# ARGUMENTS

SOMMAIRE .

# LES INTELLECTUELS

## PENSEURS ET INTELLECTUELS

Intelligence et pensée (Daniel Guée).

Les sophistes et Platon (Paul Elthen).

Rousseau et les encyclopédistes (Georges Lapassade).

Marx, le marxisme et les intellectuels (Michel Mazzola).

Principes de la pensée (Martin Heidegger).

#### LA CRISE DES INTELLECTUELS

Intellectuels : critique du mythe et mythe de la critique (Edgar Morin). Ecrivains et écrivants (Roland Barthes).

L'intervention des intellectuels dans la vie publique (Jean DUVIGNAUD). Le mot Intellectuel (Pierre FOUGEYROLLAS).

Les intellectuels et l'économie (Bernard CAZES).

# EXPÉRIENCE SOCIALE ET IDÉOLOGIE

Un fragment inédit sur l'esprit bourgeois (Bernard Groethuysen).

Une polémique sur la bureaucratie (B. RIZZI - P. NAVILLE). Une déclaration de G. LUKACS.

REDACTION-ADMINISTRATION, 7, rue Bernard-Palissy, Paris, 6°. Lit. 39-03. C.C.P. Arguments-Editions de Minuit, 180-43, Paris.

Abonnements (4 numéros): 10 NF; étranger: 15 NF; soutien: 20 NF.

Directeur-gérant : EDGAR MORIN.

Rédaction: K. AXELOS, J. DUVIGNAUD, E. MORIN.

Comité : C. Audry, F. Fejtő, P. Fougeyrollas, S. Mallet, D. Mascolo.

Secrétaire de rédaction : Réa Axelos.

Le numéro: 3 NF.

#### LIBRAIRIES DEPOSITAIRES D'ARGUMENTS

#### PARIS

Librairie 73, 73, bd Saint-Michel. Quartier Latin:

Librairie Saint-Michel, place de la Sorbonne.

Presses Universitaires de France, 49, bd Saint-Michel.

Kiosque « Cluny », 23, bd Saint-Michel.

Kiosque, 7, bd Saint-Michel.

La Joie de lire, 40, rue Saint-Séverin. Montchrestien, 180, rue Saint-Jacques.

Croville, 20, rue de la Sorbonne.

Sciences humaines, 13, rue de la Montagne-Sainte-Geneviève.

Le Zodiaque, 60, rue Monsieur-le-Prince. L'Escalier, 12, rue Monsieur-le-Prince.

Le Labyrinthe, 17, rue Cujas.

La Hune, 170, bd Saint-Germain. 6 arrondissement:

L'Arche, 168, bd Saint-Germain. Le Divan, place Saint-Germain. Le Minotaure, 2, rue des Beaux-Arts. XXº Siècle, 185, bd Saint-Germain.

Librairie des Sciences Politiques, rue Saint-Guillaume.

Kiosque Deux-Magots, bd Saint-Germain.

Kiosque, 147, bd Saint-Germain. L'Unité, 75, bd Saint-Germain.

Rivière, 31, rue Jacob.

Le Terrain Vague, 23, rue du Cherche-Midi.

Cité universitaire : Librairie Montsouris, bd Jourdan.

7e arrondissement : Librairie Echanges. 11, avenue de la Motte-Picquet.

Rive droite: Contacts, 24, rue du Colisée (8°).

Delattre, 133, rue de la Pompe (16e.)

Librairie du Palais Berlitz, 28 bis, rue Louis-le-Grand (90)

Librairie Publico, 3, rue Ternaux (11e).

Librairie Joachim du Bellay, 9, rue Villebois-Mareuil (17º).

#### PROVINCE

Librairie de l'Université, 2, square des Postes. Grenoble :

Le Tour du Monde, 7, rue des Michottes. Nancy: Librairie de l'Université, 12, rue Nazareth. Aix-en-Provence: Librairie Edouard Privat. 14, rue des Arts. Toulouse:

Strasbourg: Bordeaux:

Librairie Raach, 10, place de l'Université. Librairie Mollat, 15, rue Vital-Carles.

Le Furet du Nord, 11-13, place du Général-de-Gaulle. Lille:

Librairie André Jans, 35, rue des Augustins. Perpignan: Librairie pour Tous, 32, cours Roosevelt. Lyon: Librairie La Proue, 15, rue Childebert.

Librairie H. Sauramps, 34, rue Saint-Guilhem. Montpellier:

#### ETRANGER

Lefebvre, 7, rue des Colonies. Bruxelles:

Du Monde entier, 5, place Saint-Jean.

Librairie Georg et Cie, 5, rue Corraterie. Genève:

La Cité des Livres, 7, rue d'Alger. Tunis:

Librairie Galatea, Viamonte 564. Buenos-Aires:

(Les libraires de France et d'étranger désirant figurer sur cette liste sont priés de nous écrire.)

# LES INTELLECTUELS

# PENSEURS ET INTELLECTUELS

Hegel dit quelque part que les philosophes des Lumières sont les sophistes des temps modernes, ou, plus exactement, que les sophistes étaient les premiers Aufklärer. Les sophistes seraient ainsi comme les « éclaireurs » des temps modernes, de véritables penseurs participant productivement au devenir de la vérité.

Pourtant, d'autres philosophes avaient déjà contesté cette possibilité. Le conflit qui oppose Platon et les sophistes, Rousseau et les encyclopédistes, Marx et les idéologues, Nietzsche et les professeurs, Husserl et les visions du monde, Heidegger et les humanistes, signifie essentiellement, nous semble-t-îl, que le travail de l'intelligentsia ne se situe pas au même niveau que celui de la critique philosophique, de la pensée questionnante et productive. Il semble que les philosophes et les penseurs partent de l'intelligentsia à laquelle ils seraient tentés d'appartenir pour la contester et la dépasser.

Arguments.

# INTELLIGENCE ET PENSÉE

A certaines époques de son histoire, l'humanité semble saisie d'une sorte d'ivresse d'optimisme. Parce qu'il y a eu, dans telles régions du savoir, des succès reconnus, parce que les formes de la vie sociale et institutionnelle se stabilisent, alors l'esprit ressent comme l'assurance d'avoir prise sur tous les problèmes, de pouvoir tout améliorer à l'infini. On ne doute plus de triompher, à court terme, du mal et de la barbarie si l'adversaire est l'ignorance et que contre lui la culture vient de marquer des points.

La culture, c'est-à-dire la diffusion de toutes les espèces de savoirs propres à régénérer, en l'éduquant, l'espèce humaine, et à la transformer en l'instruisant. La loi de cet optimisme énonce que la multiplication, l'approfondissement et la diffusion des savoirs permettent le progrès de l'humanité.

Mais il faut compter avec les catastrophes et les déceptions qui, à tous coups, sont venus bousculer ces espoirs. L'Occident est payé pour savoir comment se concluent ses crises d'euphorie. Et ce que nous a appris l'expérience, c'est, d'abord, que la culture engendre avec soi son équivalence de la barbarie qu'est la bêtise. L'évidence de cette bêtise, les intellectuels n'ont jamais été pressés de la reconnaître. Mais on sait comment d'autres en ont pris acte : Flaubert, ou Baudelaire, par exemple...

Que, surtout, le progrès de la culture ne corresponde pas à celui des individus qu'elle prétend former, qu'il soit reversible à l'excès, passible des pires dévergondages, où la barbarie prend toutes ses revanches, cela, l'histoire l'enseigne à satiété

On le constate sans savoir quelles conséquences en tirer. Les intellectuels verront dans ces déboires non l'effet de la culture, mais l'insuffisance de sa pénétration. Position d'autant plus forte que celle qui consisterait à condamner l'intelligence n'est décidément plus tenable. Mais tout change si le dilemme : pour ou contre la culture est un problème mal posé. Il ne s'agit pas, en effet, de contester les progrès que représentent la lutte contre l'analphabétisme ou l'extension des procédés de prophylaxie. Làdessus tout le monde s'accorde avec monsieur Homais. La question est d'établir si le processus civilisateur trouve en soi sa justification et sa fin, et si son développement recouvre un progrès non en valeur relative — ce que nul ne conteste — mais bien en valeur absolue. Autrement dit : la culture peut-elle changer l'homme en l'éclairant? L'instruction qu'elle dispense se traduit-elle en perfectionnement? On pressent, ici, à quelles conditions une telle prétention serait recevable. Indiquons simplement qu'il faudrait, d'une part, une définition de l'homme comme « animal culturel ». c'est-à-dire comme un être qui ne pourrait développer, actualiser, la plénitude de son essence que dans et par la culture. D'autre part, il faudrait douer cette dernière d'une puissance capable de s'exercer sur les sphères formatives par excellence : la morale, la politique.

Ce dernier point, c'est ce qu'affirment les tenants de la culture. Quand les intellectuels prétendent, en tant qu'intellectuels, avoir des droits de regard privilégiés sur le monde éthico-politique, ils n'affirment pas autre chose. La possession des savoirs conférerait alors une légitimité de direction : l'intellectuel. outre la profession d'informer, aurait le devoir d'éclairer. Et le passage de cette fonction de fait à cette prétention de droit s'opère avec une assurance si naturelle que chacun a bientôt fait de l'admettre. Au surplus les arguments de ceux qui s'élèvent là contre, sont généralement propres à nous convaincre que, décidément. l'intelligence a du bon.

Mais c'est que toute critique est vide tant qu'elle reste extérieure. Pour juger du sérail, encore faut-il en avoir parcouru les détours. La critique contre les intellectuels ne pourra venir que de la pratique même de leur exercice et sur leur propre biotope. Lancinant paradoxe qui permit de confondre Socrate avec les sophistes et accrédita l'accusation de duplicité contre quoi Rousseau dut lutter toute sa vie! Reste que ce paradoxe est inévitable et que l'exercice de la pensée devra faire l'expérience de la pratique intellectuelle avant de la dépasser en philosophie.

Si la filiation procède en ce sens, c'est que l'entreprise philosophante ne part

jamais d'une absence de pensée : dans l'ordre chronologique au niveau de l'individu aussi bien qu'à celui de l'espèce il n'existe pas, au départ, d'état de nature comme pure indifférenciation, degré zéro de l'esprit. La pensée ne peut faire que l'expérience de schémas culturels déjà présents, de réseaux tout faits d'évidences pratiques et cognitives qui la capturent et la mobilisent sans attendre. Cette sujétion immédiate n'entraîne pas le sentiment d'une dépendance imposée, car elle offre les avantages de l'efficience et le prestige de l'autorité. Mais parce qu'il est dans la nature de la pensée de se dépasser sans répit, de ne pas se complaire au niveau de l'acquis, de chercher ses fondements au delà des certitudes convenues, elle est appelée à transcender ce qui d'abord la normalise en la contenant. Seulement une fois que s'opère la démarche de passer outre, voici que l'esprit est à même de considérer son premier état. Il comprend alors que ce qu'il prenait pour son milieu « naturel » n'était qu'un artifice, compliqué de tous les engins d'une culture, que l'exercice qui l'a poussé dans sa carrière était hypothéqué par tout un passif culturel dont il lui faut maintenant se délester. Il refuse donc de ne plus rien miser sur les ombres de la caverne et oppose une fin de non-recevoir à l'efficience trompeuse d'un langage et d'une activité aliénés jusqu'à une inconscience - ou une duplicité pathologique.

Qu'est-ce à dire sinon que le sens profond de l'activité philosophante est de s'exercer contre du déjà constitué, non pas contre une pensée naïve portée à l'erreur par inexpérience, mais contre une pensée sénile, pétrifiée dans le cercle enchanté des préjugés qui est celuilà même qui circonscrit une culture. Une telle critique n'est ni un moment facultatif ni un aspect subsidaire : elle est véritablement le moment fondamental, celui qui inaugure le départ de la philo-Comment pourrait-il en être autrement du moment que pour l'esprit, l'immédiat avec son évidence, c'est déjà du médiat et qu'il n'a pu que commencer par l'expérience d'un monde de l'artifice?

Aussi bien l'existence et la multiplicité des cultures apparaissent — elles comme un indice de finitude, comme la marque inéluctable d'une imperfection de fait. Toutefois la possibilité de l'entreprise philosophante témoigne en faveur d'une perfection de droit qui reflète, par delà les cultures, la perfection de droit d'une pensée naïve. Les détections cartésienne du bon sens, rousseauiste de la bonté naturelle, kantienne du sens commun, ne signifient pas autre chose.

S'il en est ainsi, la philosophie ne saurait s'exercer dans le cadre culturel, et sa fonction ne consiste qu'à le faire écla1 ter. C'est dire qu'elle ne saurait non plus reconnaître un quelconque statut positif à toute activité s'exercant au seul niveau de la culture, et les véhicules de celle-ci que sont les intellectuels tombent nécessairement sous le coup de cette condamnation. Les intellectuels, en effet, se veulente les dépositaires des lumières dites divilisatrices. Mais sous l'œil du philosophe que représentent ces lumières sinon une manière d'hypostase idéaux d'une culture — idéaux constitués sans aucune garantie de vérité ni de qualité. Si l'on en reste au niveau de la culture, aucun critère ne permet de départager l'idéal culturel du préjugé du même nom. L'esprit qui en reste captif doit avaliser tout pêle-mêle...

Mais précisément, les intellectuels d'une civilisation n'ont-ils pas pour mission de lutter contre ce qu'elle traîne de ténèbres au profit de ce qu'elle peut annoncer de lumière? Cette volonté, même si elle est proférée par les intéressés, restera toujours un vœu pieux, car leur situation leur interdit de posséder et les critères d'une véritable analyse et les leviers d'une action réelle. Excroissance d'une culture qui reste leur unique biotope, comment pourraient-ils agir d'une manière radicale et efficace contre ce qui est devenu leur élément vital?

Une fatalité logique les pousse nécessairement à être des otages au moment même où ils voudraient se poser comme des guides.

Ce qui dissimule souvent cette position de la philosophie aux amateurs de philosophie, c'est que les doctrines classiques transposent surtout cette opposition contre les tenants de la culture au niveau du problème de la connaissance, une sorte de nonchalance à la fois résignée et prudente les dispensant de pousser plus avant.

Le meilleur exemple reste ici Descartes. C'est lui qui inaugure, dans les temps modernes, la critique contre les intellectuels. Il a compris et fait comprendre que l'énorme appareil culturel des enseignements, des écoles, des bibliothèques, des castes professorales pouvaient être de la dernière nocivité, et que tel était le cas de la situation qu'il avait

sous les veux. A quoi sert cette machinerie trop bien montée sinon à prolonger. à transmettre et à justifier les préjugés d'une culture, en l'occurrence et très précisément d'un aristotélisme qui dispense l'Occident de réfléchir et bloque tous les progrès dont serait naturellement capable l'esprit. L'existence de ces corps intermédiaires cuirassés de toutes les vertus de l'ancienneté et de la bonne conscience, est ce qui pervertit à sa racine le bon sens naturel. Ouant à cette « nourrice » dont nous souffrons d'avoir écouté les contes, qu'est-elle sinon la figuration bonasse de l'aliénation par la bêtise, phénomène culturel par excellence ? Bref, la concrétion culturelle — qui est de l'humain aliéné - forme bien écran entre l'homme et la vérité à quoi il aurait naturellement part.

