

GENOS

HISTOIRE
ET AVENIR

(COLLOQUE « ERASMUS » 1995)

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE
INGEBORG SCHÜSSLER
ET ALEXANDRE SCHILD

TIRÉ À PART

5

ÉDITIONS PAYOT LAUSANNE
2000

Hugues Poltier

Une pensée de l'histoire posthégélienne et postmarxiste

La phénoménologie politique du XX^e siècle

Mon propos s'inscrit dans le prolongement des réflexions que nous ont livrées Ingeborg Schüßler et Alexandre Schild sur Hegel et Marx respectivement. En effet, le courant de pensée que je vais vous présenter – la pensée politique d'inspiration phénoménologique de ce siècle – insiste à la fois sur sa dette envers Hegel et Marx et sur sa distance d'avec leurs pensées. Aucun d'eux, je crois, n'accepterait ou n'aurait accepté d'être qualifié d'hégélien ou de marxiste. Parmi les principaux représentants du courant de pensée dont je vais vous brosser à gros traits le rapport qu'elle entretient avec l'hégéliano-marxisme, on peut mentionner notamment Hannah Arendt, Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Marcel Gauchet et plus récemment Marc Richir et Robert Legros¹. Je ne pourrai bien entendu pas entrer dans le détail de la pensée des uns et des autres et devrai me contenter d'esquisser la manière commune qu'ont ces penseurs de se rapporter à l'héritage hégéliano-marxiste. En guise d'anticipation, je dirais volontiers que ces penseurs se reconnaissent pleinement dans l'exigence commune à Hegel et à Marx de penser ce qui est, mais qu'en revanche ils s'écartent de l'un et de l'autre sur la question de savoir ce que c'est que cela qui «est».

Pour éclairer le rapport de ces penseurs à Hegel et à Marx, il convient, au préalable, de relever que, au départ tout au moins, la préoccupation centrale de la plupart d'entre eux n'est pas la métaphysique. Engagés dans l'action politique ou soucieux de saisir ce qui se joue dans l'évolution de notre monde, ils s'approchent des pensées de Hegel et de Marx dans l'exacte mesure où elles leur fournissent des repères et des questions qui les aident à déchiffrer le monde historique et à y agir. Ainsi, nombreux furent les intellectuels de l'après-guerre à être très impressionnés par l'intelligibilité de la société bourgeoise que procure Hegel dans la section consacrée à la société civile (Hegel, 1989, §§ 182-257). De Marx, ils retiennent bien sûr

les professions de foi matérialistes et les attaques incendiaires contre les idéalistes, i. e. contre tous ceux qui croient en l'autonomie dernière de la pensée à l'égard du processus de la production matérielle de la vie sociale, mais plus encore les minutieuses descriptions qui émaillent *Le Capital*, notamment celles de la manufacture et de la grande industrie que l'on trouve au Livre I (4^e section). De sorte que s'il est vrai qu'ils se rattachent à Hegel et à Marx par leur souci commun de « saisir et comprendre ce qui est » (Hegel, 1989, p. 57), ils s'en séparent cependant par l'interprétation résolument non métaphysique de ce qui est. L'objet de leur préoccupation n'est pas l'Être – l'Être en tant qu'Être –, mais tout simplement la réalité humaine. Pour Arendt ainsi, il s'agit avant tout « de penser ce que nous faisons » (1961, p. 12; cf. pp. 12-13), alors que pour Lefort la tâche de la pensée est « de prendre en charge les questions qui sourdent de l'expérience de notre temps », de « [scruter] les signes du nouveau » (1986, pp. 7, 12)². À l'instar de la lecture qu'en offre Merleau-Ponty (1946a et b), la tendance de ces penseurs est donc très forte à faire une lecture « existentialiste » de Hegel et à voir dans la pensée de Marx une anthropologie philosophique plaçant en son cœur l'idée de l'homme comme être social, et posant comme moteur de l'histoire « l'intersubjectivité humaine concrète » (Merleau-Ponty, 1948, p. 228). De Hegel, ils rejettent résolument toute l'ontologie pour ne conserver que l'idée d'une philosophie de l'histoire comme histoire de la formation de la conscience à travers une succession de figures, chacune d'entre elles se révélant comme une posture totale, comme une certaine manière de connaître *et* comme un rapport déterminé à sa propre existence et au monde³.

