les catégories sociales de l'être.

tre social suit une courbe descendante quant au travail nécessaire pour la reproduction de la vie. Il est vrai que Marx n'a pratiquement exposé cette ligne de l'évolution avec une exactitude scientifique concrète que pour le monde européen civilisé. Ce choix, cependant, au plan théorique général, ne doit rien au hasard : il montre les possibilités objectives offertes par les fondements ontologiques de la société dans leur forme pure, classique comme dit Marx, c'est-à-dire qu'il montre jusqu'à quel point et comment ces forces peuvent se développer, quand les circonstances ne mettent pas sur leur chemin des obstacles puissants, voire infranchissables, donnant ainsi selon les circonstances à ce processus de reproduction le caractère d'une impasse. Marx savait bien sûr que dans la réalité, la ligne d'évolution qu'il avait étudiée concrètement n'était pas la seule ; on peut même extraire de ses écrits un cadre systématique du « mode de production asiatique ». <sup>161</sup> Cependant, il ne s'est guère occupé sur le plan théorique des autres lignes d'évolution. Engels et Marx lui-même connaissaient avec exactitude les résultats alors fournis par les recherches sur les sociétés primitives et les mettaient à profit pour leurs analyses des débuts de l'évolution sociale, sans cependant rechercher de plus près les raisons socio-économiques des diverses formes de stagnation. Pour fonder la doctrine du développement libre et en particulier pour son application pratique à la stratégie et à la tactique du mouvement ouvrier révolutionnaire, cette question semblait encore moins décisive et actuelle qu'elle n'apparaît aujourd'hui. (Elle ne l'est devenue que plus tard et une renaissance du marxisme devrait aussi absolument élargir le champ de recherche et la théorie du développement dans ces directions.) À l'époque, la question centrale se posait ainsi : jusqu'à quel point peut-on concevoir la généricité humaine, sur le plan historique et théorique, comme être processuel ? Quels enseignements théoriques et surtout pratiques en résulte-t-il pour les activités présentes et futures des hommes ? Marx a répondu à ces questions en mettant en lumière (scientifiquement et philosophiquement), sur le plan historique, quelles orientations principales suit le développement de l'être social quand les énergies humaines

161. Cf. F. Tökei, *Zur Frage der asiatischen Produktionsweise*, Neuwied-Berlin 1969.

qu'il déploie sont en mesure de s'imposer dans la réalité. Il s'agit évidemment d'un processus de synthèse de processus singuliers extrêmement distincts. La possibilité intrinsèque de la croissance permanente de l'efficacité du travail est issue précisément de sa socialité. Celle-ci fait naître, dans le processus du travail, dans ses moyens et ses résultats, des réactions à la suite desquelles l'efficacité du travail, des moyens de travail, de la division du travail, etc. peuvent connaître une croissance permanente. Marx qualifie de classique cette possibilité qui embrasse des complexes processuels importants, allant des effets sur l'environnement naturel jusqu'à l'environnement social et, par cet intermédiaire, jusqu'à la structure individuelle des réactions humaines à ces évolutions, dans lesquelles ces tendances peuvent se déployer librement. Mais cela ne détache pas les complexes du cours historique normal ; au contraire, ils se présentent comme manifestation authentique, typique de l'être social et prennent par conséquent une place centrale dans sa connaissance historique. Ce n'est en effet qu'ici que naît la nouvelle généralité, le travail comme moyen pour une vie dont les contenus décisifs sont ou tendent à aller au-delà de l'horizon de la simple reproduction.

S'il est vrai que ces remarques produisent une image du monde unitaire, ou pour mieux dire présentent les fondements objectifs de cette image, il est aussi vrai que les faits qui les fondent, dans le rythme, les orientations immédiatement visibles, montrent une variété extrême. Pour les comprendre donc vraiment correctement, dans leur être réel, dans leur contexte réel, un double mouvement de pensée est nécessaire : d'une part, la connaissance la plus exacte possible des mouvements réels concrets eux-mêmes dans leur spécificité immédiate concrète, d'autre part — sans supprimer ces constats abstraitement —, la connaissance des moments communs qui sont effectifs en eux, qui, sans éliminer ces spécificités, établissent entre eux une unité de l'être processuel, qui en font chaque fois des moments d'une formation économique. Ce processus, dans sa totalité, est donc finalement essentiellement unitaire, et bien que (ou plutôt parce que) ses différents moments manifestent leur diversité dans l'unité, ils n'en conservent pas moins leur unité dans la diversité. Les fréquents changements de fonctions que produisent ces processus sont caractéristiques à cet égard. Certains processus

partiels du capitalisme (le capital commercial, le capital financier) apparaissent de façon autonome bien avant que l'on puisse parler de capitalisme. Mais leurs fonctions socio-économiques, à ces stades, se distinguent qualitativement du rôle qu'elles auront plus tard en tant que moments subordonnés du capital productif dominant. La connaissance de tels changements, de tels processus, si elle se veut conforme à leur être, doit donc unir méthodologiquement en soi les deux moments. Cela n'est possible que par une coopération organique entre science et philosophie, dans laquelle la pensée sépare les éléments solidaires et unitaires, tandis qu'elle réunit les éléments qui paraissent spécifiques, distincts, pour ainsi donner, dans le processus de vie lui-même, conformément à leur dynamique ontologique, une expression conceptuelle adéquate aux catégories qui s'y affirment. Ce qui signifie tout simplement que toute connaissance scientifique doit s'orienter vers la connaissance philosophique, et inversement, qu'elles doivent continuellement s'interpénétrer, pour comprendre l'être dans sa structure catégorielle, et les catégories comme détermination interne de l'être.

Si nous abordons ainsi le processus qui nous intéresse maintenant, l'unité spécifique entre téléologie et causalité que nous avons déjà constatée dans des raisonnements précédents se manifeste immédiatement, dans la spécificité de son fonctionnement pratique, comme principe moteur déterminant de cette spécificité du processus de reproduction. L'être social se constitue comme forme spécifique de l'être en ce que d'une part, tout moment de sa structure interne résulte immédiatement et nécessairement d'une position téléologique, et que, d'autre part, ces « positions » téléologiques ne peuvent déclencher que des séries causales, sans aucune dimension en soi téléologique (cette dimension ne peut exister réellement qu'en tant que « position », et jamais comme moment moteur actif d'un être quelconque). Ces séries sont certes, par leur contenu, leur orientation, etc., plus ou moins mises en mouvement par les positions téléologiques, mais la totalité de leur déroulement réel ne pourra jamais être déterminée par ces dernières dans tout son contenu. Toute position téléologique met donc en mouvement une ou plusieurs séries causales, qui sont déterminées par elle jusqu'à un certain degré, mais qui, presque toujours, contiennent en même temps plus ou moins ce qui était prévu dans l'intention de la

position. L'unité synthétique qui naît ainsi dans les différentes totalités de l'être social, de même que dans la totalité qui les rassemble, est donc, en dépit des interactions profondes entre les moments de « positions » téléologiques et les séries causales, en elle-même pluraliste, une synthèse de moments différents et même souvent opposés. Mais on ne doit pas établir entre les moments téléologiques et les moments causaux une opposition gnoséologique. Car d'une part, dans les processus causaux, divergeant des positions téléologiques, celles-ci n'en jouent pas moins un certain rôle, en délimitant la marge des divergences, etc., et d'autre part les « positions » elles-mêmes ne sont pas livrées au bon vouloir des sujets qui les fixent. Ceux-ci doivent (en dernier ressort : sous peine de disparaître) d'emblée tenir compte de la marge de liberté qui s'affirme, dans tous les cas, dans la totalité du processus. Une certaine unité tendancielle, par conséquent, s'impose partout, sans pouvoir, cependant, conférer au processus une unité absolue (au sens du matérialisme ancien ou des conséquences logiques de la Logique hégélienne). Marx récuse clairement cette unité absolutisée : « Considérer la société comme un sujet unique, c'est au surplus la considérer d'un point de vue faux — spéculatif. »<sup>162</sup> Cela n'exclut bien sûr pas une unité dernière, souvent contradictoire, des processus, des formations, au sens indiqué plus haut, mais elle n'est justement que l'unité tendancielle, souvent extrêmement contradictoire, de processus individuels complexes.

Ce refus de l'unité, comme le dit Marx, spéculative, des moments sociaux et de leur totalité est étroitement lié à celui d'une absolutisation, dans la pensée, de la nécessité des processus eux-mêmes. Hegel, qui connaissait bien les justes argumentations des Lumières contre les interprétations qui introduisaient une pseudo-téléologie dans les processus causaux, veut résoudre le problème, dans le sens de sa construction systématique logiciste, grâce à la prise de conscience de ces processus. Et il dit donc : « Aveugle, la nécessité ne l'est que dans la mesure où elle n'est pas comprise. »<sup>163</sup>

162. K. Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*, II, A, 3, cit., p. 159.

163. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I *La Science de la logique*, § 147, add., cit., p. 581. Traduction légèrement modifiée.

Engels, dans un premier temps, admet cette définition. Toutefois, dès qu'il l'interprète concrètement, on voit qu'elle a pour lui un sens tout différent de celui que lui prêtait Hegel. Hélas, la version améliorée qu'il en propose ne résulte pas d'une critique de la conception hégélienne, qui, par conséquent, est encore présente de nos jours dans des versions déformées du marxisme. Engels constate à juste titre que le problème ne réside pas uniquement dans une prise de conscience de la nécessité aveugle. Celle-ci ne peut revêtir d'importance que dans le cadre d'une processualité logicisée, qui, de manière logiquement conséquente, mais erronée, mène chez Hegel à l'identité sujet-objet, comme couronnement d'une conception de l'ensemble du processus aux intentions dialectiques, certes, et pourtant, dans le résultat final, dégradée en une crypto-téléologie logicisante. Engels, à juste titre, met en relation la compréhension du processus avec la praxis, avant tout technique et économique. Le dépassement de la « cécité » consiste « dans la connaissance de ces lois et dans la possibilité, donnée par là même de les mettre en œuvre méthodiquement pour des fins déterminées ». Ce n'est pas un hasard si Engels concrétise son raisonnement en identifiant simplement la liberté, c'est-à-dire le comportement social actif qui dépasse la nécessité « aveugle » à partir de l'homme, à « la faculté de décider en connaissance de cause »<sup>164</sup>. Et c'est une excellente description de moments importants déterminés, décisifs, du processus de production au sens strict. Mais Engels ne donne ici aucune réponse aux complexes de problèmes décisifs dans la totalité sociale, à la question de savoir comment la majorité des hommes dont l'activité est nécessaire pour une formation donnée réagit à des changements déterminés dans la production, ce qui détermine dans une large mesure le rôle que joue, dans le mécanisme causal du processus, la conscience (correcte ou fausse) des hommes qui y sont impliqués activement et passivement.

Nous en venons ainsi à la seconde tendance de l'évolution de l'être social mise en lumière par Marx : la transformation que cette croissance objective, obéissant à des lois, des forces productives provoque chez l'homme. La genèse de l'être social est — on peut le dire sans risque : avant tout — une transformation de l'homme,

164. F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., p. 143.

puisque la transformation processuelle des modes d'être produit pour la première fois des sujets et des objets. Nul besoin de s'appesantir sur le fait que dans la nature inorganique, il n'est rien qui, de près ou de loin, puisse ressembler à un sujet. Par conséquent, la nature inorganique, en elle-même, ne connaît pas non plus d'objet. Il n'y a d'objet que pour l'activité qui « pose » consciemment, et qui dans ce processus est devenue sujet, dans l'être social. Les organismes individuels de la nature organique, qui se reproduisent immédiatement, ne produisent dans l'être qu'un processus d'adaptation déterminé biologiquement entre l'organisme qui se reproduit et son environnement, ce qui n'a pas d'analogie dans l'être inorganique. On ne peut donc parler, ici non plus, ni de sujet ni d'objet.

Le fait que les deux deviennent des objets dans l'être social, des objets de son échange organique avec la nature, est, au plan catégoriel et ontologique, une propriété spécifique de l'être social. Le rapport sujet-objet, en tant que l'une des déterminations catégorielles centrales de ce stade de l'évolution, ne fait son apparition qu'avec les positions téléologiques, et leurs préparations dans la pensée, dans la totalité desquelles l'être social naît, comme mode de l'être autonome et spécifique. Il n'est donc pas difficile de comprendre historiquement pourquoi la pensée a figuré si longtemps et de façon si tenace dans l'histoire de l'humanité comme une puissance indépendante de l'être, impossible à déduire de lui, et pourquoi ses conquêtes si importantes pour l'évolution de l'être humain, comme les catégories connues, identifiées et devenues conscientes, semblaient prétendre à une indépendance ontologique. Pour une pensée qui, au plan abstrait immédiat, se conçoit comme autonome, il n'est justement pas facile de comprendre que seule la tendance à reconnaître correctement les catégories peut être produit de son activité, que ces catégories — seulement existantes, non connues — possèdent en soi une objectivité très déterminée, concrète, et que donc la justesse des déterminations catégorielles consiste en une représentation qui s'approche autant que possible de leur en soi.

Il n'est pas surprenant, du point de vue de l'histoire du déploiement du mode d'être que représente la société que même si la plus élémentaire des positions téléologiques conscientes représente déjà un saut par rapport à la nature organique, elle nécessite encore un long développement, inégal, contradictoire, pour pénétrer extensi-

vement et intensivement l'être social, pour se déployer comme sa forme d'action spécifique, originelle, comme facteur réellement formateur de son être. C'est le processus retracé par Marx dans tous ses exposés d'économie sociale. Il l'appelle à juste titre processus du recul des barrières naturelles. Le terme « recul » est d'une grande importance. En effet, aussi nettement que se distinguent les différents stades ontologiques les uns des autres, néanmoins, chaque moment de la totalité reproductive sociale plus ou moins déterminant conserve en soi des éléments des modes d'être précédents. Le développement de ces modes d'être consiste en premier lieu — ce que Marx a bien vu à propos de l'être social — dans le fait que les catégories d'action correspondant à l'être qui leur est propre conquièrent graduellement une supériorité face à celles héritées à l'origine, au cours du passage. On peut observer le même processus dans l'être organique : dans l'interaction entre l'organisme et l'environnement aux stades inférieurs, les actions directes de forces physico-chimiques jouent un rôle décisif; c'est seulement dans le monde animal, et particulièrement à ses stades les plus développés, que se forment dans l'organisme des systèmes de transformation spécifiquement biologiques pour le traitement des influences physico-chimiques provenant de l'environnement (vue, ouïe, odorat, etc.). Dans les conditions nouvelles de l'être social, le recul des barrières naturelles signifie justement le dépassement de l'adaptation passive à l'environnement dont l'homme en devenir a conservé, de son existence en tant qu'animal hautement évolué, les soubassements biologiques. Marx emploie avec une prudence justifiée le terme « recul ». Les deux processus, en effet, se distinguent en ce que le monde animal introduit des modalités de transformation radicalement nouvelles (vibration de l'air et son, ton, etc.), tandis que dans le monde humain il s'agit « simplement » du fait que ces organes du processus de reproduction en interaction avec l'environnement ne peuvent certes pas disparaître comme moments biologiques de l'homme en tant qu'être vivant, mais se socialisent de façon croissante. Marx écrit : « La culture des cinq sens est l'œuvre de toute l'histoire passée. », ce qu'il concrétise un peu plus loin : « Donc l'objectivation de l'essence humaine est, tant au point de vue théorique que pratique, nécessaire aussi bien pour rendre humain le sens de l'homme que pour créer le sens

humain qui correspond à toute la richesse de l'essence de l'homme et de la nature. »<sup>165</sup> Ce processus de transformation atteint ici son sommet quand la musique et le sens musical naissent de vibrations de l'air déjà devenues des sons chez les animaux, mais ses résultats apparaissent aussi dans les besoins biologiques les plus élémentaires, comme l'alimentation, la sexualité, etc.

Nous avons déjà exposé des moments importants dans divers contextes de ce processus. C'est pourquoi nous pouvons nous limiter ici à une synthèse de principe de ses aspects les plus essentiels. Ce qui est en cause ici, c'est que la praxis humaine orientée vers l'adaptation active produit chez ses sujets des transformations spontanées de ce type qui forcent les êtres humains à changer dans les contenus et dans les formes leurs comportements en les conformant aux présuppositions nécessaires de leurs activités. Ce processus de transformation ne concerne pas seulement l'apparition de formes totalement nouvelles d'activités, qui finissent souvent par s'exprimer dans des changements biologiques du corps humain.<sup>166</sup> Pour notre problème, le changement intellectuel et moral est encore plus important. Il ne faut jamais oublier que tout changement dans le processus de production, pour devenir effectif, entraîne un changement d'attitude objectif vis-à-vis de ce processus chez tous ceux qui y sont impliqués à un degré ou un autre. Il est impossible que les différences entre la division du travail manufacturier et, pour indiquer rapidement les deux pôles extrêmes, celle du travail artisanal ou mécanisé, aient uniquement un caractère objectif. Chacune de ces divisions exige impérativement (sous peine de disparaître) des attitudes différentes des hommes impliqués dans leur activité, et donc aussi une transformation déterminée des individus, indépendamment du degré de conscience de la transforma-

165. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, cit., p. 151.

166. Que l'on pense aux résultats des fouilles qui montrent avec précision comment la forme et le volume de la tête, la taille du cerveau, etc. dépendent de changements dans le processus de reproduction déjà initialement social des êtres humains, de l'effet de ces transformations sur leur mode d'activité, jusqu'au moment où apparaît la constitution biologique de l'homo sapiens. Mais on peut observer aussi de tels changements biologiques dans le genre humain à des stades d'évolution plus élevés, par exemple la croissance de la taille du corps, ou l'augmentation de l'espérance de vie.

tion et de ses effets sur d'autres expressions de leur vie. Et même si l'inégalité du développement, en raison de son caractère causal et non téléologique, apparaît ici très forte, l'évolution générale, à l'échelle des masses d'hommes qu'elle concerne a une direction humaine générale : elle fait reculer toujours plus fortement ce qui, dans l'attitude des hommes face aux activités, provient de l'être biologique, leur impose un comportement toujours plus résolument déterminé par la société, différencie toujours plus nettement les modalités de la réalisation de ce comportement, de sorte que l'homme, au cours de ce processus général, non seulement se socialise, même intérieurement, à des degrés toujours plus élevés, mais parcourt en même temps progressivement le chemin qui le mène de la pure singularité à l'individualité.<sup>167</sup>

Dans l'œuvre de Marx, la théorie du recul des barrières naturelles, comme celle de la croissance des forces productives dans le travail, ne fait l'objet que d'un traitement purement scientifique, c'est-à-dire que les processus évolutifs qui ont eu lieu jusqu'à présent sont examinés et présentés, avec une précision scientifique maximale, comme fait constatable, en tant que processus réels, connaissables *post festum*. Cependant, on peut en même temps clairement lire en eux, dans leur fondement, en tant que parties du processus d'ensemble, dans leurs orientations et résultats de développement essentiels, des réponses philosophiques à des questions immémoriales portant sur la vision du monde générale, réponses que l'on considérerait généralement comme thèses indépendantes et même opposées par rapport aux faits qu'on peut constater scientifiquement. Par là, nous nous référons non seulement aux constructions de l'idéalisme philosophique, mais aussi aux présomptions, procédant par abstractions, sur une base se voulant matérialiste. La genèse de l'homme à partir du règne animal est d'abord une question de fait, dont on espère que les données réfuteront à l'avenir les constructions vides de façon plus convaincante que cela n'a été possible jusqu'à présent, bien que l'on puisse déjà sur de nombreux points distinguer clairement les oppositions entre les deux sphères d'être, lorsqu'elles sont traitées concrètement et ne restent pas des produits idéaux vides et abstraits. Que l'on pense, par exemple, à la longue

167. Nous avons déjà traité cette question précédemment.

période de ce stade de développement où l'enfant n'est pas autonome en comparaison des jeunes animaux. Il n'y a aucun doute sur le fait que ce sont la plus grande sécurité et les tâches d'apprentissage et d'adaptation les plus compliquées, comme exigences de la reproduction, qui jouent en cela un rôle essentiel.

Le troisième axe de développement mis en lumière par Marx est, en soi, encore plus connu et accepté : il s'agit du nécessaire processus d'intégration des groupes humains, originellement très petits, en nations et en empires, qui montre finalement les germes d'une réalisation sous la forme du marché mondial et de ses conséquences sociales et politiques, dans lesquelles se manifeste dans les faits pour la première fois la tendance à aboutir à l'unité sociale effective de l'humanité. Le caractère scientifiquement fondé de cette observation est si généralement admis que nous ne la commenterons pas davantage. Son importance philosophique pour la doctrine marxienne tient à son lien avec la signification spécifique de la généricité dans l'être social. La généricité muette dans la nature organique ne connaît aucune connexion de ce type : selon le caractère particulier d'une généricité, par exemple d'une espèce, peut surgir, dans des groupes plus ou moins grands, une solidarité, souvent seulement momentanée, mais le besoin réel d'une union réelle des représentants de l'espèce n'existe absolument pas. C'est pourtant cela qui est avant tout caractéristique de la généricité humaine. Pour la généricité animale la réunion effective des individus en une espèce réellement unitaire ne joue aucun rôle, et l'en soi de l'espèce n'en dépend absolument pas. L'être-en-soi du genre est entièrement indépendant. En revanche, avec le dépassement de son mutisme dans l'être social, l'unité factuelle du genre, réalisée dans la vie, devient une tendance réelle du développement — en dernière instance — irrésistible. Le fait qu'elle ait eu besoin de beaucoup de temps pour devenir visible, pour devenir pensable et pour être pensée, le fait que les formes sous lesquelles elle s'est présentée aient le plus souvent accentué les contrastes, etc., tout cela ne change rien à l'aspect fondamental de cette tendance : elle s'affirme, en tant que tendance, causalement, c'est-à-dire de façon inégale, contradictoire, en produisant des oppositions, etc., comme toutes les orientations importantes du processus de socialisation des hommes.