Ce dévoilement a pour corollaire, au niveau éthico-politique, l'affirmation que c'est de l'homme que viennent les malheurs de l'homme. En ce sens, l'interprétation de la civilisation se fait nécessairement en termes de pathologie. Elle s'oppose à une compréhension optimiste. propre aux intellectuels, qui tendraient à faire d'elle le lieu privilégié de l'épanouissement humain sous toutes ses formes, le terrain unique du progrès de l'espèce autant que des individus. Riche de toutes ces lumières, la civilisation apparaîtrait comme le type objectif d'un optimum qui la poserait comme un fondement dans son double aspect régulateur et formateur.

Mais tout change quand viennent à se découvrir les failles de la civilisation, quand celle-ci traverse des crises qui, l'affectant à des niveaux divers, la mettent en cause de l'intérieur. Alors ses progrès se révèlent pour ce qu'ils sont : non absolus mais à jamais relatifs. Sa texture, sa structure apparaît comme en coupe : une couche mince et fragile reposant sur un magma jamais dompté de violence. La civilisation se démasque comme artifice dans tous les sens du mot.

Le tenant de la culture qui a tout misé sur la lumière civilisatrice va tomber, à brève échéance, en contradiction avec ce qu'il défendait, c'est-à-dire, finalement, avec lui-même. Alors que son rôle devrait être d'attaquer le processus perverti dont s'est rendue coupable la civilisation, au nom de l'idéal que cette même civilisation posait comme sa norme, il va succomber à une autre logique où la défense de l'idéal sera invoquée contre la condamnation des effets dégradés.

A chaque fois, en effet, que la violence apparaît, celui qui la dénonce au nom de la civilisation est l'objet d'un véritable chantage (1). Condamner radicalement cette violence reviendrait, en définitive, à condamner la civilisation. Aussi s'empresse-t-on de lui faire comprendre qu'il ne peut persister dans une protestation qui, par delà l'effet, toucherait la cause. S'il va jusqu'à dénoncer la cause, c'est le principe même de la civilisation qu'il attaque, c'est-à-dire ce qui permet sa protestation et donne un sens à son propre rôle. Et cette cause reste, vaille que vaille, ce qui justifie sa protestation. Le tenant des lumières de la culture doit donc en accepter les pires ténèbres, et se résigner en fait à tout cautionner. Et si encore il pouvait disposer d'un critère sûr posant qu'à partir de tel seuil la civilisation va se dégradant! Mais cela même lui est interdit. Parce que la civilisation est avant tout un artifice, il v aura toujours contestation possible sur le moment à partir duquel cet artifice devient pathologique. D'autres intellectuels pourront protester que l'effet dégradé reste encore un effet normal, nécessaire à l'ordre culturel et conséquent avec cet ordre.

La civilisation parvient alors à réaliser sur son propre terrain ce que nulle barbarie n'avait pu obtenir : non seulement admettre la violence, mais encore, au prix de certains aménagements de pure forme, la justifier.

Et qu'en est-il des temps actuels? Des pans entiers d'optimisme sont tombés. Comment admettre encore que l'épanouissement humain soit nécessairement proportionnel au progrès de la culture?

<sup>(1)</sup> Le premier, Platon a démonté le mécanisme de ce chantage implacable dans un dialogue célèbre : Criton. Socrate est condamné injustement et va mourir. Or il se pourrait qu'il s'enfuie, se soustrayant ainsi à la justice d'Athènes et dévoilant son arbitraire. C'est alors que lui apparaît une « prosopée de la culture » qui lui explique qu'il est pris dans une logique telle qu'il est obligé de subir l'injustice de la culture au nom de l'idéal de celle-ci. Socrate est donc dans une situation sans issuel où il ne lui reste plus que le silence ou l'ironie. Toufois, ce qui le préserve du désespoir, c'est qu'il n'est ni un intellectuel, ni un tenant de la culture, mais un philosophe qui a placé son « espérance » autre part que dans la civilisation. Ce qui se décide au niveau de l'appareil de celle-ci - et, en l'occurrence sa propre condamnation mort - ne présente donc, à ses yeux, aucune espèce d'intérêt.

Réduite à elle-même, l'assurance technique des civilisations contemporaines est inapte à conjurer le règne de cette double équivalence de la barbarie que sont la bêtise et la violence. L'idée qu'une culture dans ses multiples formes converge à court terme vers une norme d'équilibre, et qu'elle soit capable de la réaliser par ses propres movens, cette idée-là s'estompe au moment même où l'évolution historique ne ménage plus. concrètement, d'autres issues. Quand. enchanté par sa maîtrise des choses. l'esprit, sur sa lancée, aspire à tout vouloir résoudre, Il expérimente dans le même temps que la culture est périodiquement saisie de crises de violence qui lui rappelle qu'elle ne réalise pas ce qu'elle avait promis de devenir. Le progrès des idées d'une culture n'est pas synchronique avec celui de ses faits, et les faits tirent toujours les idées en arrière.

A partir de là que peut être l'action des intellectuels? Nécessairement ils doivent admettre qu'ils ne sont plus des guides ou des flambeaux. Sans doute les intellectuels de toujours ont-ils vécu dans une situation que la philosophie dénonçait comme contradictoire et illusoire, mais cela, qu'ils ne sentaient pas, les nôtres maintenant l'ont compris. Ils se persuadent jusqu'à la frénésie de n'être plus que des masses de manœuvre

ou de couverture. Et comment accepteraient-ils de persévérer dans ce rôle maintenant que l'expérience a aiguisé à l'extrême le sentiment de leur impuissance respectueuse? Certes les modalités de l'action politique peuvent leur suggérer de s'v engager, mais là encore toutes sortes de déboires les auront bientôt convaincus que cette action même n'est ni le plus court, ni le plus droit chemin qui mène de la protestation à l'entreprise (2). Bref, tout porte à croire que l'Occident achève de boucler un cercle et ratifie la célèbre prophétie de Platon : Ce sera le gouvernement des philosophes ou rien. Ce ne fut donc rien. Et aux descendants sophistes qui croyaient pouvoir jouer leur rôle entre les deux termes de l'alternative, il ne reste plus qu'à être des Socrate, plus le savoir, mais moins « l'espérance ».

DANIEL GUEE.

<sup>(2)</sup> L'intellectuel qui, voulant agir efficacement, choisit l'action politique, à l'intérieur, par exemple, d'un parti, tombera infaillblement sous le coup d'un nouveau chantage. On pourra toujours lui demander, en effet, de se dépouiller de son autonomie d'intellectuel pour devenir un militant. Mais s'il sacrifie l'intellectuel au militant, il perd alors sa motivation et sa justification personnelles. D'où une nouvelle situation intenable — mais ceci est une autre affaire.

### LES SOPHISTES ET PLATON

Le rapport du philosophe et de l'intellectuel ne va pas de soi. Alors qu'on pourrait attendre un rapport, sinon de ressemblance, du moins de proximité, on découvre finalement un rapport d'opposition. L'objet de cette étude est de lire cette opposition au niveau de la polémique de Platon contre les Sophistes.

Est-ce interpréter trop librement une situation historique déterminée que de vouloir la faire rentrer dans les catégories modernes d'« intellectuels » et de « philosophes » ? Il ne le semble pas ; faire des sophistes des intellectuels, au sens propre du mot, peut se justifier par deux sortes de considérations. L'une d'ordre historique : l'évolution de la civilisation grecque rend effectivement possible, à un moment donné de son histoire, la parution d'un groupe d'intellectuels qui veulent jouer un rôle dans la Cité en éclairant les citoyens et en conseillant les politiques. Ce groupe est sociologiquement déterminé : il se compose d'individus qui vivent de la transmission de certains savoirs, d'un métier de professeurs libres auprès de particuliers. L'autre considération est inspirée directement par l'œuvre platonicienne : dans les Dialogues, la polémique contre les Sophistes se distingue de la critique contre les autres philosophes comme Parménide ou Héraclite, parce qu'elle est une critique contre les intermédiaires, c'est-à-dire contre des esprits qui se situent à mi-chemin entre la conscience naïve et la conscience philosophique, et qui sont dépourvus de doctrine tout en se disant savants. C'est précisément ce statut très particulier qui fait, en un sens, scandale dans sa prétention à l'autonomie.

L'étude entreprise ici sera nécessairement brève. Elle vise à déterminer une certaine ligne directrice qui devrait justifier le rapport d'opposition ci-dessus énoncé. Cette opposition se dévoilera au niveau des définitions et, d'abord, d'une définition de l'homme et de sa nature. Elle se prolongera au niveau de la pratique sous le double aspect d'une pédagogie et d'une politique possibles.

Ce dernier point est celui qui donne lieu aux plus grandes contestations. notamment, en ce qui concerne le philosophe. Que signifie la politique platonicienne? En face d'une sophistique « réformatrice » représente-t-elle la nos talgie d'un idéal attardé d'aristocrate? Tout suggère plutôt que le dessein central de Platon a été de poser, par de là l'aliénation des cultures historiques, la Cité qui abolirait la marge entre la théorie et la pratique, en promouvant la réalisation de la loi naturelle, — la Cité où, finalement, les intellectuels seraient devenus inutiles.

\*\*\*

L'évolution de la civilisation grecque passe par une période de progrès qui la fait accéder au niveau d'une civilisation urbaine : les structures de la Cité se despermettant et s'affermissent. l'épanouissement de la vie civile et sociale. En tant que citoyen, l'individu accède à la responsabilité de soi. Alors ge précédemment la structure encore tribale du genos ne connaissait qu'une responsabilité clanique, non personnelle, la formation de la polis nivelle sous une des individus-citoyens désormais ont à répondre d'eux-mêmes et peuvent exercer leurs capacités dans la vie commune (1). Louer la culture (2), c'est ratifier cette évolution dans le sens d'un individualisme actif et libéral, dont la démocratie athénienne développera à l'excès l'aspect politique. A ces caractères vont se joindre un élargissement de l'horizon humain par la découverte d'autres civilisations (3) et une possession sans cesse plus assurée des savoirs particuliers, des techniques et des arts. On comprend ainsi la fierté et l'assurance grecques en face de l'obscurantisme des « Barbares ».

<sup>(1)</sup> Voir les travaux de GERNET sur cette question.

<sup>(2)</sup> On prend ici le mot culture dans son sens large — lequel recouvre chez Platon a) les Lois (Nomoi) codifications du droit coutumier et des obligations politiques; b) la Cité (Polis) comme structure socioéconomique, définie par une répartition des richesses et une division du travail; et c) la Paidéia, qui est le processus d'acculturation lui-même, c'est-à-dire la formation des individus par le conditionnement du milieu humain.

<sup>(3)</sup> Voir le livre de Leo Strauss : Droit naturel et Histoire, chap. III.

De cette fierté, de cette assurance, les sophistes représentent la prise de conscience réfléchie. Propagateurs des lumières civilisatrices, ils transposent au niveau d'un idéal éclairé l'individualisme exubérant et l'utilitarisme conquérant de l'époque. Ils se sentent chez eux dans la culture et ne doutent plus que l'homme puisse beaucoup puisqu'il a déjà tant progressé.

Mais cette initiation culturelle les a fait réfléchir. Comme les esprits curieux de ce temps, ils remarquent la multiplicité et la contradiction des civilisations — deux caractères qui font découvrir que l'assise naturelle et sacrée sur quoi chacune d'elle prétendait s'établir est, en fait, une assise humaine. Si le sacré varie au gré des groupes humains, c'est qu'il n'en est que le produit. La pluralité des cultures en montre la faiblesse : elles ne sont que le fait de l'homme, et rien d'autre.

Or, par une contradiction seulement apparente, cette faiblesse dévoile une puissance. Si la culture est le fait de l'homme, l'homme est le fait de la culture : deux faces d'une même révélation. La culture est d'emblée formatrice; elle façonne les individus de tel groupe dans leurs certitudes particulières, dans leurs règles, droits et interdits. L'homme n'est que ce que la culture en fait. Ainsi s'annonce le thème sophistique que l'homme se définit moins par un statut de nature individuelle que par des potentialités —, des dispositions dirait Protagoras, -qu'une emprise extérieure vient informer et spécifier (4).

Les sophistes, qui émigrent volontiers d'une cité à l'autre, sont les mieux placés pour en saisir les particularités et profiter des avantages que confère l'acculturation dont ils jugent et comparent les diverses formes. Parce qu'ils ont compris que l'homme ne reçoit pas l'imposition des dieux et qu'il change avec les cultures, ils s'avisent qu'on peut changer les hommes. Ainsi naissent, en même temps, la première théorie consciente de l'éducation active et la première espèce de culturalisme. On voit quelle solidarité, déjà, les unit.

Voici l'éducation posée comme possible. Mais dans quel sens les sophistes vont-ils l'exercer ? Ici apparaît le premier problème : si elle reste logique avec soi, la sophistique ne saurait préjuger de ce sens. Les notions qui sont en général le contenu d'un enseignement moral :

le Bon, le Juste, etc... et que la traditior religieuse de chaque cité codifiait en valeurs absolues, les sophistes ne peuvent plus les tenir pour nécessaires parce qu'ils en ont trop expérimenté la diversité des échantillons. D'où leur relativisme, qui explique l'accusation d'athéisme souvent portée contre eux. Nous dirions que les sophistes sont des libres penseurs et qu'ils se heurtent les premiers à la question : qu'est-ce qu'un libre penseur peut enseigner, en fait de morale ?

Les sophistes s'en tirent par un relativisme pragmatiste qui apparemment ne manque pas de bon sens : les notions de bon et de juste vont être posées comme secondaires par rapport au thème fondamental dont ils sont les créateurs, et qui est celui de la convenance. Dans chaque cas particulier, il faut déterminer la convenance, c'est-à-dire ce qui le plus profitable et le plus raisonnable pour tel individu (ou cité) donné, compte tenu de ses dispositions et intérêts, et par rapport aux circonstances (5). L'enseignement sophistique se pose avant tout comme un art pratique (Sophrosynè) (6) fait de tact et d'expérience, et qui est la conscience prise par le Sophiste de ce qui est possible et souhaitable pour lui, ou pour les autres, selon les modalités du lieu et du moment.

A ce titre, la sophistique innove. Le point de vue même où elle se place est tout à fait inédit. Alors que dans les philosophies pré-socratiques, le problème-clef était celui de l'Etre et d'un rapport possible avec lui sous forme de connaissance philosophique, la sophistique part de l'homme, de ses besoins et de ses puissances. Elle formule la question : « Que peut l'homme en tant qu'homme ? » Or le refus de déterminer l'homme par rapport à l'Etre en fait la mesure de lui-même, autrement dit un animal non plus métaphysique mais culturel, se posant dans une civilisation qui délimite tout ce qu'il est et tout ce qu'il peut.