En définitive, donc, le rapport de ces penseurs à Hegel n'est guère problématique. S'il vaut encore d'être lu, c'est en raison de la richesse et de l'attention à la complexité concrète dont témoignent ses analyses du devenir de la conscience et, plus encore, de la résonance existentielle et politique de certains thèmes, en particulier ceux de la reconnaissance et de la lutte du maître et de l'esclave. En revanche, la prétention métaphysique, ontologique de Hegel ne les intéresse guère, pas plus qu'elle ne répond à ce qui leur semble raisonnable de croire : l'idée de l'Esprit absolu comme substance-sujet ne suscite qu'un vague scepticisme. Mais surtout, ce thème est extérieur à leur sujet de préoccupation, à savoir : la réalité humaine. Car, à supposer même que Hegel ait raison, le fait massif est que cette idée est de plus en plus étrangère au monde moderne, et que, par conséquent, elle n'est d'aucun secours dans la tâche d'auto-compréhension de notre temps que s'assignent ces penseurs.

Le rapport à Marx est plus problématique. D'abord, parce que pour tous ces auteurs – et spécialement pour la génération la plus âgée – la pensée de Marx a été au centre à la fois de leur formation intellectuelle et de leurs

engagements. Ils ont été peu ou prou « marxistes », sans que l'on puisse donner à cette étiquette un sens très déterminé par rapport à la lettre des œuvres de Marx. Par ailleurs, il représente à leurs yeux une avancée formidable en ceci qu'il offre la première véritable philosophie matérialiste de l'histoire. En raison de sa volonté de penser l'histoire à partir de la production matérielle et non à partir de la conscience, tous ces penseurs reconnaissent en Marx un précurseur, un penseur qui ouvre une voie décisive dans l'effort de penser l'histoire humaine à partir d'elle-même et pour elle-même, sans point de vue extérieur.

Si, en définitive, ils prendront leur distance d'avec Marx, c'est qu'il leur apparaîtra avec de plus en plus de clarté qu'il n'a pas rempli ce programme, qu'en dépit de son effort pour penser la réalité sociale à partir de sa dynamique propre, il s'en est finalement donné un modèle quasi-positiviste. Il ne s'agit nullement pour moi de revenir sur ce qui a été dit sur Marx par A. Schild mieux que je ne saurais le faire, mais je voudrais juste signaler où ces auteurs discernent une sorte de positivisme naturaliste chez l'auteur de *L'idéologie allemande*. Pour Marx, montre A. Schild, la réalité, la *Wirklichkeit* n'est rien d'autre que le devenir-homme de la nature, sa subjectivation par le truchement de l'activité productive de l'homme qui, dans son activité vitale productive, reproduit la nature tout entière : l'humanité accomplit le genre qu'elle est en produisant ses conditions matérielles d'existence, et du coup, en se produisant elle-même. Le corollaire de cette thèse du devenir-homme de la nature, devient au centre duquel se trouve l'activité vitale productive, est que toutes les autres sphères d'activité sont dérivées : l'art, la science, la technique, la politique enfin sont intégralement explicables à partir de la vie productive. Plus exactement, ils n'en sont que des moments par la médiation desquels s'accomplit nécessairement le processus du devenir humain de la nature. Selon le mot même de Marx, « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience » (1977, p. 51). C'est cette même idée que l'on retrouve dans ce propos des *Manuscrits de 1844* selon lequel « ce qu'on appelle *histoire universelle* n'est rien d'autre que la production de l'homme par le travail humain, que le devenir de la nature pour l'homme ». (Ms III, p. XI, *in* MEGA, p. 398). Dans cette auto-production du genre, la production matérielle occupe une place déterminante puisque, ainsi que Marx l'écrit sans ambiguïté dans la Préface à la *Critique de l'économie politique* de 1859, les rapports de production correspondent à un état déterminé du développement des forces productives et que c'est sur ces rapports de production, qui constituent la base réelle, que « s'élève une superstructure juridique et politique [...] Le mode de production de la vie matérielle conditionne la vie sociale, politique et intellectuelle en général ». On peut voir dans ces textes une sorte de naturalisme⁴, je veux dire une position pour laquelle le monde social compose un fait du monde à l'image

de n'importe quel autre fait naturel, dont la différenciation et l'organisation existent en soi. Plus précisément, tout se passe comme si le monde de la vie matérielle se développait et s'ordonnait, de manière quasi-mécanique, sans qu'intervienne un monde de représentations et de significations et comme si ce n'était qu'*après coup* que ce monde de significations venait s'ajouter au monde de la vie matérielle pour en composer un reflet plus ou moins déformé. Pour le dire de manière plus brutale encore, ces textes donnent l'idée d'un monde de la vie matérielle productive pour lequel l'existence de représentations constitue une sorte d'appendice que l'on pourrait éliminer sans dommage : que ce monde de représentations et de significations soit là ou non n'affecte en rien le développement quasi-biologique de la reproduction de la vie matérielle.