Même dans l'être social, ces tendances se présentent donc de façon extrêmement contradictoire, particulièrement si l'on prend en compte leur réalité effective. Il est certain, tout d'abord, que la ligne générale du développement économique conduit à créer des unités économiques (et la superstructure correspondante) toujours plus étendues et intensives. Ces tendances du développement, qui interviennent relativement vite, atteignent, comme il est naturel, leur sommet dans le système de production le plus fortement socialisé, dans le capitalisme. Ce système a réussi, même si c'est souvent, à bien des égards, sous des formes très problématiques, à engendrer des unités sociales, comme les nations, dont les effets intégrateurs peuvent souvent pénétrer toute la vie sociale et, ainsi, imprimer leur marque sur la spécificité des processus économiques qui y ont lieu. On ne peut toutefois réduire le développement de l'économie capitaliste à cette dimension ; il dépasse les frontières nationales qu'il a d'abord constituées et a déjà aujourd'hui posé les fondements objectifs d'un marché mondial. Ainsi sont nées également des idéologies selon lesquelles l'intégration de fait aurait désormais dépassé ces barrières nationales et l'humanité aurait devant elle, comme perspective actuelle, des formes d'intégration plus développées et plus vastes. Jusqu'à présent du moins, cette idéologie s'est avérée prématurée. L'intégration économique du marché mondial n'a pas su jusqu'à aujourd'hui produire des formes propres, plus élevées, d'intégration sociale. Malgré tous les problèmes que les effets économiques du marché mondial ont engendrés, les formes nationales du capitalisme ont réussi à se maintenir. Et même si après la Seconde guerre mondiale, l'ancien colonialisme s'est politiquement et socialement effondré, il a été provisoirement remplacé, principalement, par un nouveau colonialisme, non affiché, mais dissimulé par des idéologies hypocrites. Mais les forces contraires que cette évolution a souvent suscitées n'ont pu jusqu'à présent, elles non plus, se déployer sous forme consciente et organisée. Cela tient avant tout au fait que les peuples économiquement sous-développés qui aspirent à se libérer du colonialisme n'ont pas encore été en mesure d'expliquer clairement par une analyse scientifique (marxiste) leur développement économique, qui non seulement n'a rien en commun avec le développement européen, que Marx avait considéré comme « classique », mais souvent présente aussi des caracté-

ristiques qui diffèrent complètement de celles des modes de production asiatiques, et donc n'ont pas été en mesure, en partant de ces connaissances correctes, d'emprunter des voies de développement correspondant objectivement à leurs conditions particulières.

Marx lui-même n'a traité des termes théoriques de ces interactions qu'à un stade plus précoce. En premier lieu, il montre de quelle manière le peuple conquérant impose son mode de production. De là est né le colonialisme dont cherchent à se libérer aujourd'hui les peuples qui aspirent à l'indépendance, et que les anciens et les nouveaux conquérants cherchent au contraire à maintenir en place, par le biais d'une idéologie qui n'est transformée que superficiellement, puisqu'elle reste conforme à l'essence économique. En second lieu, la persistance de l'ancienne économie quand la domination est limitée au tribut, un mode qui n'a plus aujourd'hui d'actualité directe. En troisième lieu, l'interaction des deux systèmes, qui peut engendrer de nouveaux contenus. C'est ce qui s'est produit entre l'impasse de l'économie esclavagiste de l'empire romain et l'économie des tribus germaniques. Marx a dit à juste titre qu'il en était sorti du nouveau, à savoir le féodalisme européen. Cette possibilité n'a toutefois que des ressemblances avec le présent tout à fait abstraites, pas même fondées sur l'analogie.<sup>168</sup> Aujourd'hui, comme possibilité réelle, seule l'approche des formes socio-économiques développées des sociétés largement socialisées a des chances réelles de montrer une issue au néocolonialisme et à ses impostures. Les puissances socialistes contemporaines ne peuvent mobiliser ni en théorie ni même en pratique les enseignements du marxisme pour résoudre cette grande question : l'évolution, sous Staline, a tellement fait tomber dans l'oubli les principes authentiques du marxisme que dans ce complexe de questions, à part d'éventuels soutiens momentanés et tactiques, on est impuissant à fournir un appui qui ouvrirait des perspectives. Dans certaines circonstances, ces soutiens peuvent aussi être utiles (ainsi le soutien armé au Vietnam), qui ne peuvent pourtant, tant qu'ils en restent à ce stade, ouvrir de perspectives ni de voies pour l'avenir.

Les sociétés d'aujourd'hui, qu'elles exercent une oppression ou la subissent, se trouvent donc, comme cela s'est déjà souvent pro-

168. K. Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*, A II b.

duit au cours de l'histoire, devant un complexe de problèmes qu'elles ne peuvent pas même commencer à résoudre avec les moyens intellectuels dont elles disposent. L'unique progrès que les dernières décennies ont produit — et il s'agit cependant d'un progrès très important — réside dans le fait que la crise toujours plus intense du capitalisme manipulateur à l'origine du néocapitalisme commence à se révéler au grand jour. Nous ne pouvons ici commenter les méthodes, les perspectives de ces mouvements. Mais il est clair que dans les conditions actuelles, la prise de conscience de la base théorique correcte d'une praxis de la révolte, et la dimension de masse qui lui est liée pourrait exiger un certain temps, peut-être quelques décennies. L'aspect qui en définitive pose le plus de difficultés est que cette tâche aussi positive qu'importante pour l'humanité, c'est-à-dire le transfert dans la vie concrète de la généricité universelle qui embrasse tout, dont le fondement matériel a été créé inconsciemment et involontairement par le capitalisme contemporain avec le marché mondial, n'est que rarement perçue en tant que telle dans les réalités actuelles. Le développement causal, sans jugement de valeurs, purement économique, qui jusqu'à aujourd'hui a tout produit sous des formes aliénées, n'a pu produire cette intégration qu'en tant que système de l'usage immédiat de la violence à des fins d'exploitation et d'oppression. Les tendances dominantes, celles de l'oppression et de l'exploitation, ont pu donner à ces phénomènes immédiats une idéologie politique, qui dans le capitalisme manipulateur d'aujourd'hui est justement le produit et le producteur de cet état de choses. Si la résistance qui lui fait face — l'aspiration à une généricité universelle de l'humanité — veut vraiment devenir effective, elle doit venir à bout de cette immédiateté pour avancer jusqu'à l'essence objective du problème, pour ne pas être obligée de remplacer de façon simplement tactique l'exploitation brutale par une exploitation formellement raffinée. Le caractère causal dominant de toute évolution sociale produit aussi dans ce cas ses formes nécessairement aliénées, mais — à cause de son universalité sociale — met en lumière, dans le même temps, ce complexe qui est à son fondement sur le plan social objectif, sa relation avec la généricité de l'humanité.

Ce serait un « économisme » procédant par abstraction de ne voir dans l'avènement du marché mondial qu'un problème purement

économique, bien que ses solutions concrètes ne puissent trouver un fondement ontologique qu'en termes économiques. Qu'on n'oublie pas cependant que les grands processus qui fondent la spécificité de l'être social, c'est-à-dire en premier lieu les tendances résultant spontanément de la dialectique interne du travail (contrairement à la reproduction simplement biologique), à la diffusion et au perfectionnement extensifs et intensifs, sont en dernière instance des moments du processus en œuvre dans le dépassement de la généralité muette. Celle-ci, en tant que facteur de développement de la reproduction purement biologique, fait naître les espèces les plus diverses, mais leur existence a cependant une forme achevée dans leur être en soi factuel. En revanche, dès que commence le dépassement du mutisme, comme c'est objectivement le cas dès les débuts de l'être social, cette existence ne peut s'accomplir que dans l'être-pour-soi de la généralité : or, une telle généralité étant-pour-soi ne peut dépasser et se défaire effectivement du mutisme du précédent stade purement organique que lorsque tous les exemplaires du genre sont aussi mis en mesure, comme êtres généraux individuels, de réaliser la vie d'une telle généralité dans leur mode de vie réel lui-même. Une double tendance réelle du développement se manifeste donc dans le fait que le développement supérieur spontané du processus de reproduction, avec comme fondements l'exploitation extensive et le perfectionnement intensif du travail, crée simultanément un mouvement vers l'unification de l'humanité en unités générales conscientes. De la tribu aux nations et des nations à l'humanité, une tendance à la croissance et à l'intensification est toujours inhérente à ces unités, et cela repose sur le fait que les activités des hommes ne sont jamais que des réponses aux questions vitales que leur pose le développement des forces productives, son incidence directe ou indirecte sur la vie même des hommes. Aussi complexes que soient ces interactions à l'intérieur de ce processus qui n'est unitaire qu'en dernière instance, et profondément scindé, producteur d'oppositions dans ses expressions réelles, cette unité dernière est une partie réelle et donc effective de son être social. Ce n'est qu'ainsi que la genèse économique du marché mondial peut devenir la possibilité ontologique de la généralité sociale unifiée, qui dépasse ainsi le mutisme. Ici aussi s'applique la remarque de Marx : « C'est pourquoi l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre, car, à y regar-

der de près, il se trouvera toujours que le problème lui-même ne surgit que là où les conditions matérielles pour le résoudre existent déjà ou du moins sont en voie de devenir. »<sup>169</sup>

Cette observation de Marx est décisive pour la praxis historique du genre humain. Mais elle ne conserve sa vérité et donc aussi sa fécondité pratique que lorsqu'on en éloigne rigoureusement tout élément téléologique ou crypto-téléologique. Cela signifie que le développement économique dans son déroulement objectif crée et même détermine largement les fondements du contenu et de la forme des réactions humaines, mais ni ces questions des hommes ni les réponses sociales qui les synthétisent n'ont le caractère d'un déroulement téléologique qui « réaliserait des valeurs ». L'essence du travail nous montre qu'il se fonde sur des décisions alternatives. Mais Marx ne se contente pas de constater le caractère alternatif des décisions dans le processus de travail, même pris au sens le plus large. Il voit clairement qu'il en résulte un caractère alternatif déterminé pour tout événement social, bien sûr pas au sens d'une logique abstraite, en tant qu'alternative à l'intérieur d'un espace vide (d'un être privé de déterminations), mais déterminé concrètement par le développement économique comme ensemble de possibilités concrètes. Les premières observations du *Manifeste* montrent déjà qu'il considère cela comme un produit du mode d'être universel de l'être social. Après la remarque d'une importance fondamentale selon laquelle l'histoire de la société est l'histoire de la lutte de classes, il ajoute cette définition plus concrète et plus précise que l'histoire, dans sa totalité, a un caractère alternatif, qu'elle est « une lutte qui finit toujours soit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la disparition des deux classes en lutte »<sup>170</sup>.

Ce n'est pas uniquement l'issue de la lutte des classes qui est ici en cause (c'est-à-dire : des décisions sociales les plus importantes) : il serait absurde, irréal, que cela n'apparaisse pas aussi dans tous les moments [de l'être social]. Or, si nous examinons de plus près l'alternative qui est devant nous tous, à savoir la réalisation de la généricité humaine comme être-pour-soi réel de l'existence de l'humani-

169. K. Marx, *Critique de l'économie politique*, cit., p. 5.

170. K. Marx et F. Engels, *Manifeste du parti communiste*, Éditions Sociales, 1976, p. 30. Tr. fr. de L. Lafargue.

té, nous voyons que l'économie (reposant sur des alternatives) provoque certes une intégration extensive comme intensive du genre humain toujours plus forte, en créant des situations dont la solution pratique renforce les tendances dans ce sens. Toutefois, cette évolution se déroule principalement en tant que renforcement, qu'affirmation croissante de tendances humaines qui, si on faisait abstraction de ce cours principal du développement, pourraient apparaître comme des forces qui agissent dans la direction opposée. Nous avons déjà cherché à montrer comment l'histoire des hommes, la disparition progressive du mutisme de la généricité, est en même temps une histoire de l'aliénation, au cours de laquelle une forme d'aliénation ne disparaissait que pour être remplacée par une autre. Du point de vue général de la généricité humaine, toute aliénation doit bien sûr être évaluée de façon négative. Mais lorsque nous constatons que le mode d'être de l'aliénation est totalement absent dans l'être organique, nous voyons que le développement vers une forme d'être plus élevée ne peut jamais être compris comme l'instauration de catégories (morales par exemple). L'évolution réelle de l'être (ni téléologique, ni crypto-téléologique) s'exprime dans l'existence de ces « réponses », qui peuvent aussi donner naissance à des résultats moralement inacceptables. La critique sociale des hommes des Lumières qui, dans ces cas, ont opposé « la nature » qui ne connaît pas les immoralités à la société moralement consciente, si elle était justifiée pour de nombreux points de détails, passait toutefois à côté du véritable problème ontologique de l'évolution. Nous avons nous-mêmes auparavant, par exemple, fait remarquer que l'expression « cruauté bestiale » est, au plan théorique, vide de sens, puisque la cruauté ne peut naître que dans le contexte de la société. Il faut aussi remarquer qu'oppression et exploitation, qui aujourd'hui entravent la réalisation pratique de la généricité humaine *in fine* universelle, ne sont pas non plus des vestiges de notre existence animale, mais au contraire des fruits du développement de la généricité, dont l'apparition au moment de sa genèse pourrait même être définie comme un progrès objectif (remplacement du cannibalisme par l'esclavage).

Pour revenir à la situation contemporaine — et bien que nous ne soyons pas en mesure de proposer de mesures concrètes, même de manière extrêmement générale, pour y remédier — lorsque nous parlons de la nécessité d'un fondement économique de l'action sociale

comme condition indispensable d'une praxis adéquate, nous entendons avant tout ses interconnexions économiques, et les réactions correctes qui en découlent. Tant que la socialité pure ne s'était pas imposée dans la société, même les transformations suscitant de nouvelles formations pouvaient avoir lieu sans être accompagnées d'une compréhension théorique de leur action. Ainsi, par exemple, le passage de l'esclavage au féodalisme. À cet égard, même l'apparition du capitalisme a un caractère de transition. Celui-ci a certes contribué à faire naître l'économie comme science, mais seulement lorsque la production capitaliste existait déjà et tendait spontanément à s'imposer. Ce n'est qu'avec le marxisme qu'est apparu le fondement théorique pour éliminer de la reproduction sociale l'exploitation du travail, et c'est ainsi qu'il est devenu le guide de la transformation réelle de la société. C'est un des points les plus importants de la renaissance actuelle du marxisme que d'élaborer, concernant ces complexes de questions sur lesquels Marx lui-même n'a pas pu travailler, les bases théoriques d'une praxis efficace fondée sur une historicité vraie et concrète.

Cela ne constitue en aucune manière l'exigence d'un pur « économisme ». Depuis qu'a commencé dans la société le processus d'intégration qui est l'objet de notre étude, il y a toujours eu des courants idéologiques qui ont considéré l'accession de l'homme à la généralité comme un problème réel de sa socialité. Le fait que cela se soit présenté sous les formes les plus variées (chez Homère, par exemple, sous la forme de l'hospitalité, dont les impératifs étaient plus importants que les amitiés temporaires) ne change ici rien d'essentiel. Dès l'époque de l'esclavage, il y avait des hommes qui reconnaissaient dans l'*instrumentum vocale* un homme qui, en définitive, était leur égal : cette circonstance ne pouvait, certes, avoir des conséquences pratiques que dans la façon de traiter leur propre esclave, mais n'en a pas moins une certaine importance pratique historique. La conception aujourd'hui — formellement — existante de l'égalité des hommes en tant qu'hommes n'aurait pas vu le jour sans de tels précédents, et sa diffusion universelle, quoique radicalement contredite par certaines pratiques (inégalité raciale), est une propédeutique à l'intégration réelle, un affaiblissement des résistances encore largement répandues contre la reconnaissance du fait, né de l'évolution sociale, que dans le monde social économiquement unifié, l'égalité

des hommes constitue le fondement de la généricité consciente qui s'y forme. Une réponse correcte à ce problème ne peut venir que de la renaissance du marxisme, à laquelle en fin de compte seul le socialisme, en tant qu'unité théorique et pratique de l'intégration économique et de la généricité authentique désormais réalisable, peut donner un contenu, même si ce n'est que de manière progressive, difficile et inégale. Mais le revirement stalinien dans la théorie du socialisme est une lourde entrave pour la réalisation de cette ligne, qui est la seule qui conduise à des solutions. En effet, la priorité de la tactique dans la praxis, inaugurée par Staline, peut très bien, dans des cas isolés, conduire à des décisions qui en période de crise agissent en un sens favorable à l'évolution (Vietnam), mais aussi, trop souvent, conduisent à des prises de positions purement arbitraires, extrêmement problématiques quant à la voie générale (soutien au Nigeria contre le Biafra). L'exigence d'un véritable retour à Marx, qui implique une rupture radicale avec les traditions bureaucratiques antidémocratiques du stalinisme, se pose également ici.

\*\*\*

Dans les remarques précédentes, nous avons abordé de façon plus ou moins détaillée, dans divers contextes concrets, quelques questions de principe de la conception marxienne des catégories. Il s'agit maintenant d'en exposer les principes directeurs, du moins dans leurs traits les plus généraux. Si nous en venons donc maintenant au problème des catégories au sens propre, il faut noter d'emblée que la présentation détaillée que Marx en a donnée concerne avant tout l'être social. Il a pourtant toujours été évident, à ses yeux, qu'une ontologie de l'être social n'était pensable qu'en prenant en considération, d'une part, la spécificité des autres formes de l'être, l'interdépendance et les différences avec elles; et d'autre part, le fait qu'interdépendance et opposition entre l'être des catégories, dans leur objectivité véritable, dans leur être indépendant, et les procédures idéelles par lesquelles la conscience s'efforce de les saisir, doivent être maintenues et concrétisées si l'on veut réellement comprendre les deux complexes.

Il résulte clairement de l'exposé précédent que rien ne pouvait être plus étranger à Marx que de faire procéder d'un quelconque

principe abstrait l'essence et l'ensemble de la problématique des catégories. Le point de départ et l'application de la méthode doivent, au contraire, être recueillis et compris à partir de la nature réelle des divers objets et processus, tels qu'ils existent en soi — naturellement interdépendants ontologiquement, mais qu'il ne faut pas concevoir comme une séquence logique — et à partir des besoins socio-historiques orientés vers leurs différentes manifestations, formes, etc., pour fournir une base réelle à la praxis humaine. Les principes classificateurs abstraits, qui deviennent si importants dans la théorie de la connaissance et la logique, comme concret et abstrait, simple et complexe, point de départ et conclusion, etc., ne peuvent jouer un rôle que dans la mesure où ils expriment des déterminations ontologiques (historiques) réelles de la chose même et ne restent pas de simples déterminations conceptuelles destinées à intégrer les phénomènes dans un système de pensée, le plus souvent fixé a priori. La définition marxienne du concret est à ce sujet très caractéristique : « Le concret est concret parce qu'il est la synthèse de nombreuses déterminations, donc unité de la diversité. C'est pourquoi il apparaît dans la pensée comme procès de synthèse, comme résultat, non comme point de départ, bien qu'il soit le véritable point de départ et par suite également le point de départ de la vue immédiate et de la représentation. »<sup>171</sup>

Ici, il faut noter avant tout que Marx conçoit a priori le monde qui nous est donné (qu'il s'agisse de la nature ou de la société) comme une synthèse réelle de processus et non comme une « immédiateté », dont les déterminations ne pourraient être construites que par la pensée. On voit ici que ce n'est pas à la légère que le jeune Marx avait fait de l'objectivité (en dernière analyse : le concret réel) tout simplement, un synonyme de l'être en général. L'objectivité n'est donc pas une détermination (ou un complexe de déterminations) ajoutée à l'être — lui donnant ainsi forme — d'une manière ou d'une autre, objectivement ou par la conscience connaissante, mais elle doit être reconnue au sens le plus strict : tout être, en tant qu'être, est objectif. Le fait que le concret apparaisse dans la pensée comme un processus de synthèse n'est donc qu'une apparence, à laquelle, comme Marx le montre dans les remarques

171. K. Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*, cit., p. 165.

qui suivent immédiatement, Hegel, par exemple, s'est lui-même laissé prendre. Le concret est donc un être réel et, justement pour cette raison, non pas le résultat, mais le point de départ de l'examen de l'être. Mais cette observation décisive pour l'ontologie ne signifie pas qu'on puisse se contenter d'en tirer des conclusions mécaniques sur le processus de la connaissance scientifique. Au contraire. Dans le même passage, Marx, illustre à l'exemple de l'évolution de la science économique, que la dissociation simple, directe, du point de départ concret en déterminations abstraites isolées ne peut dans le meilleur des cas qu'être une préparation de la connaissance, mais pas la connaissance juste elle-même. En effet ces abstractions sont en elles-mêmes sans détermination concrète, vides; elles sont vides de sens. Le mot « classe » est par exemple un mot vide de sens sans les éléments concrets sur lesquels elle repose. Après les tentatives de connaissance par la dissociation et l'abstraction, la pensée doit en revenir au point de départ, refaire, comme dit Marx, le voyage en arrière et arriver à la totalité, à l'origine perçue de manière immédiate, « mais celle-ci ne serait pas, cette fois, la représentation chaotique d'un tout, mais une riche totalité de déterminations et de rapports nombreux »<sup>172</sup>. Marx constate ainsi, à propos de l'histoire de l'économie, qu'elle a initialement pris la première voie, pour ensuite, après avoir forgé son appareil conceptuel, élaborer la « méthode scientifiquement correcte ». C'est donc la structure objective (ontologique, catégorielle) de l'objet qui dicte sa méthode à la connaissance. Mais cela ne signifie en aucun cas que sa voie, sa méthode puissent ou doivent être un modèle ou une simple imitation de l'être processuel du concret objectif. La connaissance scientifique et même philosophique doit donc partir de l'objectivité concrète de l'étant devenu chaque fois objet (*Objekt*) et aboutir à l'élucidation de sa nature ontologique réelle. C'est pourquoi ce processus ne peut jamais être identique à celui de l'être, ni imiter simplement ses processus. En termes d'autonomie de la connaissance, cette exigence implique précisément que les « méthodes » employées, que les déterminations acquises, n'aient pas de valeur cognitive par elles-mêmes, et qu'elles soient encore moins susceptibles de servir de « modèle » de la structure ontolo-

172. *Ibid.*, p. 165.

gique de l'être lui-même, comme il arrive fréquemment en raison de la prépondérance de la théorie de la connaissance. Au contraire, seul le degré d'approximation de la nature ontologique de l'objectivité qu'il s'agit d'étudier peut fournir le critère d'exactitude ou de fausseté d'un mode de connaissance.