Puisqu'il n'y a plus de Vérité, mais seulement du vrai humain, le problème de la connaissance ne se pose plus en fonction de l'Etre mais en fonction du langage (7). Les sophistes sont les premiers, en Occident, à avoir formulé une théorie de l'hégémonie du langage qui est, en un sens, liée à leur culturalisme. Car le langage est la source même où

<sup>(5)</sup> Ibid.

<sup>(6)</sup> Charmide.

<sup>(7)</sup> Cratyle.

<sup>(4)</sup> Protagoras.

s'élabore l'humain. Il est le creuset ou viennent se mouler les formulations culturelles, où l'homme modèle lui-même la forme qu'il prend dans sa culture. S'il n'y a plus de divinités pourvoyeuses de lois, le langage, qui est ce qui donne aux lois force de lois, devient le substitut du sacré. Il traduit, dans le mystère de son origine, le baptême de la culture, l'opération qui convertit l'homme à l'homme. Mais s'il a une telle force, c'est qu'il est lui-même une réalité propre. Reprenant une conception présocratique du « logos », certains sophistes voient en lui une émanation du réel, quelque chose qui, exprimant strictement la réalité matérielle, ne peut être que vrai. Parce qu'il renvoie aux choses dont il est une expression, le langage est une donnée physique. Et parce qu'il est une donnée physique, il se suffit à soi-même, se justifie à son propre niveau - bref, dispense de métaphysique. Ainsi, soit qu'il rende compte de la réalité matérielle. soit qu'il donne accès au sanctuaire de la culture, 'le langage est l'unique sujet d'une étude possible. Les grands textes écrits livreront la substance de l'homme et le génie d'une civilisation, d'où l'importance des poètes, dont Homère. Surtout, posséder le langage, le maîtriser sous forme d'art oratoire ou de maniement de la controverse, c'est s'assurer de la vraie puissance, c'est devenir détenteur d'un pouvoir créateur et contraignant véritablement diabolique en ce qu'il commande tout, en restant luimême injustifié au point de vue de la raison. Ainsi l'action sur les hommes est possible par le langage qui, bien manié, est une forme de contrainte au même titre qu'une violence physique (8).

•.

La philosophie se pose en s'opposant à l'activité sophistique qu'elle dénonce comme illusoire. Les prétentions des sophistes à faire progresser la connaissance que l'homme a de soi, et la pratique qu'il fait de lui-même lui semblent vaines, sans fondement. Quelle forme va prendre cette critique? Il faut qu'elle attaque les postulats qui, pour les sophistes, justifient leur fonction. On peut dire que ces postulats répondent à la question de savoir à quelles conditions cette fonction peut être une activité fondée, donc réelle.

Or qu'est-ce qui justifie la fonction

sophistique? En clair, on peut distinguer trois conditions ou postulats:

- Au niveau méthodologique, postulat sur le langage. La sophistique est une activité fondée si l'exercice de la parole se suffit à soi-même — donc si le langage enveloppe en soi réalité et vérité.
- Au niveau du contenu, postolat sur la connaissance de l'homme. La sophistique est fondée si elle détermine une véritable science de l'homme.
- 3. Au niveau éthique, postulat sur la culture. La sophistique est fondée si l'éducation existe dans la culture, comme une conséquence de celle-ci.

Le premier postulat, on peut dire qu'il est réfuté par l'entreprise platonicienne elle-même. Contre une conception magique -- assez naïve -- du langage, contre une manière trop réaliste de le concevoir, le philosophe instaure une compréhension plus souple du « logos ». Un dialogue comme Cratule nous enseigne que les noms ont bien un lien avec les choses, mais qu'ils ne sont pas produits comme émanation pure et simple de la vérité. Platon dévoile le sens abstrait du langage qui ne contient pas de soi-même la vérité, mais est le lieu intermédiaire entre l'intelligible et le sensible où s'élaborent le vrai et le faux. Le langage doit donc être fondé sur autre chose que lui-même et la doctrine de la « réminiscence » autant que celle de la science dialectique expriment, à leur manière, la nécessité de dépasser le langage pour parvenir au vrai fondement qui n'est pas dans les mots, mais dans les « idées ».

platonicienne dialectique donc chevillée au « logos », mais vise à en acquérir une maîtrise instrumentale à travers une science métaphysiquement constituée. Elle se différencie absolument de la technique sophistique de la controverse ou de la rhéorique qui postule, au nom d'un réalisme vulgaire, que le langage est d'emblée véridique, que tout se décide à son niveau, et qu'il est, à la fois, guide et résultat de toute activité. En vérité, nous dit Platon, la puissance prétendue du langage n'est qu'un leurre : ceux qui l'utilisent ne peuvent triompher qu'auprès des ignorants. Le pouvoir de leur magie s'arrête au seuil des compétences, car le pouvoir omnipotent de la parole, pour être devrait s'appuyer sur effectif, omniscience, ce qui n'est pas le cas.

<sup>(8)</sup> L'éloge d'Hélène, œuvre du sophiste Gorgias.

Livrée à elle-même, l'éloquence est une persuation que les sciences philosophique, politique, spécialisées, démystitient sans peine, dès qu'elles lui demandent de rendre publiques ses raisons. Au surplus, rien n'assure le sophiste d'emporter la victoire auprès de la conscience vulgaire, car un autre sophiste pourra toujours défendre avec un égal succès la thèse opposée. Ainsi, l'activité de la parole n'est en rien décisive si elle ne se nourrit que de soi. Il faudrait qu'elle serve à transmettre un savoir propre que la sophistique aurait préalablement constitué.

C'est alors que nous parvenons au deuxième postulat, qui consiste à fonder le sérieux de la sophistique sur la constitution d'une science de l'homme. Si les sophistes arrivent à définir une anthropologie qui soit vraiment une science, ils sont justifiés, en droit et en fait, dans leurs ambitions.

Pour les sophistes, leur connaissance de la culture, leur magistrature du langage, les multiples savoirs particuliers dont ils sont les véhicules, doivent leur permettre de se poser comme détenteurs d'une telle science. Mais le philosophe va les amener à reconnaître que ce savoir est tronqué parce qu'il est incapable d'analyser son objet et de définir son but.

Une science de l'homme, en effet, devrait analyser ce qu'il est pour ensuite déterminer ce qui lui convient. Or la simple observation des us et coutumes de la cité permet de dégager la norme humaine que cette cité a fait sienne. Elle permet même de discerner comment y agir et ce qui est avantageux d'y préconiser. Mais cette dernière appréciation n'a en soi aucune garantie de rigueur : elle varie avec le temps et l'espace sans disposer d'aucun critère. A ce niveau, le projet sophistique s'enferme dans un cercle: voulant toujours rendre compte de l'homme par l'homme, il lui faut pour définir ce qu'est l'homme et ce qui lui convient, s'adresser à ce que l'homme a déjà posé, dans la culture, comme étant soi et comme étant ce qui convient (9).

Qu'est-ce à dire sinon que la science du sophiste n'est qu'une redondance inutile? Elle reflète un état de chose dont elle ne rend pas compte par analyse. Elle n'enseigne rien que la conscience commune ne sache déjà (10). Tout au plus élève-t-elle jusqu'à une prise de conscience lucide certaines dounées, diffuse dans la vie de la cité. concernant les normes en usage. C'est neut-être ce dernier point qui la préserve d'être un exercice purement gratuit, sans lui assurer pour autant la fécondité d'une technique (issue d'un savoir limité mais sûr) ou l'ampleur d'un système. Elle peut ainsi recenser curiosités d'une civilisation s'adonner au comparatisme éthnographique, toutes ces considérations de détails, mises bout à bout, ne définiront jamais un point de vue sur l'homme. Un tel point de vue exigerait une vision synoptique qui excède absolument l'art sophistique.

Sur l'homme, sa moralité et sa pratique, la théorie culturaliste ne fournit que des définitions qui se fragmentent à l'infini. strictement limitée à soi, elle ne peut aller plus loin. Tout ce passe comme si elle encourrait le même reproche de contradiction qu'une doctrine relativiste affrontée au problème de la science (11) : De même que la science — comme savoir universel et nécessaire - ne se comprend ni se justifie dans l'optique d'un subjectivisme posant l'homme mesure de toutes choses, de même la science de l'homme est contradictoire en ses termes dans un relativisme culturaliste qui fait de l'homme sa propre et unique mesure. Si l'homme est la mesure de soi à travers sa culture, celle-ci épuise toute la définition de l'homme. Il n'y a que des modèles humains à la fois relatifs et exaustifs, mais non une définition d'essence. Or sans définition de ce genre, pas de science véritable : telle est la conviction de Platon.

Ce défaut de critères objectifs vicie autant la pratique que la théorie : soit, par exemple, la notion de « convenance » . A la conscience irréfléchie ou aliénée dans les préjugés, le sophiste veut enseigner une manière de vivre et de penser meilleure et plus raisonnable. Mais lui-même, où va-t-il prendre les critères du meilleur et du plus raisonnable? Il faudrait, pour les déterminer, qu'il dispose d'un savoir réel et fondé. S'il n'en est rien, la pratique sophistique tombe dans un paradoxe.

On va alors rejoindre un autre grand postulat justifiant l'art sophistique par l'affirmation que l'éducation existe au niveau de la culture. La sophistique va se rabattre sur ce postulat et prétendra s'en contenter pour expliquer

<sup>(9)</sup> Alcibiade (début).

<sup>(10)</sup> Gorgias.

<sup>(11)</sup> Théétète.

son rôle. Il s'agit de montrer que toute culture détermine une première forme d'éducation. Les sophistes n'auraient plus qu'à reprendre cette éducation déjà donnée, en la haussant à une prise de conscience supérieure.

Le philosophe se heurte ici à un problème, car tout atteste l'existence de cette première éducation qu'est le phénomène d'acculturation sinon le processus éducatif par excellence, modelant l'homme, de la naissance à la mort, sur la moralité de sa cité ? Partant de cette éducation quasi inconsciente, subie plutôt que clairement consentie, la pédagogie sophistique pourra travailler à faire accéder l'individu et le groupe à la conde sa moralité. naissance réfléchie Pédagogie morale et politique, car en amenant les individus à la conscience véritable de ce qu'ils peuvent et de ce qu'ils doivent, on leur apprend la vertu - et, particulièrement, la vertu civique comme adaptation harmonieuse et réfléchie à une communauté culturelle et politique (12). Aussi une autre manière de formuler le postulat en question c'est d'affirmer que la vertu peut s'enseigner (13).

Voilà des évidences de fait à quoi doit répondre le philosophe à travers ses analyses. Or le point remarquable de l'exposé sophistique c'est son optimisme quant à la culture, et c'est par là qu'il pèche par excès aux yeux du philosophe: En partant d'une donnée exacte (l'existence de la paidéia), le sophiste postule que la culture tend par soi à l'équilibre en produisant des individus également « normalisés » et qu'elle est le processus qui actualise parfaitement toutes les puissances de l'homme. Le philosophe au contraire, pose que le propre de la culture, en tant que « normalisation », est de produire simultanément sa propre négation, sous espèces d'une pathologie qu'elle engendre d'elle-même et qui se découvre dans des exceptions de fait. La culture n'est plénière actualisation une l'homme parce qu'elle-même est malade. Cette maladie interne, ce détraquement intrinsèque explique que l'homme ne puisse coïncider absolument avec les normes culturelles, et qu'il y aura toujours un décalage entre sa nature vériveut imposer que et ce contingence des cultures.

Une première exception de fait, c'est le cas de socrate. En le condamnant, la cité a montré sa partialité et son incohérence : Elle a prouvé qu'elle ne pouvait faire une place à l'homme sage. Au contraire, tout l'organisme culturel a paru ici employer ses ressources à éjecter l'individu qui avait, à sa manière, témoigné de ses insuffisances et ses contradictions (14). Mais au moment où elle le supprime, la culture se nie elle-même. : Derrière la façade de ses principes et de sa justice, elle dévoile une violence qui est dans la logique de sa conservation en tant que structure dégradée.

Autre exception également de fait : S'il est vrai que la vertu s'enseigne dans la culture, comment se fait-il qu'il y a tant de manquements à cette règle ? Surtout pourquoi existe-t-il, surgissant de la culture, ce monstre incompréhensible qu'est l'homme cultivé, sciemment immoral ?

Contre une sophistique papelarde, trop confiante dans les vertus d'une pédagogie culturelle, Platon dresse l'étonnante figure de Calliclès (15). Il appelle à la rescousse cet individu enrichi de tout ce qu'apporte une culture en fait de savoirs et de savoir-faire, enseignés précisément par les sophistes. Mais l'élève a vendu la mèche. Les sophistes enseignaient à prospérer dans la cité grâce à un maniement raisonnable des choses humaines et des préceptes des moralités et religions coutumières. Ils n'ont pas vu qu'en montrant que toutes ces choses étaient maniables, on pouvait en conclure qu'elles étaient destructibles. Ils n'ont pas vu qu'en apprenant à mieux s'adapter aux cadres de la cité. on pouvait, en réponse, se proposer de les faire éclater pour s'imposer de vive force. Bref, le relativisme et l'individualisme de la « convenance » ont exercé Calliclès à ne plus se contenter de revendiquer beaucoup dans la culture, mais tout contre la culture et à son unique

Ce cas extrême montre bien l'insuffisance interne de la pédagogie sophistique (16). Il sert aussi à dévoiler à sa

<sup>(12)</sup> et (13) : Protagoras.

<sup>(14)</sup> Apologie de Socrate et Criton.

<sup>(15)</sup> Gorgias.

<sup>(16)</sup> La pédagogie sophistique milite pour la culture et l'existence raisonnable des individus dans leur culture. Mais elle aura également servi à accréditer un relativisme et un individualisme doctrinaux se concrétisant dans une nouvelle théorie qui énonce que si la culture est un artifice ce qu'elle impose n'est pas naturel. La nature est invoquée contre la culture mais au nom

manière l'incomplétude de la culture. Comme Socrate — mais sur le régistre opposé - Calliclès met radicalement en cause les normes culturelles en laissant parler sa nature. Aussi faut-il comprendre la solidarité négative qui unit le philosophe à ce fruit monstrueux de la sophistique. Selon l'expression populaire, dévoyée mais significative, ce sont deux « forces de la nature ». La grandeur du dialogue Protagoras entre ces formidables spécimens de « l'homo cogitans » et de « l'homo coïtans », vient de ce qu'il exprime un affrontement de natures inconciliables, au moment même où les professeurs de culture sont congédiés comme de vulgaires subalternes n'ont pas su comprendre que le vrai problème est un problème de nature. Car ces deux natures individuelles qui se font face expriment, à leur manière, deux compréhensions de la loi de nature. Celle-ci est-elle la loi du plus fort? En un sens, le problème est plutôt de savoir de quelle force, de quelle supériorité, il va s'agir? Celle du pouvoir physique appuyé sur le bon plaisir de l'individu? Ou celle de la prééminence spirituelle fondée sur l'exercice de la philosophie? L'intermède de Calliclès peut se clore sur cette question à quoi répondra l'élément doctrinal du platonisme.