À ce point, l'appartenance de l'ethnologie et de l'histoire des mentalités joue un rôle décisif dans l'effort pour repenser l'histoire. Que nous révélent en effet les ethnologues lorsqu'ils reviennent d'un long séjour au sein de ce que nous appelons une « société primitive » ? La première chose qu'ils nous montrent, c'est qu'il y a là quelque chose à comprendre : que la société qu'ils ont approchée et dans laquelle ils ont séjourné n'est pas une simple juxtaposition d'individus que le hasard aurait rapprochés. Plus fondamentalement, ils nous montrent que les pratiques sociales n'existent pas en soi. Lorsque nous observons des comportements qui, de prime abord, nous paraissent dénués de sens, nous découvrons peu à peu que ceux-ci sont au contraire chargés de sens, mais d'un sens qui est étranger à nos vues. En d'autres termes, une pratique n'existe qu'en vertu d'un univers de représentations et de croyances au sein duquel elle reçoit son sens. Plus précisément, cet univers de représentations est constitutif des pratiques sociales ; ou encore, les pratiques n'existent sous leur forme déterminée qu'en vertu de leur sens au sein de ce jeu de significations. C'est ce monde de significations qui fournit aux individus les repères et les principes de la différenciation du monde sans lesquels ils ne sauraient s'orienter et agir dans le monde ; surtout, ils ne sauraient pas articuler leur agir à ceux de leurs semblables. Un peu comme l'aficionado de football égaré dans une partie de cricket, celui qui n'a pas, par devers lui, la carte du monde commun, ne sait littéralement quoi y faire.

Ce que ne verrait pas Marx, ce serait donc l'entrelacs indissoluble des pratiques et de leurs significations⁵. Du coup, il ne verrait pas non plus que, pour retrouver cet entrelacs, il convient de commencer par interroger les pratiques et les significations implicites qui les sous-tendent. Au fond Marx serait aveuglé par le caractère évident de la différenciation entre univers de la production et univers de la représentation, entre monde du travail ayant affaire au métabolisme avec la nature et monde des idéologues se bormant d'en découler avec des symboles ou avec des mots ; et, en conséquence, il serait incapable de voir le caractère institué de la société industrielle, et par

exemple de la figure du « travailleur libre » qui tient une place si décisive dans l'économie capitaliste.

Pour cette famille de penseurs, la possibilité de penser l'histoire après Hegel et Marx réside dans la découverte que, pour reprendre la très belle expression de Claude Lefort, la société compose un « espace d'intelligibilité », qu'elle est, pour citer encore une fois Lefort, un « matériau qui contient sa propre interprétation » (1986, p. 20).

Dans ce qui suit, j'aimerais brièvement tirer quelques corollaires de la pensée de l'histoire que j'ai esquissée à gros traits.

Le premier point porte sur la nature exacte de la rupture avec Hegel et Marx. Celle-ci porte sur le sens que les uns et les autres donnent à l'idée de « ce qui est », autrement dit de ce que Hegel appelle *die Wirklichkeit*. En d'autres termes, si ces penseurs s'accordent avec Hegel sur l'idée que la tâche de la philosophie est de « saisir et comprendre ce qui est », en revanche ils se séparent de lui lorsqu'il ajoute que « ce qui est, c'est la raison » (1989, p. 57). De la même manière, ils s'accordent avec Marx pour penser que les hommes font leur histoire dans les conditions déterminées que leur lèguent leurs ancêtres, mais ils s'écartent de lui lorsqu'il pense que cette histoire que les hommes font s'identifie, en son fond, à celle de l'évolution du métabolisme de l'homme avec la nature. Pour les penseurs que je présente, ce qui est – et je parle ici bien sûr de la réalité humaine – c'est ce qui est advenu ; c'est ce qui a été institué par les hommes dans le cours de leur histoire ; c'est le monde de significations qui constitue l'espace d'intelligibilité d'une société. La « chose » qui fait l'objet de la pensée philosophique est donc radicalement contingent ; elle est création, institution advenue dans le temps et qui aurait tout aussi bien pu ne pas être. Elle est un possible réalisé et dont le statut de possible n'est en rien affecté par le fait qu'elle soit devenue réalité.