Cette priorité inconditionnelle de l'être dans son objectivité toujours concrète détermine aussi son mode de connaissance sous une forme généralisée, c'est-à-dire comme catégorie. Marx s'est aussi exprimé sur ce point en toute clarté dans le même ouvrage. Il remarque avant tout que, par exemple, la production ne peut jamais apparaître qu'à un stade déterminé du développement social, comme celle d'êtres humains socialement déterminés. Marx se demande alors si la désignation « production en général », qui a déjà un caractère catégoriel, se justifie. C'est le cas, selon lui, puisque cette expression comporte sans doute une abstraction, mais « une abstraction raisonnée », qui « met effectivement en relief l'élément commun, le fixe » et qui vise donc un principe réel permanent dans l'être processuel de la production. Cette reconnaissance d'une généralité dans l'être même, c'est-à-dire du fait que des moments importants dans le processus irréversible se maintiennent en permanence, est d'une extrême importance pour l'ontologie de Marx. Celle-ci dépasse ainsi la dynamique abstraite du « tout coule » héraclitéen, et elle montre également que la nouvelle ontologie peut et doit réduire l'opposition de principes très ancienne et, sur le plan gnoséologique et logique, insoluble entre Héraclite et les Éléates, en une action simultanée, contradictoire et inégale de deux moments du processus irréversible dans l'être. Marx est donc parfaitement cohérent lorsque, tout de suite après avoir constaté cette « abstraction raisonnée », il en précise ainsi les traits : « Cependant, ce caractère *général*, ou ces traits communs, que permet de dégager la comparaison, forment eux-mêmes un ensemble très complexe dont les éléments divergent pour revêtir des déterminations différentes. Certains de ces caractères appartiennent à toutes les époques, d'autres sont communs à quelques-unes seulement. [Certaines] de ces déterminations apparaîtront communes à l'époque la plus moderne comme à la plus ancienne. Sans elles, on ne peut concevoir aucune production. Mais s'il est vrai que les langues les plus évoluées ont en commun avec les moins évoluées certaines

lois et déterminations, ce qui constitue leur évolution, c'est précisément ce qui les différencie de ces caractères généraux et communs ; aussi faut-il bien distinguer les déterminations qui valent pour la production en général, afin que l'unité — qui découle déjà du fait que le sujet, l'humanité, et l'objet, la nature, sont identiques — ne fasse pas oublier la différence essentielle. »<sup>173</sup> Ce n'est qu'ainsi que la persistance de certains moments, leur reproduction permanente, peuvent être concrètement mises en évidence comme moment important, mais comme simple moment dans le processus irréversible de l'être même.

Lorsque l'on considère ces relations entre catégories dans une « vue transversale » du processus d'ensemble, et non en tant que succession et résultantes dans son déroulement, on observe, dans leur action commune, la même structure dynamique, la même compénétration dans la dialectique de leur autonomie de principe et de leurs multiples interdépendances.

Marx, dans le même ouvrage, a traité ce point en détail à propos des moments catégoriels de la production (production au sens strict, consommation, distribution, etc.). Nous ne pouvons ici souligner que quelques points de son exposé riches de définitions concrètes, ceux qui mettent en lumière les particularités essentielles des catégories dans son ontologie. Dans ses remarques introductives, Marx indique l'illusion qui a amené de nombreux économistes à logiciser ces rapports, à les généraliser sous la forme d'un syllogisme. Marx écrit : « [cette] forme est bien un enchaînement, mais fort superficiel. »<sup>174</sup> Cette superficialité ne peut être surmontée que par l'être connu comme processus irréversible, comme histoire, par la pensée qui se rapproche toujours plus résolument de l'être processuel lui-même. On voit alors aussitôt que la dualité coordonnée des actes de production et de consommation existe déjà — sous sa forme initiale, primitive — dans l'être organique ; que par exemple la consommation est « immédiatement » aussi production : « De même que dans la nature cette consommation des éléments et des substances chimiques est production de la plante. » Et ce rapport immédiat s'impose aussi dans la vie sociale des hommes : « Il

173. *Ibid.*, p. 151.

174. *Ibid.*, p. 154. Traduction légèrement modifiée.

est évident que dans l'alimentation, par exemple, qui est une forme particulière de consommation, l'homme produit son propre corps. »<sup>175</sup> Ainsi, il y a initialement une unité immédiate des deux moments, dans laquelle cependant — comme Marx le remarque en concluant ces observations — leur dualité, elle-même immédiate, persiste également. Sur cette base, qui en représente ontologiquement la préhistoire, apparaît ensuite leur interrelation dynamique, analysée par Marx d'une manière très différenciée, sur le terrain propre de l'économie, dans la production et la consommation.

Il est impossible ici de nous arrêter sur les détails extrêmement intéressants de cette analyse. Nous ne pouvons ici souligner, en le résumant, que l'essentiel, c'est-à-dire qu'en raison de la dynamique historique des fondements ontologiques, d'une part, le système complexe des interactions concrètes doit être étudié à ce niveau de généralité, et d'autre part qu'il faut aussi constamment prendre en compte le fait que les moments isolés de la production entrent non seulement les uns avec les autres dans des interrelations concrètement, historiquement changeantes, mais qu'ils sont aussi ancrés dans des rapports sociaux généraux sur lesquels ils réagissent à leur tour. Le fait, par exemple, que le processus de distribution, selon Marx, apparaisse comme un moment d'une importance décisive de l'évolution sociale universelle, et pas seulement comme un simple maillon de la répartition des résultats de la production, constitue un résultat théorique important de cette différenciation précise et concrète des catégories sur la base de leurs fonctions réelles dans le processus de l'être social.

On oublierait cependant l'importance historique universelle des conceptions philosophiques de Marx pour une compréhension adéquate de la réalité en absolutisant et donc en limitant au développement de la société son intérêt capital pour la nature, pour la genèse et le processus, l'activité et la perspective de l'être social.<sup>176</sup> La détermination ontologique que Marx donne de l'histoire comme caractéristique fondamentale de tout être est une doctrine universelle, valide aussi bien dans la société que dans la nature. Mais cela

175. *Ibid.*, pp. 155-156.

176. C'est, par exemple, une des erreurs de fond de mon livre *Histoire et conscience de classe*.

n'implique pas du tout l'idée, très répandue dans les dernières décennies spécialement parmi les communistes, selon laquelle la conception générale de Marx serait une doctrine philosophique abstraitement universelle (au vieux sens du terme), dont les principes généraux, valides pour tout être, seraient alors « appliqués » aussi à l'histoire et à la société (au sens étroit, bourgeois du terme). La théorie du « matérialisme historique » résulterait d'une telle « application ». C'est la position de Staline, lorsqu'il aborde ces problèmes dans le célèbre quatrième chapitre de l'*Histoire du parti*. Il y écrit : « Le matérialisme historique étend les principes du matérialisme dialectique à l'étude de la vie sociale ; il applique ces principes aux phénomènes de la vie sociale, à l'étude de la société, à l'étude de l'histoire de la société. »<sup>177</sup>

Marx, à ma connaissance, n'a jamais employé l'expression « matérialisme dialectique ». Il mentionne, bien sûr, la méthode dialectique, tandis que l'expression « matérialisme historique », qui apparaît fréquemment, en particulier chez Engels, concerne toujours la théorie dans sa totalité et ne signifie jamais une « application » spécifique au « domaine » de l'histoire comme sphère particulière. Pour Marx, qui voyait dans l'histoire le principe moteur universel de tout être, le seul terme « application » aurait déjà contredit ses principes fondamentaux. Lorsqu'il parle, donc, de processus historique, il entend normalement par là le processus général irréversible de l'univers à partir duquel, dans des circonstances déterminées (en dernière analyse aussi contingentes), la période historique de l'homme, du travail, de la société, etc. commence à se développer en tant qu'un nouveau mode de l'être. Dans les *Manuscrits de 1844*, il écrit par exemple : « L'histoire tout entière a servi à préparer, à rendre progressivement possible, la transformation de "l'homme" en objet de la conscience sensible, à faire du besoin de "l'homme en tant qu'homme" un besoin sensible. L'histoire est elle-même une partie réelle de l'histoire de la nature, du processus de transformation de la nature en homme. »<sup>178</sup> Et ce processus historique n'a ni début ni fin. Si l'on excepte le fait que

177. J. V. Staline, *Les Questions du léninisme*, Éditions en langues étrangères, Pékin 1977, p. 849.

178. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, cit., p. 154.

la fin de la possibilité de la vie sur Terre et par là même la fin de notre histoire humaine sont des probabilités extrêmement réelles du point de vue de la nature, le marxisme n'admet aucune conclusion même à l'intérieur de ce processus historique. Le contraste avec toute forme d'utopisme s'exprime aussi chez Marx en ce qu'il considère la « fin de l'histoire » comme absolument impossible. Même le communisme n'est, aux yeux de Marx, qu'une fin de la préhistoire (et non de l'histoire) du genre humain, c'est-à-dire le début de l'histoire véritable de l'humanité.

Le caractère fondamental irréversible (historique) de tout être en tant que processus peut se passer de toutes les caractéristiques que certaines théories ont définies, jusqu'à aujourd'hui, comme conditions de sa possibilité, comme le rôle de la conscience, de la valeur, de l'individualité, etc. C'est pourquoi, dans l'ontologie marxienne, la caractérisation des catégories comme formes de l'être, comme déterminations de l'existence de l'objectivité, comme caractéristique inséparable de tout être, est une des déterminations fondamentales qui résultent de l'historicité générale, comme caractérisation ontologique de tout être. Il faut en particulier souligner ici que l'unité originelle, irrévocable, de l'être et de l'objectivité (tout être est, concrètement, objectif; un être abstrait, comme celui qui constitue le point de départ théorique de Hegel, ne saurait être un mode d'être réel, il ne vise qu'une construction intellectuelle abstraite) n'affecte en rien le problème de l'être en général. Il résulte de soi-même de toutes ces caractéristiques élémentaires de l'être que la catégorie, en tant que forme d'être déterminée, n'est qu'un moment d'une universalité existante processuelle dans l'interaction permanente, processuelle elle aussi, des objectivités individuelles, uniques dans leur concrétude.

Le fait que l'universalité et la singularité soient des déterminations ontologiques élémentaires et non des résultats d'actes intellectuels d'abstraction, autrement dit non des énoncés purement idéels concernant — et déterminant — les objets, mais des déterminations concrètes, immédiates, de l'être lui-même, peut dans un premier temps paraître paradoxal, même pour les habitudes mentales bourgeoises. Si toutefois — pour ne prendre qu'un exemple, même s'il a bien sûr la plus grande importance pratique — nous pensons à l'expérimentation, nous voyons tout de suite qu'elle ne consiste en

rien d'autre qu'à éliminer du processus concret d'un complexe d'être tous les moments qui, selon une règle générale résultant d'observations empiriques, ne se manifestent pas en lui en permanence, pour être en mesure d'observer, dans un environnement (essentiellement catégoriel) ainsi « purifié », les interactions de ses composantes (en règle générale) permanentes sous une forme elle aussi « purifiée » et d'en prendre connaissance (selon leurs proportions).

Il est tout aussi clair, à ce sujet, que l'être étudié dans l'expérience ne se présente et ne se manifeste jamais, dans la réalité, sous cette forme « purifiée ». Mais il est tout aussi clair que dans l'expérimentation, même si c'est sous cette forme purifiée, c'est un complexe d'être que l'on étudie, tout autant que dans nos relations pratiques, normales, avec notre environnement naturel réel. L'universalité qui apparaît donc dans l'expérimentation et qui devient saisissable intellectuellement, n'est donc pas en premier lieu un produit de notre pensée, bien que cet apprentissage de l'être, culminant dans une synthèse, joue un rôle décisif dans la préparation de l'expérience; un rôle, cependant, qui se réduit au regroupement résolu, « purificateur » de facteurs ontologiques. Par conséquent, le résultat dévoile également un complexe d'être et non une simple tentative de comprendre l'être intellectuellement, abstraitement. Quelque important que puisse être le rôle de ces moments intellectuels dans la préparation de l'expérience, ils ne changent rien au résultat, qui est le dévoilement de contextes ontologiques authentiques. Cela se manifeste déjà dans le fait que l'expérience est appelée à confirmer ou à infirmer les « hypothèses » qui sont justement à la base de la « purification » de l'être. C'est l'être qui décide ici aussi de la vérité de la pensée.

Il en résulte pour nous d'importantes conséquences pour la connaissance de l'être. En premier lieu, l'universalité dans les déterminations des objectivités est un moment réel de leur totalité existant en soi, et pas une projection intellectuelle sur cette totalité. (S'il n'en était pas ainsi, des expériences réelles, fructueuses, seraient superflues, et même impossibles.) En second lieu, il est évident que cette universalité dans le complexe processuel des objectivités partage aussi en tant qu'étant avec les autres moments, malgré des moments limitatifs déterminés, également la qualité d'objectivité concrète. Elle n'est jamais une universalité seulement

abstraite, jamais un simple universel, mais est toujours en même temps un être concret de modes concrets d'objectivités et par conséquent pas une universalité pensée en soi, mais toujours l'universalité existante d'un existant, l'universalité d'objectivités concrètes et de leurs interrelations et interactions. Elle se présente donc également toujours sous forme concrète, comme partie et moment d'une relation « si... alors ». Pour la connaissance générale de l'être, il en résulte la conséquence importante que cette universalité, si elle peut, à l'occasion d'une expérience réussie, se présenter sous forme pure et non perturbée, cette « pureté », dans la totalité de l'être, ne peut jamais apparaître en tant que telle, mais seulement comme une tendance, parfois ou même souvent dominante, mais seulement en tant que moment du processus général qui naît constamment des interactions de moments hétérogènes. Néanmoins, son effectuation réelle se transforme par là en un moment du processus général ; sa nécessité, apparue comme si évidente dans de nombreuses expériences, se transforme en un moment partiel — peut-être décisif — des probabilités fortes ou faibles de cette totalité en mouvement. Bien sûr, les écarts peuvent être si minimes et leurs effets pratiques peuvent se diluer dans des périodes si vastes que cet aspect du phénomène peut se révéler pratiquement insignifiant pour la praxis immédiate elle-même. Mais si l'on s'efforce de parvenir à une connaissance ontologique de la réalité même, il n'est en rien décisif sur le plan purement théorique de savoir si ces écarts prennent quelques jours ou des millions d'années pour être perceptibles en pratique. L'importance ou l'insignifiance pratique de la durée de ces processus reste une question purement pratique, une détermination de la praxis humaine en tant que telle. Sur le plan théorique, nous sommes désormais en mesure de prendre connaissance du fait ontologique dans l'extension temporelle d'un processus et de considérer les différences dans la durée de son déroulement comme des commentaires anthropomorphisants.

Le problème de l'universalité n'apparaît bien sûr sous cette forme que dans la nature inorganique. La singularité existe bien en elle comme forme d'objectivité, mais sans avoir, dans le processus immédiat de l'être de l'objet singulier, d'effets ou de conséquences se traduisant en une transformation de l'être. Si un rocher, par exemple, se fracasse en mille fragments, ces mille pierres sont tout

autant des objets existant dans la nature inorganique qu'ils l'étaient lorsqu'ils étaient intégrés au rocher.

Personne ne niera, bien sûr, qu'il peut également en résulter des conséquences ontologiques : il y avait d'abord un rocher existant tandis que maintenant il y a mille fragments de roche, et il est certain que le quantum, en tant que moment de l'objectivité, joue un certain rôle dans les processus de l'être. Lorsqu'un animal ou un arbre meurent, ils sont définitivement et totalement exclus du processus de l'être organique et se transforment en simples objets de processus physico-chimiques, mais cette fois à l'intérieur de l'être inorganique. Dans les deux cas, il s'agit avant tout de la singularité comme détermination ontologique, qui, vue de façon abstraite, est également présente dans les deux modes d'être. Toutefois — ce qui est extrêmement important pour la conception marxienne des catégories — elle l'est différemment dans chaque système ontologique et provoque donc des changements ontologiques également dans l'ensemble des processus.

Il faut ici surtout noter deux différences fondamentales. En premier lieu, l'être inorganique peut exister de manière autonome, peut fonctionner conformément à son être, de manière dominante à l'échelle cosmique, sans devoir chaque fois être confronté à un autre type d'être. L'être organique, en revanche, ne peut se former que comme résultat de l'évolution d'un complexe de l'être inorganique et n'existe en tant qu'être que dans une interaction constante avec lui : l'être inorganique fournit ainsi une partie essentielle de ce que dans l'être organique on peut définir comme l'environnement des organismes (le fait que pour l'individu comme pour l'espèce du monde organique, ce dernier constitue lui-même un environnement n'y change rien). Cette relation ontologique est totalement absente de l'être inorganique. En second lieu, sur cette base ontologique, la totalité de l'être se subdivise en deux espèces d'être qui s'influencent réciproquement, mais aux effets distincts : sur la base de l'être inorganique se forme un nouvel être, qui se compose de processus d'objectivités processuelles fonctionnant relativement à court terme, où le processus ontologique de chaque objectivité singulière possède en soi inéluctablement un début et une fin déterminés. Cela transforme déjà radicalement la singularité comme forme d'être et, en conséquence, l'universalité concrète qui lui correspond, c'est-à-dire

le genre, constitue la somme de tous les exemplaires singuliers d'une manière tout autre que dans l'être inorganique : désormais le genre se conserve dans le processus de la naissance et de la mort de ses exemplaires singuliers, et ne possède donc pas cette continuité mécanique caractéristique de l'être inorganique. Cette processualité à court terme, délimitée a priori, de chaque être singulier dans l'être organique, met déjà en relief sa singularité dans l'ensemble des manifestations de l'objectivité. Et ce n'est pas un hasard si Leibniz a eu recours à l'exemple des feuilles d'arbre lorsqu'il a voulu démontrer qu'il n'y avait pas, dans la nature, deux objets absolument identiques. Et nous serions tout aussi fondés à dire qu'il n'y a pas, dans la nature, deux pierres totalement identiques, et qu'aucun homme n'a exactement les mêmes empreintes digitales qu'un autre. Toutefois, malgré cette continuité immédiate de la catégorie de la pure singularité dans les trois formes de l'être, la nature de la singularité de l'être organique constitue un tournant qualitatif dans l'histoire de cette catégorie. Le fait que Marx, comme nous l'avons souligné, ait déjà vu dans le monde végétal une analogie structurelle qui anticipe la dialectique de la production et de la consommation, va dans cette direction.

Pour le développement objectif de l'être, il y a cependant un fait encore plus important : dès que les processus de reproduction du monde de l'être organique ne sont plus rigoureusement liés à un lieu, comme pour les plantes, une relation à l'être entièrement nouvelle apparaît, dans laquelle des opérations objectives physico-chimiques se transforment en opérations « subjectives » : vue, ouïe, odorat, etc. Il n'est bien sûr pas tout à fait exact, et quelque peu prématuré, au strict point de vue ontologique, de parler ici de subjectivité et d'objectivité. Ces transformations sont encore à cet égard trop exclusivement subordonnées aux lois de la reproduction biologique. Marx a décrit précisément cette différence entre l'animal et l'homme, chez qui ce processus de transformation est sans doute une condition biologique, naturelle, de son être en tant qu'homme et de sa praxis, mais chez qui apparaissent déjà d'autres transformations nécessaires.<sup>179</sup> Néanmoins, chez l'animal, cette transformation

179. Le recul des barrières naturelles, que nous avons vu précédemment, contient comme moment important précisément ce processus de transformation.

ne quitte jamais le plan biologique naturel. Marx dit, à propos de cette différence : « L'animal "n'est en rapport" avec rien, ne connaît somme toute aucun rapport. Pour l'animal, ses rapports avec les autres n'existent pas en tant que rapports. »<sup>180</sup> Ce serait donc une abstraction hâtive que de parler déjà de sujet et d'objet à ce niveau de l'être. Car ce n'est qu'avec l'adaptation active à l'environnement que se forme un sujet comme force consciente, directrice et ordonnatrice de ces transformations et ce n'est que dans ses positions téléologiques qu'une simple « chose » (*Gegenstand*) devient, quelque forme de l'être à laquelle elle appartienne, un objet (*Objekt*). Dans la nature organique, il s'agit encore simplement de la manière dont le processus de reproduction biologique des êtres vivants (dans l'immédiat dans les exemplaires singuliers, par leur intermédiaire dans les genres) impose les conditions de leur reproduction par rapport à un milieu qui, évidemment, n'est naturellement en rien destiné à les réaliser, mais au mieux en produit la possibilité la plus générale. Le processus de reproduction s'accomplit donc comme adaptation pure, passive, à cette réalité, dans des actes biologiquement déterminés, purement physico-chimiques, qui peuvent avoir selon les cas des effets favorables ou défavorables au processus de reproduction de l'être vivant en question.

Cette opposition à l'intérieur des interactions entre organisme et environnement caractérise ce processus de reproduction contrairement à l'adaptation sociale, active, à l'environnement à travers les positions téléologiques du travail, qui produit déjà en conséquence l'alternative entre succès et échec. L'opposition entre « favorable » et « défavorable » ne dépasse pas le niveau de la nature, tandis que le succès et l'échec n'apparaissent qu'au plan de l'échange organique entre la société et la nature. Mais en dépit de leurs oppositions, toutes deux expriment un phénomène sans équivalent dans la nature inorganique. Bien que ce processus, dans le domaine de la nature organique — en général — n'a, comme les processus de la nature inorganique, que des caractères purement causaux et s'oppose donc, de ce point de vue, à la signification ontologique des positions téléologiques, il présente des traits nouveaux par rapport aux processus de la nature inorganique, dans la mesure où le processus

180. K. Marx, *L'Idéologie allemande*, cit., p. 29, note 1.

biologique tente avec ses moyens et ses possibilités de promouvoir la reproduction d'un organisme donné, une tendance qui n'existe pas dans les processus de la nature inorganique. La situation paradoxale qui en résulte a été exprimée en des termes, jusqu'à aujourd'hui les plus adéquats, par Kant, qui a parlé à ce sujet de « finalité sans fin », où la situation apparaît comme paradoxale parce qu'en réalité le complexe vivant qui se reproduit a en soi, sans qu'il s'agisse de « positions » téléologiques conscientes, tendance à imposer les conditions de sa propre reproduction. À cet égard, bien sûr, la réussite et le degré de la réussite, la survie ou la mort de l'organisme singulier (ou du genre) concerné dépendent des circonstances extérieures et intérieures. Mais tout cela, malgré ces nouveaux traits, reste dans le cadre de l'être purement naturel, d'évolutions purement naturelles. Des espèces peuvent disparaître, se transformer en genres nouveaux, mais les frontières de l'être naturel ne seront jamais franchies. Les modalités d'adaptation qui se conservent et se reproduisent peuvent se maintenir relativement longtemps, mais n'ont aucune tendance interne à se développer de façon à abolir les barrières naturelles.