•••

La détection platonicienne de la nature est, à la fois, une micro et une macroscopie. Au niveau de l'individu, elle vise à analyser les composants de sa nature mixte qui unit un corps à une âme. Sous sa forme la plus simple. elle détermine une tripartition en trois fonctions, lesquelles sont moins tendances psychologiques que des structures d'essence qui permettent de comprendre la totalité humaine comme une organisation fonctionnelle. naturellement hiérarchisée. La vertu suprême, la justice, n'est pas autre chose que la réalisation de cet équilibre. Mais quelque soit la diversité dans la présentation de cette nature (17), celle-ci reste toujours déterminée par rapport à une loi — loi de suprématie de la fonction noétique ou loi du juste milieu - qui énonce une

mesure et un ordre à promouvoir pour réaliser la norme propre à l'homme.

Cette mesure et cet ordre décrivent un état de droit. Mais, en fait, on constate des différences, des retombements dus à la confusion des fonctions et valeurs. Les individualités de fait ne sont que des corruptions de la nature légitime. Or la culture ne peut offrir que des types humains de ce genre. Si, comme le disent les Lois, « la mesure de toutes choses, c'est l'Etre à beaucoup plus juste titre que le premier homme venu », il faut affirmer, contre Protagoros, que l'homme ne trouve en lui-meme ni sa mesure ni sa justification. Pour rétablir sa propre nature, il lui faut connaître la mesure de l'Etre. En ce sens l'éducation ne peut être que philosophique. Elle n'est plus une adaptation à des normes culturelles, mais une conversion radicale à la loi de l'Etre. C'est dire aussi qu'elle ne procède pas par la persuasion propre au langage, mais pas une forme de coercition.

Si la nature de l'homme est tombée dans le dérèglement (et le mythe du « Politique » décrit un monde déchu, abandonné par les dieux), seule une certaine violence permet la remontée dans le sens inverse, vers une connaissance et un ajustement à la loi de l'Etre. Hors cela, point de salut. C'est ce qu'on pressentait quand il s'agissait de l'enseignement de la vertu : les sophistes ont beau dire et beau faire. Il serait trop simple que la vertu dépendât du savoir ou de la pédagogie culturelle. A preuve, Alcibiade ou Calliclès, hommes savants autant que cultivés mais irrémédiablement corrompus. La vertu, pour eux, exigerait une véritable mutation, que seule pourrait assurer la coercition philosophique (18).

Accéder à la vraie connaissance demande le même labeur parce que là encore, il s'agit d'une conversion et non d'un apport (19) indifférent de connaissances. A le bien prendre, qu'est le mythe de la caverne, sinon la description d'un supplice? L'homme qu'on force à savoir doit subir toutes les affres de la violence : résistances, cris, injures, pleurs et grincements de dents (20). On est loin de la souriante éducation sophistique qui tablait impunément sur l'apparence de la facilité.

d'une compréhension faussée de la loi de nature comme loi du plus fort ou comme prédominance de la matière et du hasard. Cf: les Lois, livre X.

<sup>(17)</sup> Voir notamment : République, Timée, Philèbe.

<sup>(18)</sup> La troisième hypothèse du Parménide détermine la structure temporelle qui correspond à cette mutation. C'est le « tout à coup », lieu de la conversion des contraires.

<sup>(19)</sup> République, livre VI.

<sup>(20)</sup> Ibid., livre VII.

Mais c'est parce qu'on a montré que l'essentiel se joue sur la nature, qu'on peut maintenant comprendre le vrai statut du philosophe. La République apprend qu'on est philosophe d'abord par nature (physei). Autrement dit, parmi les natures dégradées, « le naturel philosophant » représente un cas priviliégié qui aspire d'instinct à la vraie loi de la nature, et commence par se l'imposer à soi-même. C'est parce qu'il est déjà philosophe par nature qu'il pourra l'être ensuite par science. L'intellectualisme sophistique est réfuté radicalement dans sa prétention : Si le philosophe n'était qu'un savant, il n'y aurait entre lui et les sophistes qu'une différence de degrés. S'il l'est par nature, un écart absolu les sépare l'un de l'autre. Tel est le cas.

En un 2º temps, la loi de nature permet la description d'un paradigme politique. Cette macroscopie ne se juxtapose pas arbitrairement à l'analyse précédente. La conviction platonicienne, en effet, c'est que la justice dans la partie n'est vraiment possible que s'il y a justice dans le Tout. La meilleure nature individuelle, dit la République, résiste pas à la longue à un environnement corrompu et elle est toujours passible d'une mutation au pire. pourquoi la loi du fonctionnalisme naturel doit déterminer simultanément une totalité politique où chaque nature aura sa place dans la « classe » correspondant à sa valeur intrinsèque, et où, conséquemment, le « naturel philosophant » sera roi.

Développons maintenant ce point de vue:

1. La royauté du philosophe n'est qu'une conséquence logique, au niveau du tout, de la loi naturelle qui régit en droit la partie. De même que dans la nature individuelle, il convient que la fonction spirituelle, noétique — la seule « causante » — dirige l'organisation de l'individu, de même, dans la cité idéale, le pouvoir revient à ceux qui, de par leur nature et de par leur science acquise, ont en droit le pouvoir directeur

2. Le problème de la réalisation de ce plan paradigmatique n'intervient pas dans sa détermination. Qu'il ne soit pas appliqué au niveau de l'histoire ne prouve rien contre sa vérité. Toutefois il est dit « possible ». Dès lors sa réalisation serait celle de la philosophie même, par la suppression radicale de toutes les contradictions du cosmos humain et l'organisation rationnelle de la science (21) sous le gouvernement du philosophe-roi.

- 3. La réalité de la cité idéale consiste en ce qu'elle est une vérité d'essence, s'imposant par sa necessité et son universalité. Par delà la pluralité des cités historiques, elle offre avec une précision absolue la norme de perfection du monde humain organisé.
- 4. Mais la fonction inimédiate du paradigme est essentiellement négative et polémique :
- a) Il révèle que les formes socio-politiques des diverses cultures ne se succèdent que dans un cycle de dégradation et non selon un mouvement linéaire de progrès. Il n'y a dans la succession de ces formes aucun changement de nature, mais seulement de degrés.
- b) La dégradation de ces formes vient d'une surdétermination socio-économique qui fait que, dans chacune d'elles, la loi est confisquée par la classe dominante qui l'utilise à son profit. L'absence de lois réelles est par excellence, l'indice de l'écart absolu entre les cités historique et la loi de nature.
- c) L'analyse du paradigme dénonce à sa manière l'activité sophistique. La cité idéale dévoile une organisation humaine où la catégorie du sophiste comme professionnel du langage et de « l'opinion » disparaît. La sophistique n'est donc possible que dans la culture malade. Elle doit mourir d'avoir liée sont sort à celui de cette culture dont elle se nourrit et où elle triomphe à la manière d'une prolifération parasitaire.

\*\*

Tel serait le procès de la sophistique. Le tableau est-il trop noir ? Ce qui est sûr, c'est que l'objectivité historique ne l'inspire pas. Nul doute qu'il aurait fallu, d'abord, distinguer plusieurs générations de sophistes, et non les confondre tous en une critique uniforme. En général, l'action du mouvement a dû être positive, éveillant les curiosités, introduisant dans des sociétés encore closes des courants d'idées et des apports techniques, accréditant le sentiment d'un progrès possible par un savoir et une sagesse également modérés et raisonnables - bref, produisant les émissaires de choc d'une civilisation déjà huma-

<sup>(21)</sup> Ibid., livre VI.

niste et technicienne. Quant à la politique, les sophistes ont travaillé pour une certaine forme de démocratie, en perfectionnant l'art de la parole et de la controverse — pratique qui ne comporte pas que des outrances... Ainsi s'esquisseraient les directions générales d'une réhabilitation des sophistes.

Serait-ce autant de réserves à la critique platonicienne ? En vérité celle-ci n'en est pas affectée, parce qu'elle vise non pas tant des détails de faits ou de doctrines, que, surtout, un type de pensée et une attitude d'action, envers lesquels elle accuse une prise de distance catégorique. En réfutant une culture dont le progrès deviendra le credo des « intellectuels » occidentaux — Platon suggère que celle-ci ne concerne pas l'être de l'homme : ce n'est pas à ce niveau que l'homme se définit. D'où l'affirmation d'un statut de nature posé avant les cultures. Ce statut ne conduit nullement à un déterminisme assignant à l'individu une nature qui lui serait imposée de l'extérieur. Cette nature c'est l'homme lui-même qui se la donne, donc qui en est responsable. Ce qu'enseigne le mythe d'Er, c'est précisément la nécessité d'envisager un choix antéculturel par lequel l'homme se pose et s'assume comme tel. Mais il est non moins vrai que seule la purification philosophique permet à chacun de reconnaître la nature qui lui conviendrait le mieux.

Ouel qu'en soit l'apparence, la culture obéit à une dynamique qui est celle d'une dégradation. Le diagnostic de Platon ne changera pas à cet égard ; même si le philosophe est amené, dans ses derniers ouvrages, notamment les Lois, à reconnaître les caractères positifs de la culture, il ne pense pas que ceux-ci puissent se suffire à eux-mêmes sans l'instauration d'une éducation philosophique qui viendrait les corriger et les affermir. « Platon, écrit W. Jaeger. a dû comprendre que son époque, en dénit de toute sa luxuriance de savoirs et de techniques spécialisés était effectivement marquée par un déclin dans la culture » (22). Or c'est cela que les sophistes ne voient pas, sans doute parce que leur rôle militant leur interdisait d'être à la fois juge et partie. Pour Pla-

(22) W. JEAGER: Paideia, tome II.

ton, leur action novatrice s'annule ellemême dans son exubérance désordonnée: Elle renverse un conservatisme périmé, sans rien apporter de stable. Mais, de même qu'au niveau théorique, il faut « un centre où viennent s'unifier les savoirs », au niveau pratique, il faut une vision d'ensemble procédant d'une loi de nature et qui permette l'établissement d'un système politique (cité idéale) et la possibilité d'une analyse (analyses des formes dégradées de la culture) (23).

La politique de Platon, telle que l'exprime la notion de philosophe-roi, constitue un véritable pari sur la puissance architectonique de la raison dans l'organisation du monde humain. A quoi s'ajoute la croyance que la conscience commune finira par reconnaître la déchéance de ses cultures et prendra le parti du philosophe à quoi elle aspire en son fonds. La nécessité du paradigme devrait s'imposer comme celle de la science. La République laisse, de temps à autre, percer un espoir de ce genre

Quand Platon s'apercoit qu'il n'en est rien, et que le « démos » ne peut s'affranchir du cycle infernal des mauvais régimes, l'idée tactique qu'il adopte c'est d'agir sur l'homme qui peut renverser cet état de choses parce qu'il possède le pouvoir à lui seul. Cet homme, c'est le tyran. D'où l'idée d'une collaboration technique dont les limites seront toujours bien délimitées (24). L'action sur le tyran c'est l'unique possibilité d'un renversement du cours de l'histoire par la conversion d'un seul individu (conversion dont on a vu qu'elle est le propre de l'éducation philosophique) (25). Contre l'optimisme sophistique d'un progrès par l'éducation de tous les individus d'une cité, la politique platonicienne prélude ici à la décision machiavélienne et à ses heurs et malheurs auprès du Prince. Ce programme, Platon ne l'a pas rempli, après l'avoir tenté avec courage et noblesse auprès du tyran le plus puissant de son temps. Mais c'est, peut-être, que l'histoire des hommes rate ses ren dez-vous avec celle des idées.

PAUL ELTHEN.

<sup>(23)</sup> République et Lois. (24) et (25) Lettre VII.

# ROUSSFAU ET LES ENCYCLOPÉDISTES

La critique d'une intelligentsia donnée constitue toujours, avec la critique des données immédiates de la connaissance, le point de départ de la réflexion philosophique. Le philosophe se met d'abord en question dans son activité d'intellectuel, dans sa participation à l'élaboration et à la diffusion de la culture.

Ainsi Descartes transporte dans le doute des Méditations un doute visant l'intelligentsia de son temps et qui s'énonce dans le Discours de la Méthode. Ce rejet d'un monde culturel élaboré par les humanistes, cette soumission méprisante à l'ordre politico-social, ce célèbre isolement du penseur en Hollande, tous ces éléments de l'autobiographie cartésienne doivent être compris. d'abord, comme l'expression de l'opposition qui sépare le philosophe des intellectuels. Il en va de même pour la pédagogie non-directive que le Discours oppose à l'ambition formatrice de tous les agents culturels: Descartes veut seulement montrer comment on peut s'engager dans une recherche qui ne suivra pas nécessairement les mêmes chemins. En d'autres termes : le but du Discours de la Méthode n'est pas la transmission d'un savoir; la transmission, — la pédagogie positive, dira Rousseau —, est la méthode de l'intelligentsia ; la pédagogie négative, au contraire, est la méthode de la philosophie. Elle implique évidemment la spontanéité d'une nature qui trouve en elle-même, - et non dans la culture, - la norme de son développement : c'est la « lumière naturelle ». pour Descartes, - c'est la « bonté naturelle » pour J.-J. Rousseau.

Voici donc, au départ de la réflexion cartésienne, les trois thèmes de l'oppostition entre les intellectuels et les philosophes : refus de chercher la vérité au niveau de l'ordre socio-culturel, rejet d'une pédagogie de la transmission, impliquant un certain « naturalisme » opposé au culturalisme des intelligent-Ces sia. trois thèmes inséparables, nous les trouverions en tout commencement de la réflexion philosophique. Le mérite de J.-J. Rousseau est de les avoir mis à jour par une exposition systématique édifiée en réponse à l'intelligentsia de son siècle.



Les écrivains français du siècle des Lumières ne sont pas des « philosophes »; ce sont des intellectuels, pour la plupart membres d'une intelligentsia, — la première intelligentsia des temps modernes. Les fondements de leur intervention dans l'histoire sont les postulats culturalistes qui constituaient déjà et continuent à caractériser le travail idéologique des intellectuels.

premier postulat concerne définition de l'homme. L'antique opposition entre nature et culture retrouve, dans l'Encyclopédie, le sens qui lui était accordé en des siècles antérieurs. On peut en situer l'importance à partir des analyses que Buffon consacre à la définition comparée de l'espèce humaine : l'homme est le seul être vivant qui puisse faire l'objet d'une « éducation de l'espèce », — c'est-à-dire d'une acculturation. La culture peut donc être transmise. Et elle doit l'être : la fragilité originelle de l'enfant humain le livrerait sans défenses aux menaces mortelles du milieu si l'homme n'avait inventé, pour parer à la carence des équipements naturels, cet ensemble de connaissances et de techniques, de savoir et de savoir-faire qu'on nomme aujourd'hui la culture. Le culturalisme prend ainsi valeur universelle : l'homme est le seul être capable d'élaborer, de transmettre et de recevoir des cultures.