Que signifie alors penser la réalité effective ? Une telle pensée doit d'abord être accueillie et ouverte à l'événement. Il s'agit de recevoir l'événement pour se laisser guider par lui vers la signification qu'il recèle. Ce point découle directement du précédent. S'il est vrai que l'histoire n'est pas le devenir de la raison mais qu'elle est au contraire affectée d'une contingence insurmontable, et ce jusque dans les significations qui la sous-tendent, la pensée ne peut plus se concevoir comme se déroulant dans la lumière pure d'une raison qui n'aurait affaire qu'à elle-même. Les concepts ne sont pas tant ces idées claires et distinctes que conçoit la raison que des significations qui occupent une place déterminée au sein du jeu de significations constitutif de la société et de ses pratiques. Ils doivent moins être compris comme référant à quelque chose que comme exprimant une dimension de l'ouverture au monde propre à une société. De la même manière, l'événement, en tant qu'il se donne dans un certain langage, qu'il cristallise sur lui toute une série de discours, plus même, qu'il ne se sépare pas de la parole qui le dit, est

par là-même porteur d'un sens par et vers lequel l'interprète doit se laisser porter. Encore une fois, il porte en lui-même sa propre interprétation à laquelle il est vain de vouloir superposer une autre⁵.

Ainsi, en tant qu'elle porte sur la réalité humaine et qu'elle est avant tout interprétation, voire interrogation infinie des significations à l'œuvre dans la pratique humaine, l'entreprise de ces penseurs peut être caractérisée comme une anthropologie herméneutique.

Qu'est-ce enfin que penser l'histoire? et qu'est-ce que penser l'histoire de notre temps et dans l'horizon d'un avenir qui se dessine? Je serai très bref. De manière excessivement schématique, disons juste ceci: penser notre temps, cela veut d'abord dire le penser dans sa différence d'avec les époques antérieures de l'histoire. D'où la nécessité d'une approche comparative: la nature du présent ne ressort qu'à la lumière de sa confrontation avec les sociétés du passé. C'est ensuite l'interroger comme un événement, comme quelque chose qui est advenu dans le temps et qui se maintient vivant parce que le monde de significations qu'il est reste vivant. La question devient alors: quel est l'événement instaurateur de la modernité? quelle est la signification qui est en son centre et qui lui donne sa dynamique particulière et qui, enfin, permet d'en rendre compte sous ses diverses facettes? La réponse à la question de l'avenir dépend bien évidemment de la réponse que l'on donne à cette question sur la nature de la société moderne.

Il m'est impossible d'entrer ici dans les réponses que les différents représentants de ce courant de pensée donnent à ces questions. Si, sur tout ce que j'ai dit concernant l'idée qu'ils se font de la philosophie de l'histoire comme champ de recherche, ces penseurs acceptent tous, plus ou moins, l'ensemble des idées exposées jusqu'ici, en revanche, sur les réponses qu'ils donnent, des divergences sérieuses surgissent aussitôt. Je me contenterai, en guise de conclusion, d'un unique exemple. Hannah Arendt voit dans la modernité la victoire de ce qu'elle appelle le travail (et qui comporte toutes les activités déterminées par la nécessité de la reproduction de la vie matérielle⁶) au détriment de l'œuvre et de l'action. Selon elle, cette prédominance sans partage de la vie du travail sur les autres sphères de l'action humaine conduit à une destruction du monde commun, c'est-à-dire du monde qui est entre nous, qui nous *inter-esse*. Elle voit dans cette dissolution du lien commun la cause directe de la formation de l'homme de masse, celui-ci constituant le terreau de prédilection des mouvements totalitaires. C'est là, on le sait, un des thèmes qui est au cœur de son *Système totalitaire*. À l'opposé, Lefort voit dans la modernité la forme de société portée par la dynamique de ce que Tocqueville a appelé «l'égalité des conditions», cette dynamique ayant conduit et conduisant, là où elle n'est pas achevée, à la remise en cause de la fixité des rangs hiérarchiques. C'est parce qu'il voit en cette dynamique ce qui permet le mieux de donner sens à l'évolution de la