Ce n'est qu'avec la sortie de la nature qui se produit par les positions téléologiques dans le travail qu'apparaît la nouvelle configuration qui produit la socialité : les possibilités de développement en apparence illimitées de l'espèce d'un nouveau type qui s'est formée sur cette base et, dans son domaine, des individus qui la composent. Nous avons déjà montré comment ces développements produisent à partir de la singularité originelle, simplement naturelle, l'individualité humaine. Évidemment, comme nous l'avons aussi montré, avec une transformation ontologique simultanée de la forme de l'espèce : à partir de l'espèce muette de la nature apparaît une espèce capable d'expression générique, une espèce tendanciellement unitaire. La nature inorganique repose, irrévocablement, sur la pluralité des genres. La tendance à intégrer le genre humain en un seul genre, conscient de son unité est, comme nous l'avons vu, intrinsèque à l'être social. Nous avons également montré qu'il s'agissait aussi d'un processus contradictoire et inégal, mais irréversible. La singularité et la généricité dans la nature organique décrites ici sont — même en restant ontologiquement, objectivement, nature — un point de conjonction historique avec les propriétés du nouvel être (social).

Les changements que nous venons d'exposer de catégories comme l'universalité et la singularité mettent aussi en lumière la nature, la constance et le changement des processus dynamiques de l'être. Le principe moteur qui met et maintient tout en activité est ce que l'on a, de tout temps, appelé causalité. La dynamique interne des complexes d'objectivités, leurs effets matériels réciproques, leurs interactions etc. produisent ce que l'on appelle des processus causaux, et précisément sous la forme qui désormais est universellement admise, c'est-à-dire comme processus irréversibles des interactions, la plupart du temps extrêmement variées et complexes dont nous prenons conscience, de nos jours, sous la forme des probabilités statistiques. Ces processus causaux dans la nature ne présupposent aucune conscience vivante, formatrice ou même déterminante. Ce sont des processus matériels objectifs dont la nature est entièrement déterminée par les objets, processus, dont ils sont objectivement les produits; et même le caractère spécifique des processus biologiques, dont nous venons de parler, ne change rien d'essentiel à cette nature fondamentale des processus causaux. (Le rôle important qu'y joue la singularité provoque sans doute certaines différenciations internes, mais sans conséquences sur le problème général ici décisif des processus causaux.)

Ce n'est qu'avec l'importance fondamentale que les positions téléologiques prennent dans l'être social que la conscience devient un moment important à l'intérieur de la causalité sociale. Toutefois — si l'on veut vraiment comprendre correctement cette dualité contradictoire — il ne faut jamais oublier que, dans l'être social également, il ne peut y avoir de processus téléologique, mais seulement une mise en mouvement spécifique et, de cette manière, une influence exercée sur les processus causaux qui sont initiés par les positions téléologiques. Il est vrai que celles-ci donnent, à chaque processus dans l'être social, et évidemment aussi à ceux qui tendent à influencer sur les événements naturels, un caractère particulier, mais elles ne peuvent jamais, par là, éliminer le caractère causal des processus réels. Il se produit bien sûr souvent de larges modifications dans les processus causaux originels, mais elles ne peuvent pas non plus supprimer leur caractère causal. Même dans les cas où les processus concrets n'apparaissent jamais en tant que tels dans la nature, et où le complexe processuel concret semble être

dans sa totalité le résultat de la position téléologique elle-même, la situation reste inchangée. Prenons l'exemple déjà cité de la roue, qui en tant que telle n'existe jamais dans la nature et semble donc le produit exclusif de la position téléologique. Cependant, ses mouvements, qui se réalisent selon ce projet, ne sont rien d'autre que des processus purement causaux qui, dans les fondements de leur être, ne se distinguent absolument pas, sur le plan catégoriel, des processus causaux naturels uniquement influencés par la téléologie.

Seule cette connaissance ontologique de cette unique relation d'être entre causalité et téléologie nous fournit la possibilité de décrire avec plus d'exactitude leurs interrelations dans l'être en général, et en particulier, dans l'être social, l'unique mode d'être dans lequel elles se présentent dans des déterminations réciproques de manière démontrable dans les faits. Et cela, aussi bien objectivement, en référence à la nature existante des processus qu'elles déclenchent en commun, que subjectivement, comme conséquence de ce que la causalité, considérée purement comme processus, n'a besoin d'aucun sujet pour sa genèse et son déroulement, puisqu'elle est en mesure de fonctionner purement comme processus objectif, tandis qu'aucune téléologie ne peut naître sans être « posée » par un sujet, qui la dirige subjectivement. Il en résulte avant tout, pour la connaissance du monde, que toute tentative d'interpréter les processus naturels comme produits d'une téléologie conduit nécessairement à poser un sujet étranger, transcendant à la nature. Sur le plan ontologique, cela provoque une séparation nette, sans équivoque, entre science et religion. Car un processus téléologique universel ne pourrait être qu'un processus dont le déroulement serait en mesure de réaliser dans toutes ses phases et dans tous ses moments un but déterminé avec exactitude avant même son commencement, c'est-à-dire qu'il serait effectivement guidé dans toutes ses phases et dans tous ses moments vers ce but par le sujet qui pose le but. Nous ne pouvons ici énumérer ni même évoquer les diverses variantes des problèmes insolubles qui résultent d'une semblable construction universelle de processus ontologiques dotés d'une dynamique téléologique. Il s'agit essentiellement de deux problèmes. En premier lieu, tout processus qui suivrait un déroulement téléologique supposerait un sujet capable d'agir de façon autonome par rapport à l'être qu'il doit maîtriser. Dans le cadre de

la nécessaire indépendance par rapport au travail, par rapport aux activités humaines dans la praxis en général, c'est l'être social qui apparaît en même temps qu'elles qui s'en charge. On ne répétera jamais assez à cet égard qu'il ne s'agit pas là de la mise en œuvre de processus téléologiques, mais seulement de tentatives pour influencer sur les processus causaux conformément à la téléologie. Un sujet posant (*setzendes*) qui serait en mesure de transformer les processus causaux eux-mêmes en processus téléologiques devrait avoir par rapport à chaque être une existence entièrement transcendante, et être doué d'omniscience et d'omnipotence. Sa nature ontologique, autrement dit, serait celle de la divinité judéo-chrétienne.<sup>181</sup> Il résulte nécessairement de ces présupposés que devrait apparaître une transformation fondamentale du contenu, des corrélations, de l'orientation, de tous les processus naturels et sociaux. On n'a pourtant jamais rien découvert ni démontré de tel dans les processus réels. Au contraire, le perfectionnement de l'être social, la maîtrise pratique croissante (et la maîtrise théorique qui la fonde) des processus de l'être par le genre humain, montrent un recul général des représentations téléologiques primitives, aussi bien au plan objectif qu'au plan transcendant, et qui étaient adoptées par analogie. C'est en ce sens qu'Engels écrit à Marx après avoir lu Darwin : « Par certains aspects la téléologie n'avait pas été encore démolie, mais c'est désormais le cas. »<sup>182</sup> Et, quant au rapport de tous les problèmes ontologiques avec l'historicité de l'être, il est caractéristique qu'il poursuive ainsi : « De plus, il n'y avait jamais eu de tentative aussi grandiose pour prouver qu'il y a une évolution historique dans la nature. » La domination universelle de la causalité dans tous les processus de l'être est une expérience immémoriale et de fait jamais ébranlée du genre humain, de toute praxis, qu'elle soit orientée vers la nature ou vers la société. On peut presque dire : le développement de la connaissance de la réalité et l'élaboration du comportement correct envers son propre environnement sont en substance indissolublement liés à la connaissance toujours plus vaste,

181. Les dieux grecs et romains ont seulement une existence humaine magnifiée et il est exceptionnel qu'ils prétendent avoir un savoir et un pouvoir tels qu'ils puissent transformer l'être dans ses déterminations fondamentales.

182. Lettre de décembre 1859.

toujours perfectionnée, de l'essence des processus causaux, à leur découverte dans chaque moment partiel de l'être. Peu importe quand et dans quelle mesure ce fait a été consciemment et adéquatement reconnu ; cette connaissance domine de plus en plus toute praxis humaine. Son extension, son fonctionnement ont toujours été fondés sur la nécessité de comprendre quels processus causaux devaient être identifiés et de quelle manière ils devaient être appliqués, afin de nous permettre de maîtriser réellement notre environnement par nos positions téléologiques, pour accroître, extensivement et intensivement, notre adaptation à lui. Le perfectionnement du travail repose essentiellement sur un développement du savoir concret permettant de déterminer les séries causales que les positions téléologiques doivent déclencher, et dans quelles proportions, et celles qu'il convient, dans la mesure du possible, d'exclure ou de modérer. C'est pourquoi la connaissance adéquate des séries causales a toujours été et reste le fondement de la praxis humaine et de ce qui la fonde, la connaissance de la réalité qui, de ce rôle, s'est élevée jusqu'à devenir une puissance sociale efficace. Le caractère irrévocable de la détermination de l'être par les processus causaux, indissociablement lié à la possibilité croissante, dans l'être social, de les influencer, et même de les diriger par des positions téléologiques, produit en dernière instance cette dualité dialectique que Marx, comme nous l'avons vu à diverses reprises, exprime lorsqu'il écrit que les hommes *font* sans doute eux-mêmes leur histoire (par opposition aux déterminations externes dans la nature), mais qu'ils ne peuvent le faire dans des conditions qu'ils auraient choisies eux-mêmes. Cette situation ontologique se reflète dans la connaissabilité et la connaissance factuelle de l'être de la manière suivante : les processus ontologiques dans la nature et la société — malgré toutes leurs différences — se développent, à ce niveau très général, de façon unitaire et selon des lois, et dans leur caractère de lois sont par principe connaissables ; mais cette connaissance, dans son essence immédiate, ne peut être qu'une connaissance historique, liée aux circonstances, une connaissance *post festum*. Dans l'introduction souvent citée à sa première grande présentation de ses conceptions concernant l'économie et la société, Marx formule ainsi ses idées sur ce point : « 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 et qui permettent d'en comprendre la structure permettent en même temps de se rendre compte de la structure et des rapports de production de toutes les formes de société disparues avec les débris et les éléments desquelles elle s'est édifiée, dont certains vestiges, partiellement non encore dépassés, continuent à subsister en elle, et dont certains simples signes, en se développant, ont pris toute leur signification, etc. L'anatomie de l'homme est la clef de l'anatomie du singe. Dans les espèces animales inférieures, on ne peut comprendre les signes annonciateurs d'une forme supérieure 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. »<sup>183</sup> Il est caractéristique de l'ontologie de Marx, qu'ici aussi, où son problème central est uniquement le développement de l'histoire, il renvoie constamment au processus historique général, c'est-à-dire aussi à l'histoire de la nature, pour ne jamais perdre de vue son caractère unitaire ultime.

Le caractère *post festum* de toute connaissance, qui, dans ses objets comme dans ses sujets doit être une connaissance historique, s'exprime théoriquement dans les caractéristiques de toute activité pratique, comme nous l'avons indiqué plus haut. L'être, aussi bien dans la nature que dans la société, est connaissable pour autant que les processus causaux qui s'y déroulent sont correctement saisis par la conscience connaissante. L'histoire de la praxis humaine en est une preuve pratique, irréfutable. Toute connaissance de ce type trouve cependant ses limites clairement tracées dans l'infinité des composantes actives qui parviennent à une synthèse concrètement déterminée dans les processus causaux. Il est a priori évident que ces processus, en raison de l'infinité des composantes possibles, ne sont jamais entièrement prévisibles, déjà parce que la proportion des composantes, le poids respectif de chacune d'entre elles, ne peuvent se manifester que lorsque le rapport actif est devenu réel, c'est-à-dire à la connaissance seulement *post festum*. Mais cela ne

183. K. Marx, *Introduction à l'économie politique*, cit., p. 169.

signifie en aucun cas que dans leurs réalisations, l'imprévisible ne puisse pas se montrer plus tard sous sa vraie forme, dans ses proportions authentiques, etc. Le caractère *post festum* de la connaissance correspond justement exactement aux lois réelles du mouvement de l'être, qui comme processus irréversibles sur la base des situations alors existantes peuvent continuellement produire aussi des formes et des relations ontologiques, des modes d'être, jusqu'à alors non existants. Cette irréversibilité de l'être processuel s'exprime dans le caractère *post festum* de sa connaissance adéquate.

On ferait cependant des concessions inadmissibles à des préjugés gnoséologiques anciens et récents si l'on tirait de ce caractère historique inévitable de toute connaissance la conclusion que les processus de l'être sont incohérents, saisissables uniquement sous forme de faits empiriques ou même irrationnels. En effet, ce caractère *post festum* n'exclut aucunement l'être et donc la connaissance de rapports généraux. Mais ceux-ci s'expriment dans l'être processuel non pas comme « grandes lois d'airain éternelles », qui déjà en soi peuvent prétendre à une validité supra-historique, « atemporelle », mais comme étapes, déterminées causalement, de processus irréversibles, dans lesquels, simultanément, deviennent également visibles sur le plan ontologique et donc saisissables en termes cognitifs, aussi bien la genèse réelle à partir des processus précédents que le nouveau qui en résulte. Qu'ils ne puissent être compris que *post festum* ne signifie donc pas en rester à un « empirisme » qui devrait se limiter à enregistrer les faits. Au contraire. C'est parce que des processus qui se sont réellement déroulés deviennent visibles et compréhensibles dans la connaissance *post festum*, avec toutes leurs déterminations dynamiques, que la science peut, dans sa reproduction et son analyse conceptuelles, reconnaître en même temps comme forces réelles de l'être les tendances qui y sont présentes. La connaissance *post festum* a donc également, inséparablement de son caractère qui saisit *de facto* les processus qui s'accomplissent, un aspect théorique : la connaissance des déterminations générales (des catégories) qui, dans la caractérisation des processus, de leurs changements, se présentent dans une connaissance correcte *post festum* comme leur résultat.

C'est l'indissoluble interaction, la dialectique réelle entre l'universalité et la singularité des déterminations actives qui confère un

tel caractère à ces processus. Nos analyses ont montré, sur la base de nombreux cas singuliers, que tout être qui naît d'un être précédent modèle de façon toujours plus complexe sa structure catégorielle aussi bien dans les singularités que dans leurs interactions. Il en résulte d'une part que dans l'universalité, le caractère de processus irréversible s'affirme de manière toujours plus complexe, jusqu'au point où à partir des processus irréversibles de la nature qui n'étaient encore, dans une certaine mesure, historiques qu'en soi, apparaisse dans le cours de sa propre évolution l'être social en tant qu'histoire consciente d'elle-même de l'espèce humaine, en tant qu'histoire pour soi. Nous voyons par ailleurs du côté de la singularité une concrétisation croissante, puisque au-delà des processus isolés de ses déterminations biologiques, émergent progressivement dans l'être social l'individualité et sa synthèse dans l'espèce humaine sortie du mutisme. Les interactions entre de telles catégories toujours plus complexes des processus irréversibles généraux s'expriment dans les caractéristiques de chaque mode d'être comme complexification des processus eux-mêmes. Marx, dans l'introduction que nous avons déjà souvent citée, a évoqué ce caractère des processus sociaux en soulevant l'importante question du développement inégal. Bien qu'il y décrive principalement l'inégalité entre la base économique et les formes idéologiques qui se développent à partir d'elle (le droit, et surtout, l'art)<sup>184</sup>, toute son œuvre montre qu'il s'agit ici d'une propriété générale de tous les processus sociaux. Que l'on pense à son concept de réalisations « classiques » dans les formations économiques elles-mêmes, à ses analyses concrètes qui montrent avec exactitude qu'aucune formation ne s'est constituée et n'a évolué partout de la même manière.

Pour imposer dans ces processus la pratique nécessaire en fonction des circonstances, la connaissance *post festum* a dû également se différencier. À partir des expériences initiales, orientées vers des singularités concrètes (bien sûr, avec leurs généralités concrètes, intrinsèques), se raffinant et s'accumulant peu à peu, sont apparues au cours de l'histoire des méthodes de maîtrise de l'universalité, qui se sont au fil du temps développées, très inégalement, comme science et comme philosophie. Plus ces dernières tendances se sont

184. *Ibid.*, pp. 174-175.

faites dominantes, plus il est devenu visible que, même dans ce cas, il s'agissait de manières de se rapporter à l'être qui, issues de la praxis sociale, montraient elles aussi dans leur développement des signes d'inégalité. Mais de même que dans le rapport général des êtres humains à leur généricité, une aliénation, jusqu'à présent, ne pouvait être remplacée que par une autre aliénation, de même, l'inégalité spontanée du développement se manifeste ici dans le fait que les expériences de la singularité, les généralisations primitives des expériences ainsi faites et accumulées et des explications scientifiques portant sur les déterminations générales de l'être, au lieu, ce qui serait le plus efficace, de se compléter mutuellement, peuvent entrer en opposition les unes avec les autres de sorte que leur développement est devenu lui aussi inégal. Il suffit de rappeler la situation présente, dans laquelle les systèmes de manipulation dominants de la société cherchent, non sans succès, à orienter les sciences dans un sens consistant à étendre, à la place de l'expérience concrète, des généralisations de plus en plus abstraites à la connaissance de tout phénomène, et ne tendent à voir dans l'homme connaissant qu'une machine cybernétique imparfaite. Il n'est pas difficile de « fonder » une telle démarche en termes gnoséologiques, abstraitement méthodologiques. Mais on néglige alors ce « détail » que, par exemple, la singularité d'un organisme quelconque, dans la sphère organique ne peut que mener à des impasses sur le plan scientifique si l'on ne prend pas constamment en considération ce moment. (Pour prendre un exemple simple : en définitive il faut guérir non les maladies en général, mais les malades, c'est-à-dire les organismes singuliers dans leur singularité irrévocable.) Bien sûr il y a déjà aujourd'hui, sur tous ces problèmes, des voix critiques pour élever des protestations, mais elles sont étouffées (ou réduites au silence) par le règne universel de la manipulation.

Pour nous, il n'est plus surprenant que le dépassement réel de tendances fausses dans le développement scientifique de la connaissance de la réalité ait toujours été en définitive le produit de la réalité elle-même. Et cela en raison du caractère causal (ne comportant aucun finalisme) de l'être social lui-même, qui se fonde aussi — malgré toutes les différences par rapport aux modes d'être précédents — sur son caractère irrévocable d'être. Si les processus onto-

logiques étaient de part en part dirigés téléologiquement par un sujet posant transcendant, ce dernier seul pourrait, comme c'est justement le cas de toutes les conceptions religieuses ou semi-religieuses du monde, apporter des corrections en cas de « développements erronés » sur l'être lui-même et de jugements erronés dans sa connaissance. Il pourrait tout au plus déléguer, partiellement, cette capacité à des élus. Les séries causales qui agissent aussi dans l'être social sont dépourvues, dans leur caractère ontologique processuel, de toute tendance au perfectionnement. Mais, de façon tout à fait paradoxale du point de vue gnoséologique ou logique, ce sont elles qui mettent en lumière dans leur factualité nue les conséquences décisives d'un système ou d'une étape de l'évolution que les hommes n'avaient pas reconnues. Et il peut s'agir, par exemple, de l'impasse que représente une formation donnée, comme dans le mode de production asiatique ou l'économie esclavagiste gréco-romaine ; dans ce dernier cas, seul le hasard a indiqué une issue objective, c'est-à-dire la confrontation avec les tribus germaniques migrantes. Mais même dans une formation en développement, des moments causaux nécessaires, dont personne ne pouvait penser qu'ils pouvaient exister, mais qui dévoilent cependant des particularités extrêmement importantes des formations concernées ou d'une étape de leur évolution, peuvent prendre un rôle important. Que l'on pense, par exemple, à l'apparition subite de crises économiques dans le capitalisme de 1812 à 1929. Le plus grand théoricien bourgeois de l'économie, Ricardo, fut complètement déconcerté par ce phénomène, bien qu'il n'ait certainement pas eu un caractère purement contingent, purement factuel. À propos de la crise économique, Marx dit même — bien sûr *post festum* — : « La crise manifeste ainsi l'unité de moments [du capitalisme] qui se sont faits indépendants l'un de l'autre. »<sup>185</sup> Sans pouvoir entrer dans les détails, nous voyons toutefois qu'ici, comme dans tous les phénomènes et groupes de phénomènes de l'économie, la connaissance *post festum* permet de saisir des observations sur les comportements d'une formation, mais aussi, en même temps, les contradictions concrètes dans son processus de transformation structurelle qui expliquent les lois de ces « surprenants » changements et par là la

185. K. Marx, *Théories sur la plus-value*, II, 2.

naissance de catégories nouvelles et la disparition de catégories anciennes. C'est donc un préjugé gnoséologique que de penser que, dans les sciences, seules les méthodes « prédictives » (procédant par extrapolations) peuvent expliquer et formuler les lois des processus. Au contraire. Ce n'est que par la connaissance *post festum* que peuvent être portés à la conscience les rapports réels, c'est-à-dire les moments des processus généraux pourvus d'une relative constance. Ce n'est qu'en s'appuyant sur elle, qu'en l'appliquant avec une cohérence consciente, qu'il est possible, par exemple, d'établir en quoi et jusqu'à quel point les extrapolations mettent en lumière ou cachent le processus réel. Il faut bien sûr ajouter que le principe universel du *post festum* peut s'exprimer directement ou indirectement. Dans l'être social, dans l'environnement immédiat de nos activités purement sociales, il s'exprime le plus souvent de manière immédiate, bien qu'il y ait aussi naturellement des cas où des développements historiques bien plus tardifs sont en mesure d'expliquer *post festum* des moments importants d'étapes précédentes.