Le second postulat s'inscrit dans une philosophie de l'histoire. Les « philosophes des Lumières » opposent ces lumières à l'obscurité des siècles antérieurs, la connaissance à l'ignorance, la civilisation à la barbarie. L'essence culturelle de l'homme, énoncée par le premier postulat, ne s'actualise qu'au cours d'un développement qui vient à maturité dans le siècle des « philosophes ». C'est ce qu'exprime très clairement l'opuscule de Kant : Was ist das Aufklärung : les lumières marquent la majorité historique de l'homme.

D'où enfin, — et c'est là un troisième postulat, — le rôle pédagogique revendiqué par les Aufklärers. La libération de l'homme suppose une éducation qui met fin aux erreurs de son enfance individuelle et historique et qui substitue le

savoir aux ignorances des commencements. Une entreprise comme l'*Encyclopédie* reflète cet optimisme pédagogique : la somme des connaissances dont voici le bilan doit réaliser, par la connaissance, la libération de l'humanité.

\*\*

1750. La publication de l'Encyclopédie commence. Diderot, chef de file des intellectuels progressistes, qui dirige cette publication, s'est heurté à l'appareil d'Etat qui s'efforce de freiner le développement du combat idéologique. Il est détenu à Vincennes. L'année précédente J.-J. Rousseau, au cours d'une visite à son ami prisonnier du pouvoir, a décidé et entrepris la rédaction de son premier Discours, dont la publication coïncide ainsi dans le temps avec celle du manifeste des Lumières. Rousseau va rédiger des articles pour l'Encyclopédie. Mais cela ne suffit pas pour affirmer, comme le font certains commentateurs, qu'il restera en quelque manière et jusqu'au Discours sur l'inégalité un encyclopédiste. Il est clair, au contraire, que le premier ouvrage s'oppose très directement, - et Diderot, comme Rousseau nous l'apprendra, l'a bien vu, - aux thèses développées par l'intelligentsia du siècle.

C'est le succès pour l'ouvrage et la gloire pour son auteur. Rousseau reussit ce paradoxe de réaliser ses ambitions de jeunesse en dénonçant chez les autres des motivations secrètes qui furent les siennes et des convictions idéologiques qu'il adoptait lorsqu'il pensait à faire son chemin. On connaît sa thèse : le progrès des sciences et des arts n'est pas porteur d'un progrès moral ; le développement des lumières n'est pas le moteur d'une marche en avant de l'humanité. Les « philosophes » ne sont donc pas ce qu'ils prétendent être. Ils manquent la vérité qu'ils prétendent servir et diffuser, ils sont esclaves d'une opinion qu'ils voudraient libérer en la démystifiant. A la fois mystificateurs et mystifiés eux-mêmes, ils détiennent un pouvoir corrupteur qui précipite la décadence de l'histoire et nous éloigne de la relative pureté des premiers temps. Cette nocivité des intellectuels se fonde sur une vision du monde et de l'action de l'homme dans ce monde dont Rousseau conteste les principes. Le système de Rousseau s'édifie sur la contestation de ces principes auxquels il oppose ceux de la nature. Il le dira expressément dans ses Dialogues : le système de Jean-Jacques est en réalité « le système de la nature ». Celui des intellectuels est au contraire anti-naturel.

\*\*

La philosophie de J.-J. Rousseau s'oppose point par point aux postulats de l'intelligentsia.

La conception rousseauiste de l'homme n'est pas culturaliste : elle se fonde au contraire sur un usage original de la notion de nature. Cette notion a d'abord une valeur heuristique : elle exprime et situe l'impossibilité de définir un état humain qui ne serait pas déjà marqué par la culture. L'homme « à l'état de nature » n'est pas véritablement un homme : il serait tout au plus, si l'on veut assigner un moment phylogénétique à cet « état », un anthropoïde. L'entrée dans l'humain ne se fait qu'à partir du moment où les regards se croisent, où l'homme voit dans l'autre un être qu'il regarde et qui le regarde. Le récit du second Discours présente cette transformation comme un passage, un changement qualitatif qui est une rupture radicale avec l'état précédent. Or l'élément déterminant de ce passage n'est pas, — contrairement à ce que donne à croire le texte célèbre sur propriété —, d'ordre économique. C'est au niveau de l'intersubjectivité que le changement se situe. Ce point est essentiel.

Dans la « jeunesse du monde » qui marque la véritable naissance de l'humanité, l'homme existe parce qu'il a découvert dans l'autre un autre moi. La subjectivité naît de l'intersubjectivité. L'analyse rousseauiste devance ici l'analyse hégélienne dont Marx reproduit, dans une note du Capital, le mouvement fondamental: « Sous un certain rapport il en est de l'homme comme de la marchandise. Comme il ne vient point au monde avec un miroir, ni en philosophe à la Fichte dont le moi n'a besoin de rien pour s'affirmer, il se mire et se reconnaît d'abord seulement dans un autre homme. Aussi cet autre avec peau et poil lui semble-t-il la forme phénoménale du genre homme. » Cette note pourrait être retenue comme la meilleure illustration du Discours sur l'origine de l'inégalité.

Ce n'est cependant pas cette interprétation que proposent généralement les commentateurs marxistes. Ces commentateurs, suivis sur ce point par la critique en son ensemble, soulignent au contraire l'importance accordée

par Rousseau aux déterminants économiques. — les techniques et les rapports entre « riches » et « pauvres », entre possédants et non-possédants dans la genèse de l'inégalité. Cette interprétation contestable trouve son fondement dans la célèbre apostrophe contre la propriété (« Celui qui le premier... ») que l'auteur a placée, dans un mouvement oratoire, au départ de la seconde partie de son Discours. On oublie, si l'on cède à l'éclat du style, d'accorder toute l'attention nécessaire à la formule corrective qui suit immédiatement cet effet lyrique. Rousseau souligne en effet la nécessité de remonter jusqu'à une phase déjà humaine et déjà marquée par une forme de l'inégalité.

Dans cette première phase, le conflit n'est pas encore économique. C'est un pur conflit de prestige jailli de la compétition amoureuse qui provoque déjà le passage de l'être au paraître : la compétition est placée sous le jugement des regards. Pour reprendre ici la note citée de Marx en utilisant l'expression d'un psychanalyste : l'entrée de l'homme dans l'histoire commence, pour Rousseau, par un stade du miroir. C'est ici que se nouent les contradictions qui marqueront le développement de cette histoire, sa progressive dégénérescence. sa dégradation jusqu'au terme ultime d'un nouvel état de nature qui ne serait plus celui de l'innocence originelle et bestiale, mais celui qu'Hobbes a décrit : le monde humain devenu une jungle et entièrement soumis à la loi du plus fort. Ce qui implique, et c'est toute la différence avec le premier état de nature, une interrelation au delà de laquelle on ne peut plus remonter.

Tout est là. L'homme n'a existé qu'en qu'en sortant d'un état de nature solitaire pour se réaliser dans le conflit. D'où la difficulté de comprendre la référence rousseauiste à l'homme de la nature, qui ne peut être considéré que comme une norme, ou encore comme un concept négatif. Une exception, toutefois: Dialogues présentent Jean-Jacques comme le seul homme de la nature existant parmi les hommes. On voit pourquoi : pour que sa philosophie soit vraie, et seule vraie, il faut qu'elle soit celle de l'homme naturel. C'est par une démarche analogue que Marx présentera le prolétariat comme porteur de la seule idéologie vraie, achevant et réalisant la philosophie.

Nous avons proposé de reprendre l'expression d'un psychanalyste pour situer la théorie rousseauiste des origines de l'humanité. Mais on peut aller plus loin. Cette théorie est en effet très proche de l'anthropologie freudienne.

On connaît le mythe freudien du parricide originel : un jour des êtres préhumains ont assassiné le Père et inventé la Loi fondamentale qui réglemente le rapport des sexes, - la prohibition de l'inceste —, substituée par eux à l'arbitraire du pouvoir paternel ; les fils révoltés entraient ainsi dans l'histoire, l'humanité était née avec la culture. Chaque individu « répète », selon Freud, l'épisode du meurtre primitif : le complexe d'Œdipe n'est pas un stade du développement individuel ; il serait plutôt ce drame de la rencontre première dont le franchissement permet l'accès de l'homme à sa condition.

Il est clair que le mythe rousseauiste de la « jeunesse du monde » est très proche du mythe psychanalytique : Rousseau ne décrit pas une phase historique ; il définit un passage, une médiation nécessaire à l'existence de l'homme. L'importance qu'il accorde à l'amour, à la jalousie, à la lutte sexuelle et à la lutte de prestige qui l'habite, à la nécessité qui s'y fait jour d'instaurer un contrat : tout cela sollicite l'éclairage du mythe par l'autre mythe.

Mais on sait aussi que l'hypothèse psychanalytique peut être sauvée alors même que l'on renonce à la prétention de faire du parricide un événement historique pour n'en retenir que le symbole, en remplaçant l'hypothèse darwinienne de la horde par l'hypothèse bolkienne de la fœtalisation. Si l'homme établit avec l'autre des rapports polémiques mais susceptibles de devenir contractuels, c'est que l'être humain est marqué par une incomplétude initiale qui rend nécessaire et décisive la constitution des relations d'objet. Inachevé, né prématurément, l'enfant humain accède à sa condition d'homme à travers le jeu de rôles, d'identifications, de conflits noués de manière décisive en un complexe qui est pour lui le terrain, non d'un achèvement dans la maturité, mais d'une constitution de son être. Et ces êtres dits adultes qui signifient à l'enfant humain sa destinée sont eux-mêmes marqués par cette finitude que le concept de prématuration énonce et qui trouve son modèle biologique dans ce qu'on nomme la néoténie. Geza Roheim a nettement souligné ce point : alors que le culturalisme ne retient de l'enseignement bolkien que ce qui concerne la longueur exceptionnelle de l'enfance permettant l'éducation. c'est-à-dire la transmission de la culture, l'anthropologie psychanalytique accorde une importance au moins égale à l'idée que la prématuration définit en même temps l'inachèvement spécifique de l'homme, fondement de l'ordre culturel, et non plus seulement de sa transmission.

reconnaît ici l'opposition. déià suggérée, entre le culturalisme d'un Buffon et l'anticulturalisme de J.-J. Rousseau. Buffon ne voit dans l'inachèvement de l'homme qu'un caractère de son enfance, qui permet son éducation. L'homme de Rousseau reste au contraire marqué par la contradiction première de ses origines, qui le condamne à la médiation d'autrui, c'est-à-dire à l'aliénation dans le paraître. Le Contrat n'est que l'autre face de cette rencontre qui détermine, dans le système rousseauiste, la naissance de l'humanité. La maturité de l'homme dans l'histoire, - ce postulat fondamental des Lumières -, devient, de ce fait, problématique ; dans cette vieillesse du monde que décrit l'auteur des Discours, l'homme n'est qu'un vieil enfant qui se croit « éclairé » et capable de transmettre des lumières. Le développement historique n'est qu'un vieillissement sans véritable maturité; l'histoire de l'humanité ne correspond pas davantage que celle de l'individu aux modèles traditionnels de la croissance.

L'intellectuel se croit au contraire plus mûr que ces enfants auxquels s'adresse son message. Il commet ainsi une belle et émouvante erreur dont il projette les distorsions dans sa conception de l'histoire et de son rôle dans l'histoire. Tout comme les culturalistes, qui ne voient l'imperfection que dans l'enfant et voient en l'homme l'instituteur d'une culture qui progresse et dont les savants sont la figure de proue, les intellectuels se croient les adultes d'une histoire qui trouverait dans leur enseignement l'impulsion nécessaire à son progrès. L'huoptimiste des Lumières se trouve ainsi fondé sur un oubli : les intellectuels ont oublié qu'ils sont des néotènes. Rousseau, à sa manière, le rappelle.  $\mathbf{La}$ méditation seauiste sur les origines, c'est-à-dire sur la signification de l'homme, en même temps qu'une critique du « culturalisme » des Lumières, est un effort pour remonter, par delà l'oubli, au véritable fondement.

.\*.

Ce fondement est la nature. La notion de nature traduit ici le retour du paraî-

tre à l'être, de l'apparence à l'essence, de la « culture » à ce qui la fonde véritablement. On ne peut, en effet, décider de la culture qui est, nous l'avons rappelé, originairement liée à la sphère du paraître, si l'on se tient à cette sphère et qu'on y ait installé son seul poste d'observation, L'ambition de Rousseau. - c'est celle de tout philosophe — est de trouver ce lieu privilégié d'où l'on puisse observer le monde en cessant d'être entraîné dans son mouvement. C'est bien ce qu'exprime le passage des Confessions où l'auteur raconte qu'il écrivait le second Discours en se sentant comme élevé au-dessus de l'humanité, et transporté en une région proche de la divinité d'où il pouvait observer, de très haut, la misérable agitation des hommes.

Bref, la nature de l'homme est un concept qui permet de confronter une réalité complexe à la pureté d'une norme. L'humanité est culture, c'est-à-dire ambivalence, ambiguïté, contradiction permanente. Mais la découverte de ce qui vient d'être dit suppose la référence à ce qui ne serait plus ambigu, — à un être qui aurait surmonté son déchirement originel. L'être de l'homme serait ainsi restitué en un homme de l'être ; le monde ne serait plus altéré par la présence et l'agitation de ce seul être, l'homme, qui crée du paraître, méconnaît l'ordre du monde et précipite l'histoire dans les chemins de la perversion.

L'intellectuel est à la fois producteur et produit de cette perversion. Producteur : il fabrique du paraître, et de la pire espèce puisqu'il s'agit de la couche la plus gratuite et la plus perverse de la civilisation; les lettres et les arts, — tout le premier Discours le proclame —, loin de participer à un mythique progrès, accélèrent au contraire la marche pervertie de l'histoire. Mais les intellectuels sont aussi les produits de cette perversion, et dans la mesure où ils restent à l'intérieur de la culture pour la juger, voire la réformer, ils manquent la véritable critique qu'ils annoncent sans cesse. Ils se font ainsi les complices du désordre qu'ils prétendent dénoncer ; car leur poste de tir est installé dans ce désordre, il lui emprunte ses armes et ne peut donc travailler véritablement à sa disparition.

Le retour à la « nature » ne peut davantage le supprimer. Mais il dévoile ce monde d'apparence, met fin à la complicité qui lie le penseur à l'ordre du paraître, lui rend la véritable lumière naturelle. La notion rousseauiste

de nature traduit bien tout ce qui, dans la conception générale de l'homme, oppose le philosophe à l'intelligentsia.

.\*.

Ce qui précède conduit à attaquer un second postulat de l'intelligentsia, — postulat dont l'aboutissement logique est un réformisme actif.