modernité au cours des derniers siècles que Lefort pense que la caractérisation la plus compréhensive et la plus adéquate de notre modernité est l'appellation politique de démocratie plutôt que celle qui y met en son centre un système économique. À quoi on ne manquera pas d'objecter que, aujourd'hui, quoi qu'en pense Lefort, le processus de reproduction du capital à l'échelle de la planète semble autrement décisif que celui de l'égalité des conditions. Au plan des apparences premières, il n'est pas douteux que cela soit exact. Cependant, encore une fois, l'économie est une pratique humaine et comme telle, elle est inséparable de sa représentation, de celle de soi et du prochain qui y est inscrite. En d'autres termes, la dynamique du capitalisme est aujourd'hui portée par une dynamique d'individualisation progressive des destins, dynamique d'individualisation (de perte du monde du commun, dirait Arendt) qui s'inscrit dans le droit fil de l'égalité des conditions. Cette dynamique d'individualisation est aujourd'hui complètement à l'œuvre dans l'économie contemporaine où, de plus en plus, chaque individu a ses ressources propres sur lesquelles il exerce son pouvoir discrétionnaire, sans considération de ce qu'en pensent ses proches, ses co-sociétaires, la société enfin. Le mouvement de reproduction du capital, dans sa globalisation à l'échelle de la planète, dans son indifférence aux lieux, épouse donc de très près la dynamique de l'individualisme moderne dont sont nés la démocratie aussi bien que le totalitarisme.

Notes

¹ Voir la bibliographie ci-dessous. À cette liste d'auteurs, principalement francophones, on pourrait ajouter les penseurs anglophones Charles Taylor (*Sources of the Self*, Cambridge: C. U. P., 1989) et Alasdair MacIntyre (*After Virtue*, London: Duckworth, 1981).

² On trouve des caractérisations semblables chez Castoriadis (1975, pp. 18-20, 39, 45 sq. notamment) ainsi que chez Gauchet (1985, pp. I-II).

³ La plus fameuse de ces étapes dans la formation de la conscience étant bien entendu, et grâce à la lecture qu'en avait donnée A. Kojève dans une série de cours restée fameuse, la dialectique du maître et de l'esclave.

⁴ Pour la critique qui suit, voir notamment Lefort, 1978, p. 289; Castoriadis, 1975, pp. 30-39; bien que d'inspiration sensiblement différente, la critique d'Arendt vise également la réduction marxiste des actions humaines à la seule activité vitale productive, réduction en laquelle Arendt voit une naturalisation implicite de la vie humaine (1961, pp. 100-102, 115, 119-123).

⁵ L'espace social, écrit Lefort, « ne s'institue que dans la mesure où il s'apparaît à lui-même. Sa différenciation [...] est indissociable du déploiement d'un discours à distance du supposé réel, discours énonciateur de l'ordre du monde » (1978, p. 290).

⁶ Il en résulte qu'au contraire de ce que Marx fait (en tout cas si l'on en croit Arendt, 1972, p. 108), il ne faut pas lire l'histoire en plaquant sur elle un modèle, mais il s'agit de découvrir en elle ses propres significations constitutives et, ultimement, sa cohérence.

⁷ Sur ce point voir évidemment H. Arendt, 1961, ch. 3 et 6.

Bibliographie

- ARENDT, Hannah (1961), *Condition de l'homme moderne*, Paris: Calmann-Lévy; (1972), *La crise de la culture*, Paris: Gallimard (Idées).
- CASTORIADIS, Cornelius (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Le Seuil.
- GAUCHET, Marcel (1985), *Le Désenchantement du monde*, Paris: Gallimard.
- HEGEL, G. W. F. (1989), *Principes de la philosophie du droit ou Science de l'Etat en abrégé*, Paris: Vrin.
- LEGROS, Robert (1991), *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris: Grasset.
- LEFORT, Claude (1978), *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris: Gallimard; (1986), *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris: Le Seuil.
- MARX, Karl (1981), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in Karl Marx, Friedrich ENGELS, *Werke*, Berlin: Dietz Verlag, Ergänzungsband/(1977) *L'idéologie allemande* (première partie), Paris: Éditions sociales.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1946a), « L'Existentialisme chez Hegel », *Les Temps Modernes*, 7 (réédité dans *Sens et non-sens*, Paris: Nagel, 1948); (1946 b), « Marxisme et philosophie », *Revue internationale*, 1: 6, pp. 518-526 (réédité dans *Sens et non-sens*, op. cit.).
- RICHIR, Marc (1991), *Du sublime en politique*, Paris: Payot.

GENOS

HISTOIRE
ET AVENIR

(COLLOQUE « ERASMUS » 1995)

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE
INGEBORG SCHÜSSLER
ET ALEXANDRE SCHILD

TIRÉ À PART

5

ÉDITIONS PAYOT LAUSANNE

2000