Cet aspect indirect cache à beaucoup le fait que le principe du *post festum* vaut aussi dans la connaissance de la nature. Puisque c'est l'échange matériel de la société et de la nature qui en est le médium, on ne prend connaissance, en règle générale, des processus naturels que dans la mesure où ils sont totalement indispensables en tant que fondements cognitifs des positions téléologiques importantes dans l'immédiat. Mais le développement de la production pose toujours des tâches nouvelles pour lesquelles il faut aussi maîtriser intellectuellement des moments de processus naturels qui ne pouvaient auparavant entrer en considération. Il s'agit ici d'un changement dans l'examen *post festum* de processus naturels dont le déroulement s'était effectué, objectivement, selon les modalités qui viennent d'être découvertes ; une découverte et son application qui exigeaient cependant un stade plus évolué de l'échange matériel de la société avec la nature. Le point de vue cognitif du *post festum* s'affirme donc ici à travers une médiation sociale. Bien sûr, des motivations idéologiques jouent ici aussi un rôle significatif. Mais leurs fonctions ne deviennent compréhensibles que si, comme nous l'avons fait jusqu'ici, on comprend l'idéologie non pas (en termes de théorie de la connaissance) comme « fausse conscience », mais au contraire (selon la théorie de Marx) comme moyen d'amener à

la conscience et de prendre part aux conflits nés du développement économique. C'est ainsi que dans la société antique, des conceptions isolées de l'héliocentrisme du système solaire n'ont pas réussi à s'imposer, tandis que la période de la naissance du capitalisme en a favorisé la victoire générale. Ce sont des moments économiques importants et de grande portée auxquels la nouvelle théorie était absolument nécessaire. Mais ce qui entrait d'abord en considération, c'était que la rupture avec la conception du monde géocentrique était devenue toujours plus indispensable à la construction de l'idéologie de la formation capitaliste. La maîtrise scientifique correcte de processus naturels et de rapports catégoriels dans la nature ne présente pas toujours, et même très rarement, le caractère *post festum* comme conscientisation de transformations authentiquement objectives dans ces processus mêmes, mais le présente bien plutôt comme formation, à la suite du développement de la société, de besoins d'origine sociale dont le moyen de la satisfaction est une connaissance plus correcte. L'histoire montre — de nouveau *post festum* — que les processus de médiation sont socialement aussi nécessaires que les changements directs à la suite desquels de nouveaux agencements de l'être social deviennent immédiatement (*post festum*) le patrimoine de la conscience du genre. La différence entre relation immédiate et relation indirecte entre le processus objectif et sa connaissance correcte est donc principalement (universellement) conditionnée par les différences ontologiques entre les activités sociales directes et celles de l'échange organique de la société avec la nature. (L'existence de phénomènes intermédiaires ne change pas essentiellement la différence fondamentale à l'intérieur de la domination générale du *post festum* dans la connaissance de l'être.)

Tout cela montre clairement combien la prise de position de Marx vis-à-vis de la connaissance en tant que telle est résolument nouvelle. L'époque où l'ontologie était dominée par la transcendance religieuse et où la connaissance la plus haute apparaissait comme une application à l'homme de celle-ci, est suivie par la révolution des temps modernes, qui a conçu la pensée du monde comme une dimension ontologique originelle, un principe cosmique qui ne se laisse pas déduire d'autre chose. Même si Spinoza fait de la pensée, à côté de l'étendue (la matérialité de l'être), un

attribut de la substance dernière, le *deus sive natura*, il s'en tient au point de vue de cette impossibilité de la déduction. Chez Marx, au contraire, nous avons le problème suivant : comment la pensée (la connaissance pensante de l'être) à partir des conditions d'existence et des modalités de la praxis qui réagissent sur elles, s'est développée peu à peu jusqu'à gagner son autonomie — bien entendu, en dernière instance relative. Si elle est conduite jusqu'au bout, de façon cohérente, la conception de l'histoire comme catégorie processuelle fondamentale de tout être, implique nécessairement que même la conscience pensante doit avoir une genèse dans l'être, conditionnée par l'être, genèse qui influe de manière déterminante sur sa nature même aux stades supérieurs de son apparente autonomie.

Le point de départ ontologique de cette genèse est le travail, en tant que mode de mouvement fondamental de l'être social. Puisque ici s'exprime l'adaptation active des êtres vivants, devenus sociaux précisément ainsi, apparaissent pour les nouveaux modes d'action de nouvelles déterminations qui ne pouvaient exister dans les processus de l'être précédents. Nous avons déjà examiné en détail le moment objectivement déterminant de ce point de vue, la position téléologique, dans son mode d'être objectif et dans sa relation avec la causalité normale. Mais celle-ci a aussi des conséquences subjectives non moins importantes pour l'ontologie de l'être social : ces positions sont ainsi faites que « le résultat auquel le travail aboutit préexistait idéalement dans l'imagination du travailleur »<sup>186</sup>. Marx ne manque pas d'indiquer, dans le même passage, que dans l'adaptation passive, biologique, à l'environnement, ce moment décisif est absent, même si extérieurement le résultat peut sembler analogue (comme dans l'exemple des abeilles). La position d'un but duquel le processus factuel reçoit son orientation est un moment idéal qui met en mouvement des objets et des processus matériels de façon nouvelle, en ce qu'il peut changer dans leurs rapports causaux des proportions importantes et par là engendrer des effets matériels qui, bien que tout aussi causalement déterminés que des objets et des processus naturels, ne surviennent jamais sous cette forme dans la nature, ou du moins pas de cette façon.

186. K. Marx, *Le Capital*, I, cit., p. 728.

C'est ainsi qu'intervient, dans les complexes de l'être proces-suel, un moment moteur réel, radicalement nouveau. Qu'il ne puisse pas agir immédiatement sur les processus matériels existants, mais qu'il soit en mesure d'agir sur l'être seulement en mettant en mouvement — d'abord de manière immédiate, plus tard de manière souvent très complexe — des processus matériels causaux déterminés, ne change rien au fait que, comparé à la nature inorganique et organique, s'est formé un système de mouvement de l'être de type qualitativement nouveau. Nous avons déjà examiné la signification ontologique objective de cette situation nouvelle en comparant téléologie et causalité. En ce qui concerne spécifiquement l'être social, il est universellement connu que ces processus de type nouveau provoquent habituellement une accélération énorme dans les transformations des processus naturels, par ailleurs intégralement causaux. Il apparaît donc clairement que ces transformations n'apparaissent pas comme conséquence directe des nouveaux processus en tant que tels, mais du fait que les processus singuliers eux-mêmes, contrairement à la nature, produisent un changement ininterrompu tant dans la diffusion extensive que dans le perfectionnement intensif (d'une efficacité toujours plus grande), et cela parce que les transformations des processus causaux objectifs ne peuvent subir un tel changement de leur caractère que par la médiation active des sujets qui « posent » les moments téléologiques et ne sont plus des résultats de processus spontanés comme il s'en produit dans la nature. Il est vrai qu'en soulignant cette différence qualitative, il faut en même temps faire remarquer une certaine continuité historique à l'intérieur des transformations. Ce serait un mythe que de concevoir cette fonction d'initiative des sujets qui posent le moment téléologique comme leur entrée en action primaire et spontanée. De la même manière que la plupart des changements dans les processus naturels résultent du fait que les processus spontanés précédents suscitent dans l'être même des transformations objectives, provoquant ainsi en eux-mêmes de nouvelles réactions, naît également dans cette abstraction extrême une certaine ressemblance entre les deux espèces de processus. Seulement, il ne faut jamais négliger ou sous-estimer cette nouveauté qualitative : ces réactions dans l'être social ne sont plus purement matérielles et spontanées, mais déclenchent de nouveaux types de positions téléo-

logiques qui, de façon consciente, répondent non seulement aux transformations elles-mêmes, mais aussi et surtout aux configurations nouvelles ainsi créées, ainsi qu'aux besoins et aux tâches qui en découlent.

L'adaptation active à l'environnement trouve dans ces réponses sa physionomie véritable, objective, ontologique, qui n'a déjà, dans cette concrétude, pratiquement plus rien de commun avec les processus naturels. C'est pour cela que ce moment de la réponse est une caractéristique décisive de la spécificité de l'adaptation active, de la spécificité de la dynamique initiée par la position téléologique. La genèse de la pensée à partir du processus de l'être même, inaugurée par Marx possède déjà cette caractéristique essentielle d'être l'indispensable préparation à une réaction active à l'être (y compris toutes ses transformations processuelles) grâce à des positions téléologiques. De là résultent toutes les concrétisations des déterminations qui [vont] jusqu'aux abstractions les plus extrêmes, dans lesquelles, immédiatement, toute référence aux formes concrètes de l'être semble effacée. Mais cette tendance à la généralisation (à saisir la genericité universelle de chacun de ses objets) était déjà présente et créatrice dès les premières formes tâtonnantes du travail.

Engels fait remarquer à juste titre que le langage s'est formé à partir des présuppositions, des conditions et des conséquences ontologiques du travail. Selon sa belle et simple formulation : les hommes avaient désormais « réciproquement *quelque chose à se dire* »<sup>187</sup>. Mais avoir quelque chose à dire signifie fixer avec clarté indirectement, dans une forme universellement compréhensible qui dépasse la réaction immédiate, le rapport d'un phénomène avec sa propre genericité. Or, puisque aussi bien le processus de travail que ses instruments et produits matériels, comme nous le savons, possèdent déjà dans leur être matériel immédiat cette socialité, qui renferme en soi, en même temps, le besoin et la capacité d'une telle médiation universelle, ce véhicule très important de l'expression de l'universalité dut se former simultanément avec le travail (pour que celui-ci puisse fonctionner aussi au niveau le plus simple et le plus élémentaire). Dans l'être social actuel cela semble une évidence, si

187. F. Engels, *Dialectique de la nature*, cit., p. 174.

triviale qu'on a souvent tendance à ne pas considérer le processus socio-historique qui va du parlé à l'écrit, de celui-ci à l'imprimerie et aux moyens de communication de masse de l'information, comme un processus ontologique historique qui résulte du travail.

Ce qui apparaît avec le langage n'est cependant que l'instrument d'une communicabilité générale et nettement définie. Le fait que son déploiement historique jusqu'à cette universalité des relations sociales de l'homme ne s'impose pas uniquement dans le processus immédiat de la reproduction, mais qu'il est également susceptible de se saisir des médiations les plus diverses, les plus éloignées de ce processus, et de se rapporter à son passé et à ses perspectives, a justement ses ressorts dans l'évolution du travail lui-même, qui fait naître continuellement des conditions plus hautes, plus ramifiées, auxquelles, comme nous l'avons vu, les hommes sont contraints, sous peine de ruine, de s'adapter activement de plus en plus au cours de ce processus en tant qu'exemplaires du genre devenant des individualités. Le présupposé ontologique d'un processus de ce type est que cette attitude par rapport à la réalité, qui plus tard s'est, dans une large mesure, socialement autonomisée en tant qu'attitude scientifique, était un comportement déjà présent dans les actes préparatoires des positions téléologiques les plus originels et les plus primitifs. Et il est évident qu'il était impossible de fabriquer un outil à partir d'une pierre sans avoir pris connaissance des propriétés objectives, dans ce sens, de la pierre, grâce à l'expérience, capable de percer toujours plus profondément les apparences immédiates souvent trompeuses, et de les écarter, comme inutiles, et même nuisibles, du contenu des positions téléologiques. On peut dire que même à l'époque de la chasse et de la cueillette, ni les aliments d'origine animale ou végétale n'auraient pu révéler leurs propriétés, utiles ou non sans un tel examen préalable, objectif en dépit de son caractère tout à fait primitif. Ici, bien sûr, la liaison naturelle de l'évolution avec les actes de sélection du monde animal, purement biologiques, non encore — de ce point de vue — conscients, est plus manifeste que dans le travail en tant que tel, où disparaît toute analogie avec l'étape précédente mais où l'on peut pourtant identifier des moments de transition.

Dans le travail lui-même, cette préparation mentale apparaît clairement. Son caractère entièrement nouveau se manifeste déjà en

ce que, contrairement à la grande stabilité du processus de reproduction purement biologique, à l'adaptation passive à l'environnement, l'adaptation active s'avère un processus de perfectionnement ininterrompu. En tant qu'élément moteur, ce processus a le caractère (posé téléologiquement) du travail lui-même, et, ayant en lui son origine, médiatisé par lui dans la division du travail et ses conséquences sociales, il tend à imposer la division du travail universelle dans la structure de toute société. Au cours de cette évolution, la préparation « théorique » des positions téléologiques de l'étude critique des processus et des résultats du travail, se transforme en une science déjà socialement autonome. Que l'on pense, par exemple, à la manière dont, à partir de la catégorie de quantum, encore essentiellement liée à l'expérience immédiate, s'est développée la quantité, désormais scientifiquement objectivée, créant par là le fondement de la géométrie et des mathématiques.

Il est vrai qu'en raison des besoins idéologiques de la *polis* basée sur l'esclavage, ce processus se reflète tout d'abord dans la théorie de manière inversée. Il suffit de rappeler le mépris de principe que nourrissait Platon pour toute application pratique de la géométrie, etc. Mais ces conceptions ne purent pas devenir les seules dominantes, même dans la praxis de cette formation sociale. Plutarque montre déjà (dans la biographie de Marcellus) comment Archimède défendit son application pratique de la mécanique aux machines de guerre, bien sûr de manière sophistiquée (comme un jeu de l'esprit). Marx lui-même, cependant, souligne fortement le développement particulier de la production de guerre, où, contrairement au travail esclavagiste en temps de paix furent déjà introduits « les jurandes dans la corporation des *fabri* », de même que « le premier emploi des machines à grande échelle »<sup>188</sup>. Et dans l'introduction que nous avons souvent mentionnée, cette idée se présente déjà de façon méthodologiquement claire comme programme pour des recherches futures, comme du reste dans la lettre que nous venons de citer, comme incitation destinée à Engels. Marx y dit : « La guerre [...] se pratique avant la paix ; certains rapports économiques, tels que le travail salarié, le machinisme, etc., se sont développés dans l'armée avant de se développer au sein de la société

188. Lettre à Engels du 25 septembre 1857.

bourgeoise. En outre, l'armée illustre le rapport entre les forces productives et les modes d'échange et de distribution. »<sup>189</sup> Il indique à cette occasion, de manière convaincante, que la relation indissoluble de la genèse et du développement de la science avec le processus de reproduction de la société s'affirme même lorsque la principale ligne de développement de la formation étudiée, et par conséquent son idéologie semblent contredire ces tendances et produire contre elles une résistance de fait. Nous ne pouvons ici entrer davantage dans les détails, et nous nous contenterons de rappeler qu'Engels montre en toute précision, en quelques remarques, comment l'apparition de l'esclavage (et des freins idéologiques qui en résultaient), avant la naissance du capitalisme, dans la « sombre nuit du moyen âge », produisit un élan relativement puissant dans ce domaine.<sup>190</sup>

Dans ces raisonnements, il ne s'agit jamais d'une évaluation utilitariste de la science. Au contraire. Face aux conceptions étroitement universitaires, « immanentes », « autotéliques », il faut simplement en montrer l'importance irremplaçable dans le développement qui mène le genre humain à la genericité authentique, pleinement développée. Mais cela n'est possible que si la science est intégrée conformément à sa signification, comme élément important, efficace, à ce système des activités processuelles des êtres humains qui *de facto* portent en avant ce développement. Et c'est seulement l'enseignement, la méthode de Marx, qui conçoit ce processus comme acte des hommes eux-mêmes, bien sûr des hommes effectifs, non des pseudo-hommes idéalistes, qui peut exposer en termes clairs et concrets le rôle effectif de la science dans le social. Lorsque le processus historique dans l'être social se présente comme résultat de la coopération d'activités humaines au moyen de positions téléologiques, de leurs effets causaux, de nouvelles positions téléologiques qui sont déclenchées par ces derniers, etc., alors la pensée et le savoir de ce qui existe réellement, de son origine, de sa destination, apparaissent comme un groupe de forces fondamentales dans le processus qui conduit les êtres humains à leur vraie généri-

189. K. Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*. Tr. fr. de R. Dangeville, Éditions 10/18, 1973, pp. 73-74.

190. F. Engels, *Dialectique de la nature*, cit., p. 185 et suiv.

cité, dépassant le mutisme animal non seulement par la forme, mais aussi par le contenu. C'est parce qu'il comprend les apports majeurs de l'esprit humain comme moments moteurs, actifs de ce grand processus, que Marx peut le premier aller radicalement au-delà de la phase précédente de dépassement de la conception transcendante du monde. La pensée, qui sous la forme du *cogito* cartésien et de l'attribut spinozien du *deus sive natura* représentait encore une essence non déductible et donc, de manière dissimulée, une entité transcendante vis-à-vis de l'être lui-même, se présente finalement comme moment terrestre, réel, un moment effectif de l'hominisation de l'homme, car la connaissance de ce que son être est réellement en est la condition indispensable. Si donc, une fois disparue la foi dans l'omnipotence d'une entité transcendante, l'omnipotence imaginaire de la pensée et du savoir disparaît aussi de la conscience et de la conscience de soi des hommes, cela ne peut se produire que suite à la compréhension de leur nature véritable, de leur être réel. Cette nouvelle théorie, la première dans laquelle l'homme peut effectivement se concevoir comme créateur de soi-même, présuppose une longue évolution historique dans laquelle l'homme peut finalement dépasser sur le plan aussi bien intellectuel que pratique le dilemme ontologiquement faux concernant les fonctions réelles de la connaissance, celui de savoir s'il est en définitive producteur de lui-même comme individualité concrète ou bien le produit de forces qui lui sont étrangères, qu'elles soient de type spirituel ou matériel. Ce dilemme, qui au cours de l'histoire a trouvé les positions et les réponses les plus variées, reçoit peu à peu des interprétations particulièrement contradictoires mais séduisantes depuis que le développement social a créé le mode d'être de l'individualité. Sont apparues soit des théories dans lesquelles ce nouveau mode de vie social de l'homme a été transformé en l'unique critère d'humanité authentique, soit des théories qui concevaient l'homme en définitive comme un pur produit de nécessités objectives. Puisque ces deux extrêmes ont objectivement la même base sociale, ils peuvent, au niveau de la vie quotidienne, au plan subjectif de la pure particularité donnée de l'appartenance à l'humanité, se renforcer mutuellement dans leur caractère erroné. Et c'est ce qui se produit justement dans le capitalisme contemporain. La manipulation devenue universelle vise, non sans succès, à diriger dans une grande

mesure tous les besoins des hommes, et surtout la manière de les satisfaire. Mais cette domination se présente comme si l'homme, au moment où il se soumet sans résistance aux pouvoirs de la manipulation, exprimait précisément en cela et à travers cela son individualité authentique. Ce n'est pas un hasard si en même temps que cette manipulation qui détourne de l'humanité véritable, s'est imposée, sous le mot d'ordre de « désidéologisation », une fétichisation de la méthode cognitive qu'elle utilise.

Il ne fait pas de doute que la compréhension de la solution marxienne de ce problème se heurte à une quantité de préjugés très répandus à propos du rapport entre la pensée objectivement correcte et l'idéologie. Il est donc nécessaire de s'arrêter, même brièvement, sur le problème de l'idéologie, avant tout dans son rapport avec la science, avec la question de l'objectivité de la pensée scientifique. La définition marxienne de l'idéologie comme moyen de rendre conscients et de livrer les conflits produits par l'être économique-social est maintenant familière aux lecteurs. Cette définition a d'importantes conséquences quant à son rapport avec l'objectivité et l'exactitude factuelle de la pensée exigées par la science. Avant tout, la pensée idéologique comme la pensée scientifique peuvent être, toutes deux, dans leur contenu et leur méthode, aussi bien vraies que fausses, importantes ou superficielles. Pas plus qu'une intention idéologique n'exclut pas la profondeur, l'exhaustivité, la juste perception des faits etc., la satisfaction de l'exigence de la dépasser ne résulte avec une nécessité absolue de n'importe quelle position « purement » scientifique. Science et idéologie ont certes — chacune dans leur immédiateté — des buts différents, mais toutes deux présupposent, afin de pouvoir être et rester durablement effectives, la tendance, réalisée avec succès, à comprendre correctement l'être, dans la mesure où il peut être adéquatement connu à un stade déterminé de développement. La question de savoir si, où et quand ces présupposés communs de la science et de l'idéologie sont correctement réalisés, relève chaque fois d'un fait historique, d'une connaissance *post festum* qui ne peut être établie de façon décisive que pour chaque cas particulier. Dans la praxis, on trouve sans aucun doute des cas d'échec dans les deux domaines.

De même, il est impossible d'introduire une séparation exacte dans les questions de méthode. Il y a sans aucun doute de très nom-

breux cas où l'approche idéologique a fourni des points de vue nouveaux et féconds pour la maîtrise intellectuelle de l'être et certainement de nombreux autres cas où elle a abouti à une impasse. Mais c'est tout aussi vrai de la science qui n'a pas de visées idéologiques. Particulièrement dans des cas socialement significatifs, il ne dépend en rien de l'intention qu'une recherche ait des effets principalement idéologiques ou « purement » scientifiques (Copernic, Darwin, etc.). En un mot : c'est un préjugé de croire qu'il est possible de tracer une frontière précise entre idéologie et science. Ici aussi ce sont les situations sociales exaspérées en conflits qui imposent les décisions pratiques du moment. Le fait incontestable qu'il existe des quantités de recherches scientifiques, en particulier sur des questions de détail, qui non seulement ne deviennent jamais des idéologies, mais peuvent aussi rester totalement à l'écart des conflits que celles-ci font naître, de même qu'il y a d'innombrables expressions idéologiques qui ne visent objectivement en rien à exprimer un contenu scientifique, ne change rien au fait fondamental que d'une part, les mouvements sociaux font naître les idéologies, influent souvent de manière très importante sur l'évolution des sciences (une influence qui peut selon le contenu, la situation, s'avérer favorable ou défavorable) et que d'autre part des résultats purement scientifiques peuvent devenir des moments décisifs d'évolutions idéologiques. Mais puisque ici il ne s'agit pas d'analyser les interactions multiples qui en résultent, mais de constater le fait fondamental que la science comme l'idéologie sont des forces actives dans la maîtrise sociale de l'être, nous pouvons interrompre ici notre exposé.