Les intellectuels participent à la vie d'une civilisation dont ils affirment qu'elle réalise progressivement l'humanité de l'homme. Des forces conservatrices du passé s'opposent à ce développement; on doit les « dénoncer », les affaiblir, travailler à leur disparition en proposant des solutions de remplacement. Ces solutions sont les réformes dont les intellectuels, — c'est leur mission —, indiquent la voie. Mais Rousseau a bien vu qu'ils sont trop liés aux principes de la culture pour aller jusqu'à la contestation radicale de ce qui la fonde. Et, d'ailleurs, comment faire autrement? L'écrivain le plus libre, alors même qu'il s'est refusé, - du moins il le croit, ou fait comme si... -, à toute concession envers son public possible, se compromet dès qu'il publie son œuvre. Rousseau, qui écrit des livres pour proclamer que les livres ne font qu'accroître la perversion, a bien vu le problème, et compris qu'il ne l'a véritablement surmonté que le jour où il a renoncé à publier. C'est-à-dire à partir de 1762.

Rousseau passe donc quelques années de maturité à chercher une issue philosophique au problème qu'il a posé. Cette issue est-elle dans un programme de réformes? On l'a dit. S'il en était ainsi, il existerait un réformisme de Rousseau dont l'œuvre ne serait plus la contestation radicale de l'intelligentsia.

Ce point engage l'orientation essentielle des interprétations jusqu'ici proposées de l'œuvre de Rousseau. On s'accorde, en effet, pour admettre qu'après avoir. dans ses Discours, décrit une chute historique de l'homme, Rousseau a consacré ses trois grands ouvrages, — La Nouvelle Héloïse, le Contrat social et l'Emile ... à proposer des solutions qui mettraient fin à notre chute historique par la réforme de la vie privée, de la politique et de l'éducation. Par là, le modèle théologique, avec ses trois moments de l'innocence originelle, suivie de la chute et de la rédemption, serait celui autour duquel Rousseau a construit son système.

Cette interprétation habituelle du rous-

seauisme ne fait que projeter sur l'œuvre du philosophe les modèles habituels de l'intelligentsia. En la critiquant, on travaille à séparer, par la critique de la critique, deux conceptions de l'interprétation. Ceci sur le plan de l'historiographie. De plus, on sépare plus nettement la tentative de Rousseau de celle des intellectuels de son siècle.

La première réforme serait celle de la vie privée : c'est ainsi qu'on propose d'interpréter la Nouvelle Héloïse. Or ce roman n'est que l'histoire d'un échec : Julie meurt en avouant qu'elle a raté sa vie. Son mariage, son moralisme stupide, - Rousseau ne manque pas de souligner l'étroitesse de ses vues théoriques -, sa prétention d'organiser une petite société harmonieuse, sans haine et sans jalousie, ne font que masquer un désespoir qui se déclare au moment de la mort. C'est l'interprétation psychanalytique qui est vraie : la Nouvelle Héloise exprime l'échec d'une situation œdipienne non dépassée, qui trouve dans les préjugés de classe son masque et son prétexte romanesque. La fin du roman est ainsi le contraire d'un dépassement, d'une solution.

La seconde réforme serait celle de la politique par le Contrat Social. C'est, dit Engels, la « négation de la négation »: l'inégalité étant la négation d'une positivité originelle, le Contrat surmonte cette inégalité par la solution idéaliste de la volonté générale. Le modèle théologique de l'interprétation classique est ainsi transposé dans le langage de la dialectique. Cela serait vrai si, d'abord, l'auteur du second Discours avait défini une égalité originelle. Mais description de l'état de nature ne dit pas cela : dans cet « état », l'égalité n'existe pas parce qu'elle implique un rapport et que ce rapport n'est pas possible. pré-humains Les animaux vivant ce moment pré-historique s'ignorent, ne se comparent jamais, ne se « rencontrent » que par le hasard qui commande les rapports sexuels. C'est le monde de la pure diversité, celui des « disparates » dans le langage de Leibniz, dans lequel A et B sont indifférents, parce que les relations d'idende différence n'existent pas encore. Il n'y a pas d'égalité précédant l'inégalité : l'homme commence par les rapports d'inégalité et c'est donc l'inégalité qui est originelle.

Le problème du *Contrat social* se pose à partir de cette donnée immédiate. L'inégalité originelle devrait être surmontée pour que la Loi s'incarne dans l'histoire, dont l'ancien cours serait, de ce fait, renversé. Mais Rousseau ne pense pas qu'un cours nouveau puisse apparaître dans la dégénérescence qu'il a décrite et qu'une « négation de la négation » puisse rétablir sous une forme nouvelle, dans l'ordre humain, ce que l'ordre naturel impliquait en son essence. En bref : on ne peut réformer la société réelle. Rousseau ne prépare pas Robespierre ; il n'est pas un précurseur de Marx. Le conflit qu'il décrit reste sans solution.

La troisième réforme serait d'ordre pédagogique. Elle se fonderait sur l'opposition, clairement établie par Rousseau entre l'éducation positive, seule effectivement pratiquée, et l'éducation négative qu'il définit, comme une norme, face à ce qui est en réalité. Cette analyse conteste le troisième postulat de l'intelligentsia aussi bien que celui qui fonde l'enseignement religieux. L'éducation positive suppose en effet que la nature humaine est marquée par le péché et qu'il faut donc évangéliser les hommes pour les changer, comme le veulent les prêtres, ou que l'homme est un produit modifiable de l'homme, comme le pense l'intelligentsia.

L'éducation positive est transmission. L'essentiel n'est pas le contenu - dogmes religieux ou savoir encyclopédique — de ce qui est transmis; Rousseau va au fondement et met en question le principe même qui fonde toute éducation pratiquée. Les prêtres et les intellectuels ont en effet en commun la prétention de posséder une vérité utile et la volonté de former l'homme en le dressant selon les normes de leur choix. L'éducation négative implique au contraire le refus de la transmission joint au projet de laisser être ce qui doit être, de laisser se développer la vérité sans intervention dogmatique de l'éducateur. C'est pourquoi on doit laisser la conscience faire ses expériences, selon la règle que Freud retrouve par la pratique de la thérapie psychanalytique. Et si nous remontions dans l'histoire, nous trouverions à cette doctrine des précurseurs : Platon, notamment, et Descartes, comme il a déjà été dit. C'est pourquoi l'erreur qui consiste à croire que la célèbre Profession de foi du vicaire savoyard est un cours de philosophie intégré à une somme pédagogique rejoint l'erreur qui présente le Discours de la Méthode comme un ouvrage écrit pour diriger et corriger l'entendement. Dans les deux cas, on cherche l'intellectuel là où s'exprime le philosophe.

Car le philosophe ne possède pas un savoir transmissible. Il n'oppose pas un savoir à un autre savoir. La philosophie n'enseigne rien.

D'où l'avertissement de Rousseau dans l'Emile. Au moment où le jeune homme accède au monde culturel et devient capable de le comprendre parce qu'il a d'abord découvert l'existence d'autrui, il est temps de « changer de méthode » : c'est à cet âge « que commence, dans l'habile maître, la véritable fonction de l'observateur et du philosophe ». Mais « philosophe » ne signifie nullement ici professeur de philosophie. Le « Maître », qui n'est que moniteur, pour reprendre la formule de Malebranche, le maître ne fera pas de cours : « Je n'ai point à faire ici des traités de métaphysique et de morale, ni des cours d'étude d'aucune espèce », écrit J.-J. Rousseau au début du livre quatrième. Et si vous oubliez le principe qui doit fonder la relation maître-élève dans l' Emile, « vous retombez dans l'inconvénient... de substituer dans son esprit l'expérience et l'autorité du maître à sa propre expérience et au progrès de sa raison ». Toute autorité spirituelle ou culturelle est ainsi rejetée. L'éducation négative ne réforme rien.

En pédagogie, comme en politique, comme en amour, Rousseau se garde de proposer une réforme du monde dans lequel il vit. S'il a parfois songé à cette possibilité, c'est que le *philosophe* cédait à la tentation d'être un *intellectuel*, c'està-dire d'être celui qui veut changer le monde par les idées. Les échecs de l'existence, transposés dans les écrits théoriques, ainsi que la rigueur systématique de la réflexion, ont arrêté cette volonté d'intervention.

1.\*.

Mais nous vivons en ce monde. Et s'il ne peut être changé par les idées, que devons-nous faire? L'œuvre autobiographique de J.-J. Rousseau, élaborée et développée à partir de 1762, apporte une réponse qui est une dé-mission: la réponse du promeneur solitaire, retiré du monde, libéré de l'opinion, c'est-à-dire d'autrui, et à qui a été donnée la grâce unique, exceptionnelle, de retrouver ou de garder l'accord avec la nature.

Il faut méditer la dé-mission de Jean-Jacques en l'opposant à la mission que l'intellectuel s'accorde en ce monde.

N'accordant pas de valeur positive à l'histoire et aux relations humaines, le

rousseauisme est le contraire d'un humanisme. Le seul salut n'est possible que par le détour l'une sagesse de promeneur solitaire qui parvient à ne se libérer de *l'opinion* que pour retrouver l'amour de soi séparé d'autrui. L'homme de l'homme est ainsi détruit ; le « sage » laisse se refaire en lui l'unité perdue pour achever enfin ce mouvement dans l'extase de l'être où toute pensée est abolie. C'est le renoncement, non plus seulement à la solution dans et par le monde dont les intellectuels se veulent les prophètes, mais encore à la médiation philosophique. A ce prix, mais à ce prix seulement, l'homme retrouverait sa parenté originelle avec l'être dont il se séparait dès ses origines. La philosophie n'est ni dépassée, ni réalisée : elle est abandonnée au monde par celui dont la présence à ce monde devient pure contingence, présence silencieuse, nihilisme intégral.

Ce nihilisme n'est évidemment qu'une pente de l'itinéraire dont on suggère ici i'orientation. On voudrait ainsi souligner la nécessité de renoncer à d'autres interprétations qui ont cours. Et notamment : s'il est vrai que l'intelligentsia des Lumières rêve d'éclairer Frédéric de Prusse ou Catherine de Russie, il est non moins évident que Rousseau ne s'est nullement préoccupé de préparer les idéologies d'un moment à venir de l'histoire. La vérité de Rousseau n'est pas dans Robespierre. Et si Robespierre s'en inspire, c'est seulement par le biais de cette transmutation qui rend possible la transformation d'une pensée en idéologie, — et le passage rétrogade de la philosophie à l'intelligentsia.

Rousseau renonce donc délibérément, de son propre aveu, à tout souci d'ordre politique. Ses Lettres à Mirabeau sont sur ce point sans ambiguïté. L'auteur commence par déclarer : « Si j'allais dans une de vos terres, vous pouvez compter que je n'en prendrais pas le plus petit soin en faveur du propriétaire; je vous verrais voler, pilier, dévaliser, sans jamais en dire un mot, ni à vous, ni à personne : tous mes malheurs me viennent de cette ardente haine de l'injustice, que je n'ai jamais pu dompter. Je me le tiens pour dit : il est temps d'être sage, ou du moins tranquille... »Rousseau est persuadé que son isolement dans le monde est ainsi lié à une passion trop absolue pour la justice et la vérité. Or il est l'homme du « tout ou rien ». Sachant fort bien que le combat des intellectuels pour des causes qui sont, au fond, les siennes, est un combat qui ne va pas jusqu'au bout de ses exigences, — Rousseau préfère l'indifférence. Il continue à haïr l'injustice et le mensonge; mais il ne sera plus Don Quichotte; il préfère se retirer du monde et le laisser à sa folie.

L'attitude est la même envers le pouvoir. Le « despotisme légal » est une thèse insoutenable : Rousseau refuse d'être mystifié sur ce point. Il rappelle donc le problème qu'il a posé : « trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme. » Mais c'est pour ajouter aussitôt : « Si malheureusement cette forme n'est pas trouvable, et j'avoue ingénument que je crois qu'elle ne l'est pas, mon avis est qu'il faut passer à l'autre extrémité et mettre tout d'un coup l'homme autant au-dessus de la loi qu'il peut l'être, par conséquent établir le despotisme arbitraire, et le plus arbitraire qu'il est possible : je voudrais que le despote pût être dieu. En un mot, je ne vois point de milieu supportable entre la plus austère démocratie et le hobbisme le plus parfait ». Mais à quoi bon méditer? Rousseau finit par trouver inutile le temps passé à s'interroger sur les problèmes politiques.

\*\*

En conclusion, il importe de souligner la cohérence qui se dégage de la biographie de J.-J. Rousseau. L'ensemble de cette biographie constitue la dénonciation ultime, existentielle et seule radicale de l'intelligentsia. Ce n'est pas dans la théorie mais dans la pratique d'une vie que cette dénonciation prend finalement tout son sens : la discussion théorique n'est donc qu'un stade, le second, du cheminement existentiel de l'écrivain. Aussi faut-il situer maintenant ce stade théorique (celui des œuvres philosophiques) dans la courbe d'un itinéraire total.

Le carriérisme est le premier stade sur le chemin de la vie. Ce stade est inévitable pour tout être humain qui se forme au contact d'une culture et qui veut assumer cette culture avec éclat. Cette ambition est généralement comprise, reçue et encouragée par les intellectuels chevronnés du temps. Rousseau n'a pas bénéficié au départ de cet appui. Il se forme en autodidacte. Il admire de loin les écrivains illustres et vénère les savants. Il est dans le ton de son siècle, il en accepte l'idéologie. Il réalise ainsi, ses écrits de jeunesse le montrent, la complicité qui lie l'écrivain à la cul-

ture et à son temps. Mais avec le premier Discours, immédiatement salué par les contemporains, Rousseau fait éclater la contradiction d'être reconnu par ceux qu'il dénonce en rejetant implicitement son passé ambitieux. Car, même si cela n'apparaît pas d'emblée et clairement à l'auteur, la critique du premier Discours est d'abord une autocritique.

D'où cette situation intenable, dévoilée par les polémiques autour de ce Discours: Rousseau dénonçant la culture à partir des motivations secrètes de ses agents, - c'est le thème du paraître, - apporte lui-même sa contribution à la culture. Il rejette les livres en devenant auteur. Il dénonce les Arts au moment ou son Narcisse va connaître consécration parisienne. Comment surmonter cette contradiction? l'entrisme peut rendre raison du choix que fait Rousseau en entrant dans la seconde phase de son existence, au cours de laquelle il s'opposera en philosophe à la culture et à ses agents.

L'entrisme est une stratégie d'opposition interne définie par un courant du mouvement trotskyste : le militant entre dans un parti déjà constitué et qui n'est pas le sien pour convertir ce parti au marxisme véritable. L'entriste est dans le Parti sans être véritablement du Parti: il sera marxiste révolutionnaire chez des « marxistes » qui ont, selon Trotsky, cessé de l'être. Telle est l'origine politique du concept. Mais ce concept peut être également utilisé pour définir des comportements visant l'ensemble des institutions. C'est le cas de Kierkegaard renonçant, à la fin de son œuvre, à la pseudonymie et révélant que ses ouvrages, publiés sous un faux-nom, concernant apparemment des problèmes non-chrétiens, faits pour plaire à un public déchristianisé, étaient en fait l'œuvre d'un chrétien militant sous le masque du siècle. Le Point de vue sur l'ensemble de mon œuvre (1848) explicite cette ruse : le chrétien doit entrer, non plus chez les païens, mais chez les « chrétiens » qu'il faut convertir au christianisme. Entre 1750 (premier Discours) et 1762 (Emile) Rousseau est entriste en ce sens qu'il joue le jeu de l'écrivain et fait imprimer des livres. Sa

période philosophique se justifie dans la croyance qu'une lutte contre la culture peut se faire sous forme d'une polémique interne avec ses agents. D'où la publication et la défense acharnées d'un message philosophique né, on l'a vu, du rejet de l'intelligentsia.