Son résultat le plus important est que c'est seulement grâce à une telle conception ontologique du fonctionnement des actes de la pensée que ceux-ci deviennent compréhensibles comme moments indispensables dans le processus de développement de l'être social. L'activité humaine, autant spirituelle que matérielle, apparaît désormais comme une conséquence très ramifiée, autant extensivement qu'intensivement, de l'adaptation active de l'homme devenu ainsi social au développement spécifique — qui présuppose la nature comme base — de l'être social, de sa genericité. Nous avons ainsi décrit un des acquis les plus significatifs de l'ontologie marxienne de l'être social : la genèse de la pensée à partir de la genèse de

l'homme comme être vivant spécifique, à partir de la genèse de la société comme fondement et conséquence particuliers de la nature générique, essentiellement nouvelle, de l'homme.<sup>191</sup>

Cette conception, nouvelle dans ses fondements, réellement historico-génétique, ne peut que difficilement s'imposer après des siècles d'habitudes mentales opposées. Les deux principales visions du monde en concurrence, l'idéalisme et le matérialisme, ne sont pas en mesure de déduire l'une de l'autre des moments de l'être immédiatement hétérogènes, en s'en tenant à une genèse axiologiquement neutre et au processus lui aussi neutre, purement ontologique, né de celle-ci. L'idéalisme philosophique ne fait pas même un pas dans cette direction. Pour lui la dimension de l'esprit existe incréée et sans genèse, et c'est même lui qui crée l'être matériel, que ce soit en le dégradant au rang d'une intuition ou d'une représentation ou en l'élevant au concept, même s'il en résulte qu'il pose, par là même, un être inconnaissable, donc objectivement insignifiant. Dans le matérialisme, l'esprit est réduit — dans le meilleur des cas — à un simple produit de l'être, une sorte d'épiphénomène des mouvements de la matière. On rencontre ainsi des préjugés dont le nombre et l'influence suffisent à rendre difficile la compréhension de la nouvelle ontologie, radicalement historique, de Marx.

Mais même les conditions dans lesquelles la méthode et l'enseignement de Marx se sont répandus ont contribué à renforcer les malentendus et les résistances qui en résultent. En effet, on ne doit pas oublier que le marxisme fut amené à l'origine à élaborer la spécificité de sa méthode dans la lutte critique contre Hegel et avant tout contre ses répercussions idéalistes. Le marxisme méthodologiquement développé dut ensuite se battre constamment contre les différentes tendances idéalistes de la pensée bourgeoise. Indépendamment de la nécessité qui en résultait de faire jouer occasionnellement la dialectique de Hegel contre la pensée idéaliste mécaniste métaphysique, la transposition dans la pratique révolutionnaire et l'application méthodologique dans le mouvement ouvrier exigeaient que se conservât un mode d'expression par

191. Sur cette question, nous ne pouvons que nous en tenir aux généralités. Seule une théorie historico-sociale des activités humaines que nous prévoyons comme continuation de ce livre, peut vraiment en éclairer les rapports réels.

lequel — sans tomber dans la vulgarisation déformante — elles deviendraient pour les masses révolutionnaires non seulement compréhensibles, mais même une incitation à des activités déterminées. On ne peut comprendre Marx si l'on ne comprend pas cette dimension centrale de la coexistence des deux tendances dans son œuvre. On parle souvent du contraste entre ses écrits de jeunesse « philosophiques » et la précision scientifique, purement économique du *Capital*. Posée en ces termes, cette opposition n'est pas soutenable, pas plus qu'elle n'a de rapport avec son prétendu revirement de la philosophie à l'économie.

Il est vrai qu'on peut rencontrer continuellement une différence dans l'exposition entre les textes plus tardifs, déjà destinés à la publication, et ceux qui résultent d'une volonté d'auto-éclaircissement, sur tous les problèmes, suivis, autant que possible, dans toutes leurs ramifications. Il suffit de comparer les *Grundrisse*, par exemple, avec le premier livre du *Capital*, pour voir clairement cette différence, non dans la méthode de pensée, mais simplement dans la façon de s'exprimer.<sup>192</sup> En raison de cette tendance, des moments déterminés de la théorie marxienne universelle de l'histoire finirent par trouver une expression particulière, apte à agir sur les masses. Ainsi la priorité causale du développement économique dans la société, sa primauté ontologique sur toutes les idéologies, les inévitables impasses, manifestées par des crises, du développement du capitalisme, la nécessité absolue du socialisme et du communisme pour le supplanter. Marx s'est toujours efforcé de ne faire que des concessions seulement extérieures, réduites au minimum, à ces tendances inévitables à la simplification. Mais lui-même n'a pas pu totalement éviter les conséquences de cette situation. Je prends un seul exemple. Dans la préface à la seconde édition du *Capital*, Marx critique Ricardo pour sa conception des « lois naturelles de la société ». Il écrit : « La science bourgeoise de l'économie était également arrivée à sa limite indépassable. » Quelques pages plus loin, dans la même préface, il cite ensuite un critique russe de son œuvre,

192. C'est pourquoi le fait que les manuscrits originaux du *Capital* — on m'a dit qu'il s'agit d'environ dix volumes — n'aient pas été encore rendus complètement accessibles à la recherche, fait partie des dommages causés au développement du marxisme par le régime stalinien.

dont il qualifie les argumentations de « pertinentes ». On peut cependant lire dans un passage décisif de cette critique : « Marx envisage le mouvement social comme un enchaînement naturel de phénomènes historiques, enchaînements soumis à des lois qui, non seulement sont indépendantes de la volonté, de la conscience et des desseins de l'homme, mais qui, au contraire, déterminent sa volonté, sa conscience et ses desseins [...] Si l'élément conscient joue un rôle aussi secondaire dans l'histoire de la civilisation, il va de soi que la critique, dont l'objet est la civilisation même, ne peut avoir pour base aucune forme de la conscience ni aucun résultat de la conscience. »<sup>193</sup>

Si l'on considère, comme nous le faisons ici, la méthode marxienne dans sa totalité objective, de telles inconséquences épisodiques de la présentation n'ont absolument aucune importance et jusqu'à présent nous avons pu, à bon droit, simplement les ignorer. Mais la situation change lorsqu'on pense au destin historique du marxisme, aux façons de l'interpréter encore aujourd'hui largement répandues, dont l'immense majorité ne peut qu'être repoussée comme un ajout étranger, si l'on veut comprendre correctement, sur une base réellement marxienne, l'économie en général, la société actuelle, ses contradictions, ses possibilités d'évolution, etc. Nous ne revenons pas sur les questions que nous avons déjà au moins évoquées dans d'autres contextes. Ce qui nous intéresse maintenant, ce sont l'essence et le rôle de la conscience (de la pensée, de la connaissance, etc.) dans les processus de l'être social. Car il ressort clairement des principes de l'ontologie marxienne qu'ontologiquement, on ne peut absolument pas parler d'un rapport direct entre la conscience (pensée, connaissance) et la nature. Les processus objectifs qui se déroulent dans la nature n'ont, dans leur être, aucun rapport avec un quelconque type de conscience. La connaissance des objets et des processus naturels n'est apparue que suite à l'échange organique de la société avec la nature. L'exigence de son exactitude objective est donc un postulat crucial de l'efficacité des positions téléologiques qui apparaissent au cours de cet échange organique. Mais, quant aux dimensions, contenus, formes, etc., elle ne peut être satisfaite que dans la mesure où le niveau économique et idéolo-

193. K. Marx, *Le Capital*, I, cit., p. 556.

gique de l'étape de l'évolution de l'être social dans laquelle l'échange organique concret a lieu le permet. Ce que Marx constate pour la relation générale entre la conscience et l'être vaut donc aussi pour les formes d'une connaissance correcte de la nature. Marx dit sur un plan entièrement général : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. »<sup>194</sup> Il faut remarquer à ce propos que la détermination de la conscience par l'être social ne peut pas s'exprimer, comme événement social, de la manière habituelle, immédiatement et simplement causale, comme par exemple dans la nature inorganique. Lorsque, par exemple, suite à un événement naturel un rocher roule en bas d'une montagne et lorsque, par exemple, suite à une crise quelqu'un vend ses titres, il s'agit dans les deux cas d'un point de vue gnoséologique abstrait, de processus déterminés causalement. Mais dans le premier cas, la causalité provient simplement de l'interaction plus ou moins immédiate entre des objets et des processus purement matériels, dont les déterminations générales prescrivent clairement des conséquences définies par des lois. Dans le second cas, en revanche, l'être social ne peut imposer que la nécessité de décisions alternatives. L'homme de notre exemple peut aussi prendre une décision erronée et ainsi aller à sa perte. La détermination par l'être social est donc toujours « simplement » la détermination d'une décision alternative, d'un espace concret de ses possibilités, un type d'influence totalement absent dans la nature. Toutes les alternatives purement gnoséologiques concernant la priorité de la pensée ou de l'être s'avèrent donc des questions erronées, des abstractions qui font disparaître des différences essentielles : lorsque la pensée — comme nous le faisons ici à la suite de Marx — est présentée comme composante des processus dans lesquels l'activité humaine apparaît et se développe dans l'être social et, dans ce cadre, est déterminée par l'être, construire abstraitement un problème de priorité entre la pensée et l'être signifie tout simplement passer à côté de la véritable question, parce que la mise en œuvre de la pensée présuppose l'être social dans sa spécificité.

Mais même le problème gnoséologique plus concret, celui de la capacité de la pensée à saisir adéquatement l'être réel, s'avère, sous

194. K. Marx, *Critique de l'économie politique*, cit., p. 4.

cet aspect, un faux problème. L'échange organique de la société avec la nature est le présupposé ontologique, réel, de son être comme processus. Un processus qui, sur le plan de l'être immédiat, se réalise aussi comme une reproduction réelle des hommes réels dans leurs activités, et précisément sous la forme de leur adaptation active à l'être de leur propre environnement. La pensée est à l'origine l'organe de préparation des positions téléologiques qui seules permettent à cette adaptation de se réaliser, et au cours du processus de socialisation dans la vie commune des hommes, elle acquiert des fonctions de plus en plus universelles dans toutes les activités humaines. Pour exprimer cette situation de fait dans sa nécessaire banalité : le fait que cette adaptation active à l'environnement ait produit non pas la disparition du genre humain mais un énorme élargissement extensif et intensif de sa capacité d'agir (bien qu'elle puisse encore nous sembler par bien des aspects très problématique) nous prouve que la ligne générale de maîtrise de la réalité par les hommes reposait sur sa reproduction intellectuelle (relativement exacte), et la connaissance *post festum* des notions scientifiques qui visaient à une telle exactitude, malgré toute la relativité que leurs résultats montrent, confirme la réalité de cette relation. Il est donc vain de se demander si la pensée humaine peut reproduire l'être. Il est vrai que chaque objectivité contient un nombre infini de déterminations et que le type de leurs interactions dans les processus ontologiques exprime, évidemment, aussi les conséquences de cette situation. C'est pourquoi, comme l'observe Marx, toute connaissance n'est jamais qu'une approximation plus ou moins précise de son objet. Et les instruments intellectuels et matériels de cette approximation sont à leur tour déterminés par les possibilités objectives de la socialité. Dans toute connaissance, il ne peut donc s'agir, objectivement et subjectivement, que d'approximations (au caractère relatif, donc). Mais puisque les situations objectives qui font naître aussi bien les questions que les réponses sont déterminées par le développement objectif, qui produit aussi le fondement ontologique de chaque individu, les relativités qui y sont présentes n'acquièrent immédiatement pour les hommes vivant ensemble que trop souvent un caractère absolu, qui peut à son tour, par le stade objectif du développement, par les conditions de mouvement, être fixé comme absolu ou être dépassé comme relatif.

Ainsi, contrairement aux causalités dans la nature, les prises de conscience déterminées par un état (tendanciel) donné de l'être social représentent un espace de liberté pour la naissance de nouvelles décisions alternatives portant sur les positions téléologiques accomplies par les hommes.

La vulgarisation du marxisme a fait disparaître ce problème décisif qu'est l'espace de liberté. Le matérialisme vulgaire, qui se dit souvent « orthodoxe », a tenté de faire de l'objectivité des processus économiques une sorte de « seconde nature », et considère donc que l'économie représente dans la société l'équivalent des lois matérielles (avant tout de la nature inorganique). Le fait que toute dimension « spirituelle » ne soit donc rien d'autre que le produit des forces matérielles qui s'exercent ici n'appartient pas à l'essence véritable du marxisme, mais provient du fait qu'une proportion non négligeable et tout à fait influente de ses prétendus représentants, sans doute subjectivement sincères, a fait de l'économie précisément cette « seconde nature » aux effets mécaniques, et du marxisme lui-même, par conséquent, une sorte de science de la nature d'un ordre plus élevé (et donc une discipline scientifique spécialisée). L'analyse que nous venons de faire de la « détermination » de la pensée par sa base matérielle révèle ce qu'est réellement l'économie et suffit à montrer que de telles conceptions sont philosophiquement insoutenables.

Dans ses dernières conséquences, la variante idéaliste de cette attitude est la plus destructrice et même la plus dévastatrice pour la vraie méthode du marxisme, même si elle est plus transparente sur le plan théorique. Si l'économie marxienne est ainsi réduite à une « physique » de l'être social, il n'y a rien de plus évident que de remplacer le contexte total, désormais manquant, en cherchant — comme intégration, fondement, construction, etc. de l'économie marxienne dégradée au rang d'une science particulière « exacte » — un succédané philosophique, qu'on trouve ensuite chez Kant, dans le positivisme, etc. Aujourd'hui, il n'est plus besoin désormais de montrer en détail que ces positions — indépendamment des intentions de leurs représentants — ont conduit à la disparition complète du marxisme de la pensée « socialiste » à l'Ouest. Dans ses bases philosophiques, en particulier dans les derniers développements du positivisme, l'idéologie du mouvement

ouvrier se rapproche toujours plus de l'idéologie bourgeoise. Une fois parvenu à ce point, il n'est alors pas difficile de remplacer cette science économique spécialisée « vieillissante » et même « désuète » par une autre science plus actuelle, purement bourgeoise cette fois-ci.

Dans la variante matérialiste de la phase post-marxienne, l'opposition mutuellement exclusive entre le caractère purement matériel de l'économie et la superstructure idéale, opposition comprise comme la détermination absolue, relevant d'une « loi de la nature », de la seconde par le premier, joue philosophiquement un rôle décisif. Pour éliminer réellement ces motifs intellectuels, il faut donc se demander si une telle opposition en termes d'exclusion réciproque entre économie « matérielle » et une superstructure « idéale » est ontologiquement soutenable. Nous croyons que pour qui connaît dans une certaine mesure l'économie marxienne, la réponse est évidemment non. L'être social a, bien entendu, une base matérielle; autrement il ne pourrait pas être considéré comme être. Qu'on n'oublie pas toutefois que les formes naturelles de l'être n'ont pas une base matérielle mais qu'en raison de leur caractère intégralement matériel, elles sont en elles-mêmes leurs propres bases. (Et le fait que dans la nature organique, l'essence de cet être comprend en outre l'être biologique et ces processus ne modifie pas cette configuration fondamentale.)

Ce n'est que dans l'être social que chaque étant apparaît à cause d'une position téléologique, dont les fondements indispensables sont nécessairement de nature idéale. Bien sûr, ceux-ci ne deviennent alors des éléments de l'être que si ils déclenchent — directement ou indirectement — des processus sociaux matériels réels. Mais cela ne supprime pas leur caractère idéal. Une étude approfondie des processus économiques dans l'être social selon la méthode de Marx devrait montrer qu'il ne s'agit pas simplement de ce déclenchement. Bien sûr, le moment économique cesserait déjà, par là, d'être purement matériel au sens de la physique ou de la chimie. Mais cette imbrication intime va beaucoup plus loin. Nous avons indiqué précédemment que Marx, dans des analyses purement économiques, parle d'« objectivités spectrales » à l'intérieur de l'économie, par quoi il dit clairement que même les modes d'existence purement économiques ne présentent pas une constitution matériel-

le homogène. Il serait certainement très instructif de suivre scrupuleusement cette indication par une analyse ontologique poussée du mode d'être économique. Ici nous devons nous limiter à un seul exemple, mais très caractéristique. Marx dit par exemple d'une catégorie économique comme le prix qu'elle est « différente d'une forme corporelle réelle et tangible, qu'elle est donc une forme seulement idéale, une représentation »<sup>195</sup>. Le caractère matériel compact et homogène de la sphère économique de l'être social semble donc un mythe du matérialisme vulgaire. Et il n'en va pas autrement de l'idéalité pure de la superstructure. C'est précisément dans le développement de l'être social dans sa réalité matérielle que ses expressions, elles-mêmes socialement destinées à susciter immédiatement des processus matériels, jouent un rôle décisif : avant tout l'État et le droit. Il suffit de rappeler la formulation pleine d'esprit de Max Weber selon laquelle il n'y a du droit que lorsque, en cas de refus, des « hommes avec un casque à pointe » viennent contraindre les gens à exécuter les positions téléologiques socialement nécessaires. Ici non plus, l'on ne doit donc pas — dans la théorie de la connaissance — ériger une muraille de Chine entre l'économie, comme base matérielle, et la force, comme élément de la superstructure. Dans d'autres contextes, nous avons déjà rappelé les argumentations de Marx dans le *Capital* selon lesquelles la force, par exemple, est un moment économique crucial dans la détermination du salaire.

Tout cela ne remet nullement en question la théorie marxienne du caractère ontologiquement primaire de l'économie dans l'être social. Engels a exprimé simplement et justement le sens ontologique de cette configuration à l'occasion de son oraison funèbre pour Marx : « De même que Darwin a découvert la loi de l'évolution de la nature organique, Marx a découvert la loi de l'évolution de l'histoire humaine, c'est-à-dire le fait élémentaire, caché jusqu'ici sous les voiles de l'idéologie, selon lequel les hommes doivent avant tout manger, boire, avoir un lit et se vêtir, avant de s'occuper de politique, de science, d'art, de religion, etc., et donc qu'en conséquence, la production des moyens de production, et avec celle-ci, le degré de développement économique d'un peuple et

195. K. Marx, *Le Capital*, I, cit., p. 632.

d'une époque constituent à chaque instant la base sur laquelle se développent les institutions étatiques, les conceptions juridiques, l'art et aussi les idées religieuses des hommes ; et que c'est elle qui doit expliquer ces dernières, et non l'inverse, comme cela avait été le cas jusqu'alors. »<sup>196</sup>

Lorsque donc l'interprétation matérialiste vulgaire du marxisme, la dérivation mécanique de toute la réalité idéologique et sa subordination mécanique à une économie rigidifiée en physique sociale ont subi, comme doctrine de la révolution prolétarienne, une défaite intellectuelle face à l'idéalisme, cette défaite était bien méritée. Toutefois, c'est cette déformation matérialiste-mécaniste du marxisme et non le marxisme lui-même qui s'est révélée inférieure. Et c'est un des aspects comiques de l'histoire de l'idéologie que le matérialisme mécaniste se soit montré si faible précisément parce qu'il avait — sans le savoir ou sans le vouloir — aussi, au plan intellectuel, inconsciemment ou involontairement, recueilli un héritage religieux. Car tant que les dieux, aux stades initiaux de l'évolution humaine, étaient inventés par analogie avec la position téléologique du travail, ceux-ci, en tant que créateurs de la réalité, devaient également avoir une supériorité axiologique par rapport à leurs produits. L'économie réelle et donc aussi sa conception correcte n'ont rien à voir avec une telle relation de valeur. À un passage crucial pour la construction et la perspective de toute sa théorie, où il se penche sur les conditions du règne de la liberté, la fin de la préhistoire de l'humanité, Marx commente la part qui revient également à l'économie dans ce grand tournant : « Mais cette activité constituera toujours le royaume de la nécessité. C'est au-delà que commence le développement des forces humaines comme fin en soi, le véritable royaume de la liberté qui ne peut s'épanouir qu'en se fondant sur l'autre royaume, sur l'autre base, celle de la nécessité. »<sup>197</sup> La base, comme catégorie ontologique, n'a donc selon Marx rien à voir avec une hiérarchie de valeurs sociales et humaines. Cette hiérarchie n'est rien d'autre qu'un résidu de l'aliénation spirituelle due à une conception religieuse de l'être, où se fait sentir le

196. K. Marx, *Recueil de souvenirs et d'articles*, Moscou-Léningrad, 1934, p. 21.

197. K. Marx, *Le Capital*, Éditions sociales, 1960, vol. 8, p. 199.

besoin idéologique de croire que le « créateur » doit absolument occuper dans la hiérarchie des valeurs une position plus élevée que ce qui a été « créé » par lui.

Les processus réels de l'être n'ont cependant rien à voir avec une hiérarchie de valeurs aussi simpliste. Ces processus irréversibles produisent des ensembles toujours plus complexes et des catégories toujours plus différenciées, mais ici non plus sans créer de relations de valeur. Il arrive toutefois, ce qui fait partie des propriétés internes de l'être social, que des transformations ontologiques se produisant en lui entraînent la création de hiérarchies de valeurs. (Nous avons déjà montré comment à un stade totalement primitif de telles positions de valeur étaient des épiphénomènes inévitables, ontologiquement impossibles à éliminer de tout processus de travail.<sup>198</sup>) Mais pour le marxisme, il n'en résulte pas du tout une valeur supérieure de la base déclenchant la transformation sur ce qu'elle a mis en mouvement. Le passage de Marx que nous venons de citer sur l'économie comme base — et seulement comme base — du règne de la liberté montre combien lui était étrangère toute prétendue nécessité de ce genre.

C'est donc commettre une abstraction formaliste grossière au plan gnoséologique que de vouloir séparer dans l'être social, avec une précision mécanique, les processus matériels des processus « purs » de la pensée. Plus la société se socialise, plus les deux processus, dans la production matérielle, sont indissolublement imbriqués. Nous ne nions bien sûr pas par là leurs différences ontologiques. Mais le fait ontologique primaire de leur action dans le domaine de l'être social (et hors de ce domaine il n'y a ni activité spirituelle, ni processus matériels initiés par des positions téléologiques) est leur inséparable coexistence. Des questions de priorité ne peuvent donc en réalité se poser raisonnablement qu'en reconnaissant cette coexistence inséparable dans l'examen de groupes de

198. Seule une analyse concrète et approfondie peut montrer de quelle manière et avec quelles transformations essentielles ces rapports de valeur deviennent dans la totalité de l'être social des moments essentiels des activités humaines. Pour notre recherche actuelle, la configuration que la valeur n'est pas un produit de la spiritualité humaine à un haut niveau de développement, mais au contraire un moment ontologique incontournable du travail le plus élémentaire, peut suffire.

phénomènes. Pour la totalité de l'être social une telle coexistence — comme moteur historique — reste le facteur ontologique fondamental.

Certains malentendus qui ont gêné l'interprétation correcte et complète du marxisme ont aussi entraîné l'idée, très répandue dans les dernières décennies, selon laquelle le matérialisme dialectique serait, au plan philosophique, sa théorie fondamentale, universelle, et que ce n'est que de son application aux problèmes de la société qu'aurait ensuite pu naître le « matérialisme historique ». Le passage de Staline que nous avons cité plus haut parle d'une « application des principes directeurs du matérialisme dialectique à la société. » Cette position contredit le marxisme sur deux points décisifs. En premier lieu, elle adopte une doctrine philosophique des catégories abstraite et générale dont les observations devraient valoir de la même manière pour chaque être ; en second lieu, elle fait du moment de l'historicité un simple problème isolé de l'être qui ne pourrait atteindre son contenu véritable d'objectivité que par l'application des principes généraux suprahistoriques du matérialisme dialectique à ce « secteur particulier » et, par conséquent, devenir ainsi formulable dans la pensée. Cette codification de l'essence du matérialisme dialectique se présente sous forme de principes précis, incontestables — malgré les observations de Marx qui se réfère toujours au processus historique et contrairement aux tentatives minutieuses de Lénine pour comprendre, en les approchant selon de nombreux angles, les traits essentiels du processus<sup>199</sup> —, c'est-à-dire comme tentative de fixer une fois pour toutes des déterminations univoques pour les catégories. En réalité cette codification ramène aux vieilles apories — insolubles sur le plan théorique et sur celui des principes — des déterminations bourgeoises rigides et abstraites et donc inutilisables dans la pratique. Si pour illustrer la différence de principe entre la concrétude historique d'une ontologie authentique et le nécessaire caractère d'abstraction gnoséologique, ignorant la dimension processuelle de ces derniers, nous prenons maintenant un exemple chez Kant, nous ne voulons bien entendu nullement suggérer une quelconque analogie avec les positions de Staline. Il s'agit ici exclusivement

199. V. I. Lénine, *Cahiers philosophiques*, cit., p. 83 et suiv.

du problème général de l'opposition entre processualité historique concrète et universalité abstraite dans la détermination concrète des catégories. Hegel, dans sa période de jeunesse, avait déjà protesté contre une définition typique de la méthode kantienne, et selon laquelle à partir du concept de dépôt établi par la théorie de la connaissance, résulterait nécessairement l'interdiction morale de se l'approprier. Sur le plan de la méthode, sa critique, qui à cet égard vaut également pour la conception stalinienne, porte sur le fait que des processus hétérogènes du point de vue de la praxis sociale sont ici subordonnés, comme conséquences homogénéisées en termes logiques, à une détermination conceptuelle abstraite, perdant ainsi leur essence réelle de moments concrets d'un processus historique concret et donc aussi de moments de la praxis sociale exposés au changement.<sup>200</sup>

C'est un fait trop connu dans l'histoire que des abstractions exagérées de ce type peuvent devenir très facilement l'instrument d'une sophistique historico-sociale abstraite. Lénine a clairement vu ce danger avant même cette systématisation paralysante. Même si chacune de ses décisions importantes résultait en définitive des principes fondamentaux du marxisme, sur les tendances principales du développement historico-social, il revendiquait toujours inlassablement « l'analyse concrète de la situation concrète » comme médiation indispensable de l'applicabilité de principes généraux, comme indication de cet espace de liberté dans lequel cette application, avec la transformation de cet espace pratique, doit dans une certaine mesure transformer historiquement son objet. Dans la pratique stalinienne, au contraire — comme j'ai cherché à le montrer à différentes occasions —, la décision tactique de la plus haute instance compétente trouve une absolutisation dogmatique. La détermination abstraite des catégories, historiques selon leur essence ontologique, est devenue de cette façon un instrument théorique de la méthode stalinienne : la théorie marxienne, ainsi universalisée en un système de dogmes intellectuels, acquérait de surcroît — en conservant sa rigidité dogmatique abstraite — un caractère entière-

200. Dans mon étude sur le jeune Hegel, j'ai essayé d'exposer concrètement cette problématique. Cf. G. Lukács, *Le Jeune Hegel*, Gallimard, vol. 2, pp. 18-19. Tr. fr. de G. Haarscher et R. Legros.

ment arbitraire, abstraitement volontariste.<sup>201</sup> Cette conception du matérialisme dialectique et historique — à laquelle s'ajoute la priorité de la tactique dans la théorie de la praxis — constitue aujourd'hui une entrave à la compréhension correcte de la méthode de Marx non moins importante que les déformations social-démocrates évoquées plus haut.

Si maintenant, laissant de côté les déformations de la méthode de Marx, nous revenons aux questions fondamentales de son ontologie, il nous faut maintenant récapituler ce que nous avons esquissé ci-dessus. Nous devons partir du constat que l'objectivité est une forme originelle, incréée, (et donc impossible à déduire de la pensée) de tout être matériel. L'être, aux yeux de Marx, est synonyme d'objectivité. Il n'y a pas une « autre force », spirituelle ou matérielle, qui aurait imprimé d'une quelconque manière « de l'extérieur » une objectivité sur un être en soi informe (chaotique), comme le pensent, sous des formes et des contenus très différents, la plupart des ses prédécesseurs. En avançant dans notre examen à partir de cette forme fondamentale, nous rencontrons l'autre formule directrice de Marx, selon laquelle les catégories sont des formes de l'être, des déterminations de l'existence. Ici, à un niveau généralisé, le contraste entre Marx et ses prédécesseurs est encore plus marqué. Le terme « catégories » exprime déjà ce contraste : catégorie signifie littéralement affirmation, c'est-à-dire la formulation verbale idéale de ce qui, dans le monde existant, est permanent et essentiel, de ce qui constitue, en raison de cette essentialité, ses déterminations permanentes, durables. Il en résulte souvent l'impression qu'ici, c'est la pensée qui s'affirme face à la réalité et lui imprime cette essentialité. Selon la conception de Marx, au contraire, ces caractéristiques générales, universelles des objets sont des déterminations objectives de l'être, existant indépendamment de la conscience pensante, ou pour mieux dire, les moments universels des complexes d'objectivités que nous avons définis précisément comme moments, indissociables de l'être, de tout étant. Cette

201. Que l'on pense, par exemple, à la manière dont Staline, après la signature du pacte germano-soviétique, a assimilé, au plan théorique, la guerre contre Hitler avec la première guerre mondiale, et donc imposé à ses alliés une tactique à la Liebknecht.

dimension d'être des catégories permet donc la compréhension directe des catégories concrètes, déterminées. Dans ce cas il nous fait surtout comprendre qu'universalité et singularité, genre et exemplaire, sont déjà des déterminations qui procèdent ontologiquement de façon immédiate de l'objectivité, impossible à déduire, de tout étant.<sup>202</sup>

La concrétisation la plus insignifiante, la plus modeste dans le domaine des catégories, nous conduit donc immédiatement à la question centrale de la théorie marxienne : l'histoire comme principe fondamental de chaque être. Marx l'a exprimé déjà très tôt de façon générale et précise (dans *L'Idéologie allemande*); c'est effectivement le principe qui du début à la fin domine ses analyses sur l'être. Cette observation a un caractère génial et prophétique dans la mesure où à l'époque de la formulation son fondement ontologique, l'être comme processus permanent irréversible était encore très loin d'être connu comme caractère ontologique fondamental dans la nature, et encore moins admis en général. Il est vrai que Hegel avait déjà soulevé, avant Marx, le problème d'une historicité générale de l'être dans sa totalité. Toutefois, malgré les grands mérites de Hegel dans l'explication de ces problèmes, on voit ses limites très nettes dans le développement de cette conception. Dans les analyses précédentes, nous avons souvent montré en quoi celle-ci consiste avant tout dans la coexistence permanente de rapports logiques et ontologiques, où dans la majorité des cas prédominent les premiers. Cela confère à tout le système de Hegel un caractère téléologique. Si les catégories logiques « sont les pensées de Dieu avant la création » et se réalisent dans le processus général, alors la composante téléologique n'est pas éliminable de ce dernier. Et ces moments logicistes idéalistes, comme les autres, prennent une part si grande dans la structure du système et de la méthode que l'expression populaire selon laquelle Marx aurait remis sur ses pieds, est devenue très souvent un motif d'erreur dans

202. Pour ne pas compliquer inutilement mon exposé, je me suis ici limité à la question de l'universalité et de la singularité. J'ai pu omettre de traiter la particularité, qui est leur médiation ontologique, parce que j'ai déjà traité de cette question dans une étude spéciale. Cf. Georg Lukács, *Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik*, Werke, vol. 10, Neuwied-Berlin, 1969, pp. 539-786.

la compréhension de la méthode marxienne. Malgré toutes les impulsions, souvent décisives, que Marx a sans aucun doute reçues de Hegel, il nous semble que la caractérisation qu'en donne Marx dans la préface de la seconde édition du *Capital*, selon laquelle sa méthode était non seulement différente de la méthode hégélienne, mais qu'elle en était même « l'exact opposé », illustre parfaitement leur relation.

Lorsque Marx, sans aucun préjugé, conçoit l'irréversibilité comme la caractéristique la plus essentielle des processus dans lesquels l'être s'exprime, en se conservant et en se déployant comme complexe de processus, il part immédiatement d'une des expériences les plus élémentaires de la vie quotidienne des hommes. Ce qui est arrivé est arrivé et l'on ne peut faire en sorte, dans la réalité pratique, que cela ne soit pas arrivé : c'est une des expériences les plus élémentaires et les plus incontestables de la vie des hommes. De là, naturellement, il reste encore un long chemin à parcourir avant d'en arriver à la connaissance de l'irréversibilité des processus ontologiques objectifs. Et nous ne dirons rien ici des tentatives primitives d'abolir cet état de fait, dans des cas isolés, par des manipulations magiques ou religieuses. Mais même à des stades beaucoup plus tardifs et évolués, lorsque l'être naturel fut conçu comme en dernière instance statique dans son intégralité, comme éternellement égal à lui-même en sa totalité, l'expérience primordiale du « ce qui est arrivé, est arrivé » put être maintenue, être connue et reconnue comme processus irréversible mais sans qu'elle ne soit définitivement admise. Par exemple, même dans les processus biologiques, dans lesquels la reconnaissance de l'irréversibilité était établie quant à la reproduction des exemplaires singuliers, en même temps, lorsqu'il s'agissait du processus analogue de l'être générique, l'orientation de la connaissance dominante resta longtemps une stabilité exclusive (Linné, Cuvier). Après de longues batailles idéologiques, les processus irréversibles n'ont été acceptés universellement que depuis Darwin. La situation est encore plus compliquée en ce qui concerne la nature inorganique. Bien qu'ici aussi, au moyen de la connaissance *post festum* des processus, on ait pu constamment établir des faits importants à propos de ce mode d'être; il suffit de penser aux résultats de la géologie, où l'être de notre planète apparaît déjà

comme un processus irréversible, on ne peut pas encore parler aujourd'hui d'une image aussi complète et précise que celle que nous avons de la nature organique. Bien sûr, les résultats de la recherche atomique ont élucidé, d'une manière infiniment plus précise que par le passé, la forme réelle de l'être de notre monde « chosal ». Mais notre connaissance a encore devant elle la tâche d'élargir constamment l'observation des processus que nous pouvons connaître pour s'approcher plus encore d'une telle image d'ensemble. Mais puisque ici aussi il s'agit de la connaissance *post festum* de processus une fois qu'ils ont réellement eu lieu, cette affirmation ne peut avoir aujourd'hui qu'un caractère de perspective générale.

Quant aux processus dont est constitué l'être social, la situation de la connaissance est encore plus embrouillée. D'une part, dans cette forme d'être plus développée, l'irréversibilité des processus singuliers comme de leur totalité apparaît beaucoup plus clairement qu'à des stades plus élémentaires de l'être processuel. D'autre part, dans de nombreux systèmes, surgissent des besoins sociaux prétendant être « éternisés » dans la pensée, et ne voyant comme issue que la négation de l'essence de l'être en tant que processus d'évolution irréversible et irrésistible (qui peut aller dans certains cas jusqu'à la proclamation de la « fin de l'histoire ») ou la restauration d'organisations sociales dépassées. Au nom de ces conceptions, c'est l'irréversibilité des processus objectifs eux-mêmes qui est, le plus souvent, contestée. Tant que les sociétés de classes existeront, des courants idéologiques de ce genre ne pourront manquer d'apparaître et de se diffuser, en dépit du fait que le déroulement réel des processus, et par conséquent leur connaissance *post festum* montrent sans la moindre ambiguïté qu'une compréhension adéquate de l'être social, en particulier, est autrement impossible. Cette connaissance constitue, de plus en plus, la base de positions téléologiques correctes — si l'irréversibilité des processus de la dynamique sociale n'est pas éliminée par une nouvelle « pure scientificité ». Le fait que la science soit de la sorte — malgré tous les slogans pompeux sur son statut « critique », « désidéologisé », etc. — totalement soumise aux pouvoirs économiques et politiques dominants passe, dans la longue histoire des manipulations, magiques, puis néopositivistes, totalement inaperçu, sans même

parler d'un examen critique<sup>203</sup>. La crise pratique du système manipulateur qui commence maintenant favorisera aussi, espérons-le, la clarification théorique de ces ensembles de problèmes.

Marx couronne sa perspective historique de l'être en constatant ce caractère inséparable de la connaissance et de la praxis — la praxis sociale aussi bien comme présupposé ontologique de toute attitude cognitive authentique, efficace, que comme moment important non seulement de l'être social en général, mais aussi de son autodéploiement interne et externe, du processus ininterrompu d'une socialisation toujours plus pure et plus résolue, animée, de plus en plus, par des forces spécifiquement sociales. Un dieu aurait pu créer à loisir des professeurs en mesure de mener n'importe quelle manipulation intellectuelle avec une pensée épurée de toute ontologie, mais le processus irréversible de l'être ne pouvait pro-

203. Bien sûr, la critique des instruments de la connaissance est un problème sérieux et important qui ne peut être réellement posé, voire résolu que par leur confrontation avec l'être lui-même. Sans pouvoir entrer ici dans les détails de ce complexe de problèmes, nous voudrions souligner que, par exemple, la quantification qui résulte de l'homogénéisation abstraite des quantums comme déterminations ontologiques, en tant que fondement des mathématiques, exclut aussi de sa méthode, avec toutes les déterminations qualitatives, les processus causaux de l'être. Il en résulte dans cette sphère de la pensée, par exemple, une possibilité illimitée d'extrapolation, qui certes rend possibles des connaissances souvent importantes, mais qui, si on l'applique de manière générale et non critique, peut conduire à une méconnaissance totale des processus ontologiques concrets. Une « critique de la raison technologique » serait donc non seulement extrêmement utile à la conception d'ensemble de la pensée, de la scientificité, mais empêcherait aussi de nombreuses décisions pratiques erronées. Mais cela présuppose en premier lieu une compréhension correcte du rôle authentique de la technique dans l'être social, et surtout dans l'économie. Il y a plusieurs décennies, sans pouvoir alors examiner les questions concrètes que nous venons d'évoquer, j'ai personnellement critiqué sur le plan historique la conception fondamentale, erronée, que Boukharine se faisait de la place de la technique dans l'économie, en montrant qu'il mettait ainsi sur la tête les rapports ontologiques authentiques : « Ce n'est pas le développement incomplet de la technique qui rend possible l'esclavage, mais au contraire c'est l'esclavage comme forme dominante du travail qui rend impossible une rationalisation du processus de travail et — comme conséquence indirecte — l'apparition d'une technique rationnelle. » Georg Lukács, *Frühschriften*, II, Berlin-Neuwied, 1968, p. 603.

duire la pensée que comme moment fondamental de la praxis, puisque de ce processus est né un être dans lequel cette activité, en tant que force motrice, est possible et nécessaire. L'être inorganique ne connaît que des complexes qui se meuvent irréversiblement parmi des interactions causales. Dans l'être organique, l'interaction entre les organismes individuels qui se reproduisent (et, par leur intermédiaire, les interactions entre espèces) dans leur adaptation passive à l'environnement est le moteur du développement. On a déjà affaire ici à un mode de l'être dans lequel la capacité d'adaptation des organismes individuels (ou des espèces), en tant que possibilité objective de leur survie, de leur évolution ou de leur disparition, présente déjà des conditions du déploiement de l'être bien plus complexes que celles qui règnent dans la nature inorganique. Pour le formuler de manière quelque peu paradoxale, sans pourtant s'écarter de la dynamique objective des processus de l'être, on pourrait dire qu'une sorte de facteur subjectif — qui reste naturellement strictement en soi, et dépourvu de toute trace de pour soi — est déjà en germe dans ces processus. Le processus, que nous avons décrit, du déploiement des déterminations spécifiquement organiques dans ce processus de l'être, a produit finalement des individus (et des espèces) qui ont rendu objectivement possible le passage à une adaptation active à l'environnement.

Ces observations sur le mode d'être ayant précédé la société étaient nécessaires pour comprendre la possibilité du saut vers le nouveau, que nous avons déjà tenté de comprendre à partir de différents points de vue. Pour éviter les répétitions, nous récapitulons brièvement : les nouvelles catégories dans lesquelles s'exprime ce nouveau mode d'être, naissent d'une part tout aussi objectivement, ontologiquement, matériellement que celles de tous les stades d'évolution précédents de l'être, mais sont d'autre part — contrairement à elles — sans exception aucune des résultats d'actes de « positions » conscientes. Ce redoublement unificateur, ou bien cette unicité à la double physionomie, objective et subjective, se manifeste objectivement dans les objets comme dans leur processualité en ce que, des positions téléologiques qui fondent l'universalité, ne peut naître qu'une universalité de processus causaux ; subjectivement, en ce que, dans cette forme d'être est désormais apparu, en tant que figure centrale, un être agissant qui pense, ou un être pen-

sant qui agit, ce que Marx exprime lorsqu'il écrit — c'est aussi le cas dans les *Thèses sur Feuerbach* — que la transformation des conditions et l'activité humaine, ou l'autotransformation de l'homme coïncident.<sup>204</sup> C'est exactement ce que nous voulions exprimer lorsque, lors de l'analyse des caractères de cette praxis, nous avons désigné l'homme comme un être qui répond : une transformation de soi par la transformation des objets.

Nous voici donc arrivés au problème central des catégories effectives dans l'être social, quelle que soit l'espèce d'être à laquelle elles appartiennent par origine et par essence. Car la notion que l'homme est un être qui répond l'intègre organiquement, à ce stade du développement ontologique, dans le mode d'être et d'action des catégories, qui se conservent et se transforment en même temps, qui existent objectivement, indépendamment de toute conscience, comme moments généraux de déterminations d'objectivités existantes. Il est en effet clair — et nous avons pu le montrer pour nombre de cas importants — que, si l'être même a un caractère processuel irréversible, ses déterminations les plus essentielles doivent aussi participer à ces processus sous forme de transformations. Le caractère historique de l'être entier, en réalisant son propre être, détermine également, ou détermine dans le même temps le caractère historique des catégories. Cette corrélation générale détermine de la même manière chaque forme de l'être, excepté que — et cela se comprend — la structure plus simple ou plus complexe des différentes formes d'être s'exprime dans la simplicité ou la complexité relatives de leurs catégories. L'universalité de l'histoire se présente donc, en conséquence, également comme historicité universelle des catégories.

L'être social, même avec ses forces motrices, la pensée et les positions téléologiques pensantes au niveau de cette universalité encore abstraite, ne se distingue pas radicalement des modes d'être précédents moins complexes. Si l'on concrétise ce point de vue, c'est le même phénomène qui apparaît sous une lumière plus crue. Le fait que les catégories ne puissent se concrétiser dans des énoncés qu'à ce stade, tandis que dans la nature elles ne fonctionnent qu'en tant que déterminations de configurations aveuglément cau-

204. K. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, cit., p. 2

sales, n'implique aucune différence substantielle sur le plan ontologique. Certes, les positions téléologiques, qui en dernière analyse reposent sur la connaissance des catégories, influencent souvent de manière décisive les déroulements des processus. Mais cela n'arrive que lorsque et dans la mesure où la position téléologique, en tant qu'activité d'un être qui répond, est capable de saisir correctement, selon leur être, les moments des processus existants sur lesquels il cherche à agir. Et plus nous nous approchons du phénomène, plus il nous apparaît clairement qu'il ne s'agit ici, en aucun cas, simplement de l'application de connaissances correctes du point de vue gnoséologique, logique, aux objets de l'activité en question. L'histoire de l'humanité montre des cas innombrables dans lesquels la théorie appliquée était en soi fautive et n'en a pas moins permis d'obtenir des résultats justes. Mais il n'y a là rien de miraculeux, rien même qui doive nous surprendre. Car chaque position téléologique est concrète, c'est-à-dire vise à utiliser un contexte singulier, concrètement déterminé, en vue d'une finalité singulière et concrète. Or, puisque les théories naissent aussi et prennent effet sur le terrain des expériences de ces interactions, il peut très facilement arriver — et l'histoire de la science regorge d'exemples de ce genre — que, comme le montrent d'habitude les développements postérieurs, même si les théories générales étaient substantiellement fautes, elles permettraient néanmoins de comprendre de manière approximativement correcte des moments singuliers du complexe en cause. Dans de tels cas on peut atteindre des résultats justes avec des théories fautes. Et l'histoire connaît de nombreux exemples dans lesquels, en l'absence de toute théorie, par la simple accumulation des expériences, les positions téléologiques ont pu obtenir des résultats valables.