Mais l'entrisme trouve sa limite dans le fait qu'en jouant le jeu, on entre dans le jeu et finalement on fait le jeu de ceux que l'on conteste. Le jeu devient nécessairement sérieux : il reconnaît le statut de ce qu'il combat. Rousseau le comprend : il va donc se taire. Ainsi comment la dernière étape de son existence.

C'est l'étape de la dé-mission. Une telle attitude, qui ne peut s'accomplir que dans une solitude totale, consciente, assumée comme telle, n'a plus pour point d'appui que l'individu livré à luimême, et exposé de ce fait à tous les risques d'une telle volonté d'impuissance. Par cette déviance voulue le penseur coupe ses liens avec le monde; c'est la séparation radicale, la seule, avec un statut ambigu d'intellectuel. Dès lors, la confusion entre le penseur et l'intellectuel n'est plus possible. La folie. — celle qui court dans les Dialogues —, se porte garante de la spécificité du solitaire errant, détaché des rôles sociaux et de tous les masques intellectuels. Mais ce qui est folie aux yeux du monde est sagesse pour celui qui a trouvé dans l'amour de soi la parole de la nature. — en brisant avec les mystifications du discours aliéné.

Cette dernière étape est bien celle d'une ultra-critique de l'intelligentsia. Où conduit-elle? Ce « dépassement », par le silence de la critique philosophique, nous l'avons nommé déviance, nihilisme, démission. Mais ces termes visent davantage a désigner une béance qu'à circonscrire un achèvement. Toute critique radicale reste nécessairement inachevée et doit être continuée. Le dernier stade de Jean-Jacques sur le chemin de sa vie ne se ferme pas sur une réponse. Au contraire : ce silence du penseur est révolutionnaire dans la mesure, précisément, où il implique la persistance d'une question plutôt que l'aveu définitif de l'échec.

GEORGES LAPASSADE.

### DE L'INTELLECTUFI CHF7 MARX AU MARXISME DES INTELLECTUELS

#### I. — AVANT MARX

Pendant longtemps, l'univers des intellectuels européens a été celui du logos, qu'il s'agisse de Platon, d'Aritote, de saint Thomas ou des encyclopédistes. (Le problème des intellectuels dans la tradition orientale se posant plutôt en termes de gnose.) Pour eux, le langage était sa propre justification puisqu'il renvoyait à une réalité ontologique supérieure : la vérité. A la suite de la pensée platonicienne et judéo-chrétienne, les intellectuels pensent que si l'expérience immédiate est celle du désordre et de l'injustice, l'intervention du Verbe opère le retour à l'harmonie qui est redécouverte de l'harmonie divine. Tel est le sens de la démarche intellectuelle jusqu'au xixe siècle. Ainsi pour Platon le monde de l'intellectuel c'est le monde des mots, mais à la différence des sophistes les mots sont reliés au monde des formes transcendantes. Par là l'esprit humain participe à la vérité et il appartient à l'homme d'aligner les mots sur l'Etre.

De même, dans la tradition judéochrétienne, c'est le Verbe divin qui a appelé le monde à l'existence et la Révélation n'est autre que la parole de Dieu selon les livres saints. De plus, la qualité d'intellectuel a pour ainsi dire été établie lorsque l'épisode de la Pentecôte a conféré le primat du Verbe comme seul capable de faire accéder les hommes à la réconciliation. Au niveau de la conscience religieuse, seul le langage divin peut réaliser l'unité et la justice. On comprend dans ces conditions que toute l'activité des intellectuels au cours de la période médiévale consiste presque uniquement dans un interminable débat sur la validité ontologique du logos et sur son répondant divin.

La Renaissance, puis la tradition inaugurée par Descartes, si elles contribuent à anéantir les discussions de l'Ecole, n'en conservent pas moins le primat du logos. Ainsi le sens de la réforme cartésienne consiste à mettre au point un langage rigoureux qui dotera les intellectuels d'un outil puissant et certain pour déchiffrer le sens du monde. « Se rendre maître et possesseur de la nature », dit Descartes ; mais il n'envisage cette maî-

trise que sans l'aspect d'un Verbe universel, capable de rassembler l'homme, le monde, la morale et la science. Le Le projet cartésien n'est autre que le projet d'un logos généralisé et étendu à tout l'univers sensible et intelligible. Les intellectuels auront alors pour tâche de nommer le monde.

C'est le programme que réalisent les encyclopédistes en laïcisant la pensée de Descartes : Diderot, d'Alembert et toute l'équipe de l'*Encyclopédie* voudront dresser un inventaire des pensées mais aussi des actions humaines. Par là ils fraient le chemin à une conception nouvelle de la condition d'intellectuel.

#### II. - MARX

Mais le progrès des encyclopédistes reste limité aux rapports entre le pragma et l'onoma, c'est-à-dire entre deux activités parcellaires et insuffisantes.

C'est à Marx qu'il appartiendra d'éclairer d'un jour nouveau les rapports entre deux catégories plus universelles : le logos et la praxis. Pour élucider le problème de l'idéologie, Marx se réfère aux concepts fondamentaux de sa sociologie, en particulier d'une fonction spéciale, qui par son activité est amenée à s'occuper des problèmes spécifiques. Par là elle s'oppose à la fonction économique, ou à la fonction politique. De plus, l'idéologie et les personnes chargées de la diffuser apparaissent avec la séparation des classes, notamment avec l'existence d'une classe ascendante et d'une classe dominante. Aussi l'idéologie de la classe dominante n'a d'autre fonction que défensive contre ceux qui contestent cet état de choses. Les idéologues du pouvoir tentent de justifier les contradictions de la société, ce sont les « chiens de garde » de la classe dominante. L'idéologie apparaît alors comme une attitude défensive tente de s'approprier par le logos un monde en contradiction qui échappe à sa prise et qu'elle tente de justifier tel qu'il est.

Quant à la fonction de contestation de l'intellectuel, quoique plus intéressante parce que plus progressive, elle reste encore au niveau du logos. L'intellectuel explique, dénonce, conteste la praxis aliénée, mais même si par un certain côté il assume cette praxis, elle lui reste étrangère. L'idéologue qui se prend pour la conscience de son temps n'est, selon Marx, que « la forme abstraite de l'homme devenu étranger à lui-même et qui se donne pour la mesure même du monde ».

A quoi tient donc cette aliénation de l'intellectuel ? C'est ici, semble-t-il, qu'il nous faut comprendre la critique que Marx fait des représentations. Dans l'activité intellectuelle pure, l'homme s'extériorise à lui-même dans une réalité faussement objective. L'intellectuel, au cours de son activité, s'arrache à luimême et la fétichise ; il s'aliéne au profit d'une activité illusoire supérieure. L'intellectuel, au cours de sa démarche, tend certes à se transcender (pour employer un langage moderne), mais par le même mouvement il tend aussi à se figer, son activité lui échappe et se constitue en réalité autonome. L'aliénation intellectuelle c'est donc cette projection idéologique de l'homme hors de lui-même, son arrachement à lui-même. La finalité propre de l'intellectuel est niée au profit de la finalité d'un processus idéologique. Par là, l'intellectuel se présente comme impuissant à réaliser ses fins propres et chacun de ses gestes le pose comme personnage: il devient un individu marginal, séparé de la société par une sorte de fêlure intime et incapable de s'y sentir à l'aise, mécontent de sa condition et pourtant incapable de la dépasser. Par là s'explique le prétendu malheur de l'intellectuel.

L'idéologie se présente aux yeux de Marx comme une justification « a posteles termes Elle est. selon d'A. Gorz, un « système de fins, de raisonnements et de sophismes auto-justificateurs par lequel les individus tentent. de fonder en valeurs et en intentions des entreprises qui leur sont aliénées et reprochées comme des crimes. Ils cherchent dans l'idéologie de bonnes raisons pour faire ce qu'ils font; ils tentent de chasser magiquement par le discours l'image inacceptable d'eux-mêmes que leur renvoie le réel ; ils s'efforcent de se restituer leurs actes et leur monde dans lesquels ils ne se reconnaissent plus, comme fondées sur des valeurs est le universelles. Bref, l'idéologie moyen de dissoudre par la pensée des contradictions insolubles : elle a pour but de rendre compte non-contradictoirement d'un monde de contradictions et de réapproprier aux individus en idée, une réalité qui leur aliénée dans les faits ». Tel est, pour Marx, le statut de

l'intellectuel : il réconcilie au niveau du logos un monde non-réconciliable el résout les conflits réels au niveau de valeurs fictives.

Ainsi se manifeste l'échec de l'idéologue pur : l'intellectuel tombe presque inévitablement dans l'égotisme dans la mesure où il intercale son propre problème entre lui et les autres. D'où, chez l'intellectuel, l'amour du geste, du masque, du personnage. Aussi le statut occupé par l'intellectuel dans la société bourgeoise est-il essentiellement ambigu: la société désavoue sur le plan social et politique cet individu marginal, elle le revendique et même le récupère sur le plan culturel. Cette tolérance force l'intellectuel à jouer un rôle ambivalent : habitué à l'inefficacité de sa révolte, il finit par la valoriser, la thématiser en révolte pure, en pur mouvement de l'âme, et à devenir une « belle âme » au point d'en arriver, au nom de la révolte pure, à rejeter la révolte réelle. La belle âme, en tant que subjectivité absolue, apparaît comme une fin en soi, faisant de la critique une activité stricte. Il faut malgré tout ajouter que ce fort coefficient péjoratif attribué par Marx à l'idéologie est tempéré cependant dans sa maturité par une vision plus large : à partir de la Critique de l'économie politique. Marx fait rentrer dans l'idéologie non plus seulement les représentation mystifiantes, mais aussi toutes les œuvres de civilisation et toutes les doctrines et prises de positions sociales et politiques. De plus, il se rend compte que l'idéologie est plus qu'un simple reflet mystifiant de la réalité, mais que c'est une interprétation qui renvoie à une activité existentielle. Par là les idéologies deviennent objectives, elles acquièrent leur vie propre et finissent par peser de leur propre poids.

Quoi qu'il en soit, Marx va proposer un renversement de la conception des intellectuels. Bien loin que le logos soit à 'lui-même sa propre fin, il doit s'allier avec la praxis, c'est-à-dire que la fonction de contestation de l'intellectuel doit acquérir un sens positif. L'intellectuel, bien loin d'aider les belles âmes à faire par la négativité littéraire l'économie d'une action réelle, doit aider à la révolution. Aussi la véritable fonction de l'intellectuel est-elle critico-pratique. Si la réflexion, la pensée demeurent uniquement critiques, l'intellectuel en reste au stade théorique et du même coup se rend impuissant : la pensée est réduite à un simple rôle formel et la critique demeure complice et prisonnière de la

société qu'elle voudrait dénoncer. Au contraire, la critique-pratique entre en lutte contre l'ordre existant, contre la société et ses aliénations. Le rôle de l'intellectuel est de donner conscience aux hommes drame réel dans lequel ils vivent et de changer en lutte réelle les combats d'idées. Comme le dit Marx : « il faut rendre l'oppression plus dure encore en y ajoutant la conscience de l'oppression ».

Si la fonction de l'intellectuel est bien une fonction négative, cette négativité doit posséder un sens révolutionnaire. On connaît la célèbre formule selon laquelle « la critique n'est pas une passion de la tête, mais la tête de la passion... » Mais cette négativité doit avoir un sens révolutionnaire précis : en effet, en tant que la révolte réelle a des bases solides et fondées, l'intellectuel va être amené à se trouver objectivement du côté des hommes qui comme lui refusent l'aliénation. Ce n'est que par ces hommes et pour eux que la négativité de l'intellectuel va acquérir un sens positif ; c'est dans ce sens que la recherche de la vérité, souci primordial de l'intellectuel, va apparaître comme un acte révolutionnaire, si du moins il est exact que la vérité soit toujours révolutionnaire.

Du même coup, l'idéologie qui jusquelà était plus ou moins une mystification, va apparaître comme une anthropologie, puisque l'intellectuel, par le même mouvement qu'il rencontre une classe révolutionnaire, rencontre et participe à l'élaboration d'une science qui lui permet de comprendre le devenir des sociétés. L'anthropologie telle que la conçoit Marx est appelée à dépasser et à mettre fin aux idéologies, en donnant l'explication la plus complète des phénomènes humains.

\*\*

L'idéologie que nous avions précédemment définie comme représentation est alors récupérée par l'homme. La praxis ne détruit pas le logos ; elle s'associe à lui. Quant à l'intellectuel, jamais sa négativité littéraire ne suffira à faire avancer la révolution, s'il n'est pas du côté de la négativité historique. Et c'est là pour lui le moyen de donner un sens à sa révolte et aussi le moyen de récupérer sa part de silence et de solitude, et d'assumer la distance qui le sépare de ceux pour qui la praxis constitue le seul fondement de la vie. Aussi le mouvement par lequel l'intellectuel détruit les justifications idéologiques de l'existant et le dépasse rencontre le mouvement par le-

quel la classe prolétarienne détruit l'existant : c'est la même dynamique. C'est du moins le sens que l'on peut donner à l'alliance du prolétariat et de la philosophie que Marx annonce dans ses œuvres de jeunesse. Le prolétariat, en se dépassant, se réalise en tant que liberté. L'idéologie, en s'incarnant, se réalise elle aussi comme liberté. C'est le sens de cet aphorisme : « De même que la philosophie trouve dans le prolétariat ses armes matérielles, le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes spirituelles. » Ainsi donc, à l'horizon de la pensée marxiste apparaît la fin des représentations qui faisaient de l'homme un objet : fin de la politique et de l'idéologie en tant qu'activités autonomes. C'est dire qu'est assuré le triomphe de l'homme en tant que seul sujet historique et seul sujet philosophique.

Ainsi se précise la conception marxiste de l'intellectuel : alliance naturelle de l'idéologie révolutionnaire et de la classe révolutionnaire, renversement du logos pur en praxis.

#### III. - APRÈS MARX

Mais les formules de Marx sur cette alliance naturelle du prolétariat et des intellectuels recélaient de graves ambiguïtés. En effet s,i l'orientation révolutionnaire des intellectuels ne posait désormais plus de problèmes dans cette optique, par contre le problème du statut social de l'intellectuel subsistait tout entier. Quel devait être dans la perspective d'une lutte révolutionnaire le rôle social de l'intellectuel et ses rapports avec la classe ascendante ? En termes plus précis, quelle doit être la relation des couches intellectuelles avec la classe ouvrière et avec les partis de cette classe?