Il ne s'agit pourtant en aucune manière de nier la valeur d'une compréhension adéquate. Nous devons seulement — pour pouvoir évaluer correctement le rapport de l'homme avec la réalité, le caractère de sa compréhension des déterminations ontologiques (catégories) — faire remarquer ici aussi qu'en dernière instance, il n'y a qu'un critère unique de l'exactitude de la pensée : la concordance avec les déterminations de l'objectivité telles qu'elles existent et s'affirment dans l'être même, indépendamment de la question de savoir si, et dans quelle mesure, nous sommes capables de

les comprendre correctement. Ce n'est qu'en ce sens que la connaissance humaine des catégories est une connaissance réelle, véritable. Et ce n'est que dans son historicité générale, embrassant tout, que cette connaissance peut servir de fondement à la praxis et à la théorie.

Il va de soi que le marxisme n'est pas une simple juxtaposition des déterminations générales les plus importantes de l'être que nous avons énumérées. Au contraire, le marxisme veut montrer que toutes ces déterminations dans leur coopération dynamique produisent un processus en dernière instance — bien sûr seulement en dernière instance — unitaire, qui crée toujours plus les conditions du dépassement par l'humanité des limitations de sa préhistoire, pour que puisse commencer son histoire effective. Dans ce sens, également, c'est l'histoire, comme processus réel, qui domine l'image du monde de Marx. C'est de cette perspective qu'il faut considérer les processus naturels qui ont précédé l'apparition de l'être social, en créant les conditions de sa naissance : des processus de l'être dont le déroulement historique, y compris tous les hasards qui y ont joué un rôle, était indispensable à la naissance de l'être social. Il n'y a donc pas une théorie dialectique universelle dont notre histoire serait simplement un cas d'espèce. Mais plutôt, dans la nature, un processus ramifié objectif et irréversible qui a rendu possible sur notre planète un être naturel organique, sans lequel un être social n'aurait jamais pu se former. Il ne s'agit donc pas de déduire les formes d'être diverses, et évoluant de manières diverses, d'un système de catégories universel et abstrait, ni de les appliquer, pour les comprendre, à des « domaines spéciaux », elles sont bel et bien des processus de l'être se déroulant selon leurs propres lois, qui, à certains points de l'évolution, peuvent donner naissance à des formes d'être plus complexes.

Ce que nous savons d'elles n'est donc rien d'autre que l'histoire des déterminations générales spécifiques, dont le processus commun est nécessaire au déploiement de toute forme d'être, et à sa métamorphose en une forme nouvelle. On ne soulignera jamais assez, à ce sujet, que tous ces processus sont avant tout (même dans leurs déterminations les plus générales) des formes de l'être ; la pensée n'aurait jamais pu les produire idéalement, les attribuer à un être en soi privé de déterminations, si elles n'étaient pas toutes, sans

exception, déjà présentes de fait comme modes d'être dans les différents développements de l'être. Le caractère *post festum* de toute connaissance de l'être joue donc un rôle fondamental dans la méthode marxienne, qui s'édifie en partant de la réalité; en elle ne peut (ni ne doit) s'exprimer rien d'autre que la tentative de reproduire dans la pensée avec la plus grande exactitude et la plus grande généralisation possible les processus réels selon leur déroulement réel. Bien que les expériences passées nous incitent à considérer avec prudence les généralisations trop hardies, on peut toutefois affirmer que la reconnaissance inconditionnelle de la priorité de l'être par rapport aux « pures » théories peut conduire et a déjà conduit à la compréhension de tendances essentielles, fondamentales, des divers grands processus de l'être.

Deux moments ontologiques de ces processus apparaissent ici en toute clarté. En premier lieu, le fait qu'ils ne peuvent jamais réaliser des tendances générales, quelles qu'elles soient, qui ne résulteraient pas de leur propre dynamique. Le caractère non prédéterminé, purement causal, éloigné de toute téléologie, des processus individuels, dans leurs relations au processus d'ensemble de tout mode de l'être, apparaît dans leur diversité, leur indétermination, dans les mouvements irréguliers et les hasards qu'ils contiennent. Et cette priorité de l'être s'exprime aussi, lorsqu'il s'agit de le connaître, dans le fait qu'une connaissance *post festum*, qui observe soigneusement l'être, est souvent capable de constater correctement des processus essentiels avant de réussir à comprendre leur fondement causal ultime. Les catégories ont des effets factuels bien avant d'être identifiées. Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que les catégories, en tant que déterminations, que mouvements et tendances de l'être, peuvent, à des étapes plus évoluées, susciter des modes d'adaptation, même lorsque, en raison de la nature ontologique du groupe de phénomènes concernés, il n'existe encore aucun fondement dans l'être même pour une fausse conscience. Et même au stade d'évolution actuel, relativement avancé, de la connaissance, nous devons nous contenter de constater *post festum* l'être et les effets de tendances significatives, en analysant leurs relations, les orientations de leur évolution, et permettre de les comprendre en tant que tendance, alors que nous ne pouvons pas exposer la causalité réelle à l'origine des ressorts qui les ani-

ment. Que l'on ne croie pas, cependant, que cette — apparente — limitation de notre pensée à la compréhension correcte de ce qui existe indépendamment d'elle ne s'applique qu'aux rapports objectifs présents dans la nature et dans la société. En définitive, même la connaissance de soi de chaque homme apparaît sous la même lumière. Tant qu'il n'a pas l'intention d'agir, tout homme est libre de penser de lui-même ce que sa conscience, spontanée ou orientée, lui propose lors de telles tentatives d'introspection. Mais dès qu'il veut traduire en actes l'idée ainsi acquise, il s'avère le plus souvent que ce qui fait la personnalité de l'homme est, dans une très grande mesure, une forme d'objectivité, fort complexe et dont seules des expériences de la praxis peuvent réellement rendre compte. Bien sûr l'espace de liberté semble plus vaste dans ce cas que dans la nature inorganique; bien que la pratique quotidienne nous présente de nombreux cas où, par exemple, l'organisme réagit à une nourriture excessive, trop grasse, etc., pratiquement à la manière d'un complexe de la nature extérieure, indépendamment de toute conscience. Il en va pourtant de même, en un sens, des phénomènes psychologiques intimes les plus subtils. Bien sûr, nul homme ne peut connaître ses propres facultés aussi précisément que s'il s'agissait, par exemple, d'examiner les propriétés d'un caillou. On peut néanmoins, même chez des hommes éminemment doués, apercevoir de « fausses tendances », impossibles à développer. Je prends ici pour exemple le penchant momentané, soutenu par une forte conviction personnelle, de Goethe et Gottfried Keller pour la carrière de peintre. L'échec dans la conduite de vie de nombreuses personnes résulte souvent du fait qu'ils ne sont pas en mesure de développer leur personnalité en soi jusqu'à un être-pour-soi, mais passent la totalité de leur existence dans l'ignorance de ce qu'ils sont réellement, et par conséquent sur la manière dont ils devraient, en conséquence, mener leur vie. Ce n'est pas un hasard si un génie tel que Goethe, qui vivait sa vie en pleine conscience, a toujours opposé un refus sceptique à une connaissance de soi théorique, considérant que la pratique était la seule voie permettant de parvenir à un certain degré de connaissance de soi-même.

À propos de l'être inorganique, comme nous l'avons déjà souligné, nous ne pouvons aujourd'hui que constater *post festum* des processus isolés importants dans leur irréversibilité. Pour le

moment, on ne peut concrètement se référer qu'à des processus tels que ceux de notre planète, où les faits nous ont imposé le processus à travers lequel est apparu progressivement et irrésistiblement le caractère de « chose » des objectivités. Mais la perspective d'étudier ces processus dans leur rapport perceptible *post festum* également dans d'autres corps célestes semble désormais se présenter concrètement. Mais ces processus sont aussi, néanmoins, des processus singuliers. Nous ne pouvons pas encore prévoir aujourd'hui si et avec quels résultats notre connaissance progressera par l'observation du cosmos qui lui est dans une certaine mesure accessible avec les méthodes de la science atomique comme moyens de mettre en évidence des processus là où n'étaient d'abord perceptibles que des états.

En revanche, il est depuis longtemps évident (même dans des interprétations très insuffisantes) que la nature organique — dans la mesure où dans ses processus, les individus se reproduisent, et aussi, par là même, leur espèce, et qu'ils se composent de processus individuels, naissant et disparaissant, et relativement autonomes — produit l'opposition processuelle de l'organisme et de son environnement, comme mode de processus de l'être fondamental pour eux. Mais ce mouvement de rapports ontologiques entre la singularité qui se reproduit et son environnement est, par conséquent, soumis à une importante évolution. En effet, tant que ces processus singuliers de reproduction se produisent uniquement dans des processus singuliers attachés à un lieu, les influences de l'environnement sont directes : des processus physico-chimiques sont désormais élaborés biologiquement par l'organisme selon les nouveaux modes d'adaptation. Mais une fois que le processus de reproduction des êtres vivants a cessé d'être fixé rigoureusement et mécaniquement à un lieu, apparaissent des transformations jusqu'ici inconnues dans les processus naturels : les transformations de processus physico-chimiques en sensations, grâce auxquelles les organismes, désormais indépendants d'un lieu dans leur existence individuelle, sont en mesure d'accomplir leur processus d'adaptation à leur environnement. Bien que nous ne puissions ici seulement esquisser de façon concrète la signification de ce changement, on peut y constater (*post festum*) une tendance de l'évolution extrêmement importante : la sphère ontologique de l'être organique évolue dans le sens

d'une domination interne croissante des catégories ontologiquement enracinées dans leur propre mode d'être, qui même considérées comme processus de base sont de caractère essentiellement biologique, et non la pure incorporation directe dans le monde biologique de forces inorganiques du monde catégoriel de la nature inorganique. La vue, l'ouïe, l'odorat, le goût sont des modes de réaction toujours plus universels (dans leur universalité : des catégories) qui n'étaient absolument pas présents comme déterminations ontologiques dans la structure catégorielle du monde de l'être inorganique.

Il ne fait pas de doute que l'être social, à son tour, se fonde sur ces changements intervenus dans l'être organique : ce type d'adaptation passive à son propre environnement est absolument indispensable comme base de l'adaptation active. Mais pour caractériser en général l'être social, il est impossible de faire abstraction du fait que les individus de la nouvelle espèce qui naît ainsi, l'espèce humaine, doivent être immédiatement des êtres vivants au sens biologique. Ce lien ontologique important entre les deux sphères d'être est pourtant en même temps la raison ontologique de leur séparation toujours plus nette. Cette séparation se produit justement parce que dans l'adaptation active à l'environnement naissent des catégories entièrement nouvelles qui — et ici nous avons un parallèle intéressant avec le développement précédent — à travers leur perfectionnement, leur déploiement, à travers leur domination constante dans les façons de vivre et de se reproduire spécifiquement sociales de l'être social, forment un mode d'être véritable, soumis de part en part à ses propres déterminations. Le génie de Marx se manifeste en ce qu'il a parfaitement identifié les catégories fondamentales de ce nouveau mode de l'être dans le travail, en tant que mode de position téléologique qui influence, guide des processus causaux. On ne peut comprendre dans son être l'évolution de l'humanité, si l'on ne voit pas que dans le processus de travail, dans sa préparation, dans ses résultats, etc. étaient aussi contenues en germe les catégories les plus importantes et les plus élevées de son existence ultérieure à un niveau supérieur de son développement. À ce sujet, nous remarquerons seulement que l'activité elle-même comme la nécessité de sa préparation permanente dans la conscience, avaient déjà introduit aussi bien la valeur que le devoir-être

comme critère et régulateur interne de ces activités dans le processus de travail comme dans le produit du travail.<sup>205</sup>

Si nous voulons considérer de plus près ce processus génétique — absolument pas téléologique, mais intégralement causal — de la prédominance de catégories spécifiquement sociales dans la structure dynamique et le mouvement processuel de l'être social, nous avons la chance de pouvoir nous contenter de reproduire simplement les conceptions et les expositions de Marx. Celui-ci, comme nous l'avons montré auparavant, a démontré la domination de ces tendances dans les grandes lignes d'évolution. Comme nous le savons, le moment primordial est ici la croissance constante de la productivité du travail, qui — même dans le cas d'une augmentation relativement importante des besoins de la consommation — fait constamment baisser au cours du développement le travail socialement nécessaire à la reproduction. (Ce qui constitue ici une différence importante, c'est qu'avec le stade de l'être biologique — abstraction faite de toutes les autres différences et même oppositions —, l'immuabilité biologique des besoins de reproduction et de leur satisfaction est remplacée par un processus de développement dynamique.) La seconde tendance a été expressément définie par Marx comme recul des barrières naturelles. L'homme est et reste un être vivant qui se reproduit nécessairement de façon biologique. Néanmoins, si l'on excepte la croissance extensive et intensive constante des activités, des besoins etc., dont le lien à la structure biologique des hommes est plus ou moins lâche et qui ne peuvent en aucune manière en être directement dérivés (par exemple, l'audition et la musique), les expressions vitales essentiellement et irrévocablement fondées sur la biologie (nutrition, sexe, etc.) se socialisent aussi de manière toujours plus explicite. La troisième tendance, l'intégration des groupes sociaux, petits à l'origine, et qui mène finalement au fait du genre humain unitaire, exprime également la prééminence croissante de formes objectives et de processus spécifiquement sociaux. Indépendamment du fait qu'avec le travail — comme Marx l'a également noté — cesse la généricité muette de la nature, remplacée par une généricité s'exprimant de

205. Ce n'est qu'avec l'analyse systématique des activités humaines qu'il sera possible d'étudier de manière assez détaillée les problèmes qui apparaissent ici.

manière articulée, dès les expressions les plus primitives de l'être social, la généricité, qui dans la nature ne pouvait se présenter que comme être en soi (chaque exemplaire appartient justement en soi à un genre et celui-ci est également la somme des exemplaires), se présente sous la forme d'un sentiment communautaire (*Zusammengehörigkeit*) réel, devenu conscient, puisque non seulement chaque membre d'une telle communauté doit prendre conscience de cette appartenance, mais qu'elle doit devenir une détermination décisive de la conduite de sa vie. Et le fondement économique d'une généricité unitaire de l'humanité, le marché mondial, apparaît certes jusqu'à présent sous des formes extrêmement contradictoires, puisque pour le moment il exacerbe au lieu d'atténuer, et encore moins de supprimer les contrastes entre les groupes individuels, mais c'est précisément par là, en raison des interactions réelles qui interviennent jusque dans la vie des individus, qu'il est un moment ontologique important dans l'être social actuel. Ces dernières remarques devraient aussi servir à souligner encore une fois le caractère purement causal de ces processus. Ce sont les déterminations ontologiques elles-mêmes (catégories en tant que formes d'existence) qui avec leurs interrelations ontologiques imposent cette socialisation croissante de l'être social. La connaissance humaine peut — *post festum* — constater la réalité de ces tendances de l'évolution et en tirer des conclusions sur le caractère dynamique de ce mode d'être; elle peut et même doit — encore *post festum* — constater que les nouvelles formes ontologiques purement sociales de la société qui naissent ainsi sont elles aussi des produits de ses propres activités, humaines, sociales.

C'est ce développement objectif de l'être social, dans lequel des catégories toujours plus purement sociales prédominent objectivement dans les processus décisifs, qui nous ramène à la question de la conception marxienne de la genèse et du rôle sociaux de la conscience humaine, de son lien indissoluble avec la praxis sociale comme moment essentiel des processus objectifs sur l'action conjuguée desquels se construit l'être social. Cette corrélation indissoluble dans sa genèse et son action est une des déterminations ontologiques objectives les plus importantes et les plus centrales de l'être social. Les complexes que constituent la réalité objective et l'image du monde dans la pensée, qui sont très souvent conçus dans la

philosophie comme séparés sont des moments ontologiquement inséparables d'un processus en définitive unitaire, historique dans son essence. C'est pourquoi la prise de conscience de la réalité ne peut jamais être saisie adéquatement comme le simple fait de penser « à propos » de quelque chose ; ce « à propos » doit être plutôt considéré comme un moment certes indispensable, mais seulement comme un moment du processus global de pensée, qui a nécessairement son origine et son aboutissement dans les activités sociales de l'homme. Marx a très tôt clairement compris cette situation ontologique fondamentale de la pensée, qui est le fondement réel aussi bien de son efficacité que de ses résultats. Dans les *Thèses sur Feuerbach* il dit à ce propos : « La question de l'attribution à la pensée humaine d'une vérité objective n'est pas une question de théorie, mais une question *pratique*. C'est dans la pratique que l'homme a à faire la preuve de la vérité, c'est-à-dire de la réalité et de la puissance de sa pensée, la preuve qu'elle est de ce monde. Le débat sur la réalité ou l'irréalité de la pensée isolée de la pratique — est une question purement *scolastique*. »<sup>206</sup> La critique de Marx est avant tout dirigée, puisqu'elle répond à la polémique de l'époque, contre l'attitude idéaliste abstraite, d'une morgue professorale, consistant à isoler les prétendues questions philosophiques ultimes et suprêmes de toute praxis, toujours considérée de façon vulgarisée et donc traitée avec mépris.<sup>207</sup> Mais cela répond aux vraies intentions de cette critique marxienne que de la comprendre également comme révolte contre le technicisme, le pragmatisme, etc. Car dans ces derniers, le moment authentique de la praxis disparaît également de la pensée humaine, puisque le processus d'ensemble est remplacé par des mouvements de détail considérés de façon isolée et artificielle. Cela a pour conséquence que les moments justement les plus essentiels de la relation entre la pensée et l'être disparaissent.

206. K. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, cit., p. 1.

207. La justesse de cette remarque critique de Marx étant reconnue, la grande philosophie authentique, qui même si elle s'exprime souvent en termes idéalistes poussés à l'extrême et donc susceptibles de déformer dans l'immédiat le problème même de la praxis, est profondément et organiquement liée aux grandes questions de la praxis sociale, ne pourra être évaluée d'une manière qui corresponde à sa signification que dans l'analyse détaillée des activités humaines.

sent, et que la relation tout entière se voit réduite à la possibilité de l'application immédiate de moyens cognitifs déterminés. La pensée et la science sont donc ici traitées comme simples instruments de maîtrise des questions techniques du jour, ce qui a pour conséquence nécessaire que toute réflexion sur l'être effectif est écartée du domaine de la science comme « non-scientifique ». Le caractère ontologique des catégories n'est pas un obstacle pour la pensée humaine. L'homme, même dans la connaissance de soi qu'il enveloppe dans les mythes, doit se limiter à l'être en soi de sa propre constitution catégorielle et à la mise à l'épreuve de celle-ci à travers sa propre praxis, s'il veut réellement se connaître lui-même. Car ce qu'il est réellement, véritablement, est pour lui-même également donné comme être étant-en-soi et n'est jamais le produit des représentations ou idées qu'il a sur lui-même. Il ne peut donc se connaître lui-même correctement que dans sa propre praxis ; ce n'est que grâce à elle qu'il est en mesure de développer réellement cette connaissance de soi. Les passions elles-mêmes ne prouvent rien, pour ce qui concerne l'être. Que l'on pense aux fausses tendances, comme le désir, dans la vie de Goethe et de Gottfried Keller, de devenir peintre. Il n'est pas étonnant que ce soit justement Goethe, avec son profond scepticisme vis-à-vis de la connaissance « théorique » de soi-même, qui ait considéré la praxis comme le seul organe de l'autoconnaissance. Lorsque Epiméthée demande à Prométhée comment il voit son être réel, celui-ci répond :

*« Le cercle rempli par mon œuvre !  
Rien en dessous et rien au dessus ! »*

Si nous voulons donc concrétiser les idées méthodologiques essentielles de Marx sur l'importance fondamentale, au plan ontologique, de l'historicité pour la doctrine des catégories, nous devons affirmer que l'histoire est l'histoire des changements catégoriels. La philosophie prémarxiste a considéré comme sa tâche principale de penser un système de catégories permettant à ce qu'il embrasse, ce qu'il détermine, d'exister, et — pour autant que cette philosophie admet l'histoire, en général, comme un mode de l'être — de devenir historique. Pour Marx, c'est l'histoire elle-même qui constitue ce processus universel, irréversible, dans le déroulement

duquel les catégories ne peuvent réaliser leurs processus individuels, déterminés par le processus d'ensemble, que dans la simultanéité de la continuité et du changement. Le fait qu'elles ne puissent être rendues conscientes que dans la pensée du sujet constitue un moment ontologique très important et irrévocable de l'être social, mais cela ne change rien au caractère objectif, existant en soi, du processus général et des catégories, dans lesquelles les changements historiques des formes d'objectivités accèdent chaque fois à l'être à l'intérieur de ce processus.



## ***TABLE DES MATIÈRES***

<b>Présentation</b>	<b>5</b>
<b>CHAPITRE 1</b>	<b>37</b>
<b>CHAPITRE 2</b>	<b>77</b>
<b>CHAPITRE 3</b>	<b>133</b>

**DÉJÀ PARUS**  
**AUX ÉDITIONS DELGA**

**Domenico LOSURDO**, *Nietzsche. Philosophe réactionnaire*, 2008.

**Michel CLOUSCARD**, *Néo-fascisme et idéologie du désir*, 2008.

**Patrick BROGUIÈRE**, *France Culture. La destruction programmée d'une université populaire*, 2007.

**Domenico LOSURDO**, *Fuir l'histoire?*, 2007.

**Alain (Georges) LEDUC**, *Art morbide? Morbid Art*, 2007.

**Roger VAILLAND**, *Le Surréalisme contre la révolution*, 2007.

**François de NEGRONI**, *Le Savoir-vivre intellectuel*, 2006.

**Michel CLOUSCARD**, *Le Capitalisme de la séduction*, 2006.

**Georges LUKÁCS**, *La Destruction de la raison. Nietzsche*, 2006.

**Collectif**, *La Destruction de la culture. Stratégies du décervelage en France (Depuis 1995)*, 2006.

**Michel CLOUSCARD**, *Critique du libéralisme libertaire. Généalogie de la contre-révolution*, 2005.

**Anatole LOUNATCHARSKI**, *L'Esthétique soviétique contre Staline*, 2005.