Sur ces problèmes, on connaît la réponse de Lénine, exprimée en particulier dans son article sur « la prise de parti et la littérature », dans ses polémiques avec Gorki, et dans sa lettre sur les Proletkults. Tout en reconnaissant que l'œuvre littéraire est celle qui résiste le plus à une mise au pas automatique, Lénine montre en fait qu'il redoute le fond anarchique inhérent aux intellectuels. Plus profondément, il montre que l'homme de culture doit prendre parti pour la classe ouvrière contre la bourgeoisie, c'est-à-dire rejoindre le parti de la classe ouvrière et à militer dans ce parti. La littérature, écrit-il, « doit devenir partie intégrante du

organisé, méthodique et unifié du Parti... ». Par là, la littérature devient un aspect tactique au même titre qu'un autre et soumis aux mêmes impératifs de la lutte générale que mène le prolétariat contre le pouvoir de la bourgeoisie. Cette attitude ouvrait la porte à la conception du « réalisme socialiste » et à la formation d'une nouvelle intelligentsia.

Les intellectuels staliniens se constituent en effet en une nouvelle intelligentsia : du fait qu'ils appartiennent au parti qui est censé représenter la classe ouvrière, ils entrent par là dans un système de rapports bureaucratiques. Se plaçant, selon l'expression célèbre, «ur les positions de la classe ouvrière », les intellectuels staliniens renoncent en fait à l'exercice réel de leur intelligence. Comme l'a montré P. Naville dans sa brochure sur L'intellectuel communiste, l'intelligentsia « troque l'affiliation à cette cohorte qu'est la classe intelligente contre le droit qu'a tout homme de se servir de son intelligence. C'est justement par là que, croyant s'élever et voir magnifier son rôle, elle se mutile et réduit à n'être qu'un agrégat de fonctionnaires ». Aussi cette nouvelle intelligentsia fonctionnant en vase clos est coupée peu à peu du monde réel. Produisant des œuvres dont les règles ont été fixées a priori,, elle ne sait en réalité rien exprimer du mouvement réel de la vie et de ses contradictions. Les intellectuels constituent des groupes spécialisés, en bureaucratie de l'intelligentsia. produisent leurs propres mythes. Ils sont la justification d'un pouvoir qui les emploie à son service, séparé de la société, parce que la société-reste divisée en classes. C'est bien là une intelligentsia nouvelle — un des trois groupes « amis » de la société socratique si l'on en croit une récente analyse de Khrouchtchev... Cet escamotage de la de la recherche intellectuelle au profit de l'action partisane est encore plus nette dans un rapport de Chou-En-Laï « sur la question des intellectuels », qui parle d'une « prise en charge intégrale » des intellectuels par le parti — et qui sous prétexte de réduire la différenciation entre la fonction intellectuelle et la fonction manuelle, envoie périodiquement les intellectuels aux champs...

Du reste, dans le monde capitaliste, la situation des intellectuels communistes est encore plus ambiguë et plus inconfortable. Là aussi, du fait qu'ils se placent « sur la position de la classe

ouvrière » (pour eux le parti communiste), ils adhèrent à l'action et à la tactique du parti et sont tenus à la justifier. De plus, par un mouvement quelque peu contraire, ils sont les représentants d'une fonction générale qui les oblige à tenir compte des autres milieux. Ainsi ils sont partagés entre leur devoir de justifier le parti auquel ils s'assimilent et de tenir compte du milieu social auquel ils restent attachés (classes moyennes). C'est dire que bien loin de s'assimiler à un groupement propre, cette intelligentsia voit conserver sa structure, tout en adoptant la position d'une autre classe que la sienne. Par là l'intelligentsia communiste gagne une sorte de quiétude, mais c'est pour perdre le sens de la critique et de l'esprit de contestation.

Ce drame de l'intelligentsia atteint aussi un certain nombre d'intellectuels fascinés par un pseudo-marxisme. Désespérés de leur situation marginale, obnubilés par le mythe de la classe rédemptrice qui les laverait de leur tare d'intellectuel, ils croient récupérer l'authenticité en s'identifiant au parti censé incarner la classe ouvrière. Soumis à une politisation totale et aux prétentions insupportables d'une action qui prétend avoir intégré le logos, alors qu'en réalité elle le détruit, certains intellectuels croient fuit la pensée sans action, mais ils se retrouvent dans une action sans pensée, tenant l'efficacité pour le critère de la vérité et confondant opportunisme et dialectique.

#### IV. — LOGOS ET PRAXIS

Reste-t-il aujourd'hui une voie pour l'intellectuel marxiste entre la liberté pure et la politisation totale, entre le mandarinage et l'action partisane? Quel peut être le rôle joué par l'intellectuel? Et dans une perspective révolutionnaire, le logos garde-t-il une valeur, ou est-il dépassé par la praxis? Telles sont les questions qui ne manquent pas de surgir au terme de cette brève étude sur les intellectuels et le marxisme.

Il faut d'abord remarquer que l'intellectuel révolutionnaire, par le fait même qu'il participe au devenir historique, est pris dans le dilemme de la politique et de la création — et que jusqu'ici ce dilemme n'a pas été pratiquement dépassé. Ecartelé entre l'utilité, l'objectivité du monde économico-social, et la « liberté », apanage de la création, l'intellectuel joue sur les deux tableaux et y est

mystifié. En fait, les intellectuels n'ont pas à constituer un groupe distinct, et à être atteint d'une sorte de complexe de timidité devant la classe ouvrière. Car ils sont placés en position dynamique avec cette classe : ils sont unis à elle, et pourtant ils en sont un des facteurs déterminants. Par là s'explique que la question de l'utilité de l'intellectuel soit un faux problème : le rapport de l'intellectuel et de la société est un rapport d'usage, c'est-à-dire un rapport de liberté et de disponibilité.

Mais il n'en reste pas moins que nous croyons qu'il existe une spécificité du logos et que celui-ci ne peut pas être entièrement réductible à la praxis. Ou, en d'autres termes, nous ne croyons pas qu'une synthèse hâtive entre logos et praxis soit totalement justifiée. Le logos possède sa propre dynamique et sa propre vérité.

Cette autonomie du logos entraîne à reconnaître que le concept de praxis formé par Marx se révèle à l'usage ambigu. L'entreprise de radicalité de Marx voulait contribuer à créer un mode de conduite où la distinction traditionnelle du « penser » et de « l'agir » serait abolie. Le problème précis des intellec-

tuels montre que cette visée n'est peutêtre pas près d'être réalisée. Et il se pourrait que l'attitude de Heidegger (cf. son texte dans ce même numéro d'Arguments) ne se comprenne qu'à partir des difficultés que Marx, du fait qu'il était lié à un monde métaphysique et que son effort fut d'abord politique, n'a pas pu saisir.

Marx a voulu renverser le rapport du logos et de la praxis — et il y a réassi — mais ce renoncement est resté dans le cadre de la pensée métaphysique, même si par un certain côté il a contribué à dévoiler cette pensée. Aussi on comprend par là que le problème des intellectuels, et plus généralement de la pensée et du logos, ne reçoive chez lui

qu'une solution partielle.

Peut-être ne sera-ce que lorsque le dernier virage métaphysique sera pris (c'est-à-dire le marxisme réalisé et accompli), peut-être sera-ce seulement dans ce soir du monde qu'apparaîtra alors dans sa vraie lumière, l'éclosion d'un nouveau jour jusqu'ici voilé et qu'alors en particulier sauteront toutes les oppositions antagonistes et parmi elles le logos et la praxis.

MICHEL MAZZOLA.

## PRINCIPES DE LA PENSÉE

Les principes de la pensée guident et régissent l'activité de la pensée. Pour cette raison, on les nomme aussi lois de la pensée. Au nombre de ces lois, on compte le principe d'identité, le principe de contradiction, le principe du tiers exclu. Selon l'opinion courante, les lois de la pensée valent pour toute pensée. indépendamment de ce qui est à chaque fois pensé, et abstraction faite de la manière dont procède la pensée. Les lois de la pensée n'ont besoin de considérer ni le contenu des objets actuellement pensés, ni la forme, c'est-à-dire le mode du processus de la pensée. Vides quant au contenu, les lois de la pensée sont de simples formes. C'est à l'intérieur de ces formes de pensée que se forment des concepts, que se portent des jugements, que se tirent des conclusions. Voilà pourquoi les formes vides de la pensée se laissent représenter en formules. Le principe d'identité a la formule : A=A. Le principe de contradiction s'exprime par : A n'est pas égal à A. Le principe du tiers exclu exige : X est ou bien A ou bien non-A.

Les formules des lois de la pensée forment un jeu étrange d'implications. Aussi a-t-on cherché à les déduire les unes des autres. Cela s'est produit de diverses manières. Le principe de contradiction, A non égal à A, est présenté comme la forme négative du principe positif de l'identité (A=A). Mais aussi, inversement : le principe de l'identité passe, dans la mesure où il est fondé sur une opposition cachée, pour la forme encore non développée du principe de contradiction. Le principe du tiers exclu, ou bien s'obtient comme conséquence immédiate des deux précédents, ou bien est saisi comme leur chaînon intermédiaire. Quoi qu'on dise sur les lois de la pensée, et quelle que soit la manière dont on le dit, on tient celles-ci pour immédiatement évidentes et l'on croit même souvent que cela doit être ainsi. Car, bien considérés, les principes de la pensée ne se laissent pas démontrer. Pourtant, toute démonstration est déjà une activité de la pensée. La démonstration est donc assujettie aux lois de la pensée. Comment pourrait-elle alors vouloir se placer au-dessus d'elles pour justifier leur vérité ? Mais même si nous

tenons la question particulière de la démontrabilité ou de l'indémontrabilité des lois de la pensée pour une question irrecevable, même alors le danger reste de nous embrouiller dans une contradiction à l'occasion de notre examen des lois de la pensée. Nous entrons, par rapport aux lois de la pensée, dans une situation étrange. En effet, à chaque fois que nous tentons d'amener devant nous les principes de la pensée, ils deviennent inévitablement le thème de notre pensée — et de ses lois. Derrière nous, pour ainsi dire dans notre dos, se tiennent à chaque moment déjà les lois de la pensée qui gouvernent chaque pas de la méditation qui les prend comme thème. Cela saute aux yeux dès le premier regard. D'un seul coup, cette indication paraît couper court à toute tentative qui voudrait penser de manière appropriée les lois de la pensée.

Mais cette apparence se résout dès que nous observons ce qui s'est passé dans l'histoire de la pensée occidentale. L'événement se situe, si nous l'évaluons chronologiquement, il y a un siècle et demi à peine. Il s'annonce dans le fait que par les efforts des penseurs Fichte, Schelling et Hegel, préparés par ceux de Kant, la pensée est amenée dans une dimension de ses possibilités, autre dimension à certains égards plus haute. La pensée devient sciemment dialectique. Dans le cercle de cette dialectique se meut également, et plus intensément concernée encore par ses profondeurs insondées, la méditation poétique (dichterische Besinnung) de Hölderlin et de Novalis. Le déploiement théorique-spéculatif de la dialectique, dans l'enclos de sa réalisation complète, s'accomplit dans l'œuvre de Hegel qui porte le titre de Science de la Logique.

L'occurrence par laquelle la pensée entre dans la dimension de la dialectique est historique. Aussi semble-t-elle se trouver derrière nous. Cette apparence persiste, car nous sommes habitués à nous représenter l'histoire de manière historisante. Dans le courant de l'enquête qui va suivre, viendra toujours jouer notre relation à l'histoire. C'est pourquoi, auparavant, il nous faut remarquer ceci :

Tant que nous représentons l'histoire

en historisant, elle apparaît comme un avoir-lieu (Geschehen), et celui-ci, dans la succession de l'avant et de l'après. Nous-mêmes, nous nous trouvons dans un présent (Gegenwart), que traverse ce qui a lieu. On fait le compte du passé à partir du présent, en prenant celui-ci pour base de calcul. C'est pour lui qu'on jette les plans du futur. La représentation historisante de l'histoire comme succession d'événements empêche d'appréhender dans quelle mesure l'histoire véritable est toujours, en un sens pleinement essentiel, pré-sence (Gegenwart). Sous ce nom, nous n'entendons pas ce qui se trouve là de manière indifférente, dans un maintenant momentané. Pré-sence, c'est ce qui, nous attendant, est au-devant de nous, venant à notre rencontre; c'est ce qui attend que nous nous y exposions ou que nous nous y fermions. Ce qui, nous attendant, est au-devant de nous à notre rencontre. cela vient à nous ; c'est l'a-venir rigoureusement pensé. Il transit et régit le pré-sent comme une exigence (Zumutung) qui concerne l'être de l'homme; par sa faveur, il le situe en telle ou telle disposition afin qu'il sache quelque chose de l'à-venir dont il est saisi. Ce n'est que dans l'air d'un tel pressentir que grandit le questionnement, ce questionnement essentiel qui appartient toujours à l'achèvement de toute œuvre solide, en quelque champ que ce soit. Une œuvre n'est œuvre que dans la mesure où elle répond à l'exigence de l'à-venir, et, ainsi, libère, dans son essence réservée, l'être de ce qui n'a cessé d'être, nous le livre. La tradition libératrice vient sur nous en tant qu'à-venir. Jamais elle ne devient ce qu'elle est, c'est-à-dire exigence et assignation, par le décompte du passé. De même que chaque grande œuvre doit d'abord éveiller et former l'espèce des hommes qui libéreront le monde qu'héberge l'œuvre. de même la mise au jour de l'œuvre, de son côté, doit préalablement être à l'écoute de la tradition qui lui est adressée. Ce que l'on a coutume de nommer le fécond et le génial d'une œuvre ne provient pas de l'effervescence des sentiments ou de l'irruption des caprices de l'inconscient : il s'agit bien plutôt d'audition vigilante de l'histoire, cette audition ayant sa source dans la pure liberté qu'est pouvoir entendre.

L'histoire véritable est pré-sence (Gegen-wart). Pré-sence est avenir, en tant qu'exigence de l'initial, c'est-à-dire de ce qui déploie déjà la futurition de son être, dans le recueil de son retrait.

Pré-sence, c'est l'assignation nous concernant de ce qui n'a cessé d'être. Lorsqu'on dit qu'au fond, l'histoire n'apporte jamais rien de neuf, cette proposition est sans vérité si elle veut dire qu'il n'y a que l'uniformité du toujours identique. Mais si elle dit : il n'y a rien de nouveau sous le soleil, sinon l'ancien dans l'inépuisable puissance de métamorphose de l'initial, alors cette phrase atteint l'essence de l'histoire. L'histoire est avènement (Ankunft) de ce qui n'a cessé d'être. Cela, à savoir ce qui déjà déploie son être, et rien que cela vient à nous. Pourtant le passé s'éloigne de nous. Pour le décompte de la science historisante, l'histoire, c'est le passé, et le présent, c'est l'actuel. Mais l'actuel n'est et ne demeure qu'une privation définitive d'avenir. Nous sommes submergés par l'historisation (Historie), et ne trouvons que rarement une échappée sur l'histoire. L'ordre des journaux, de la radio, de la télévision et des livres de poche est la forme aujourd'hui directrice et simultanément planétaire du décompte historisant du passé, c'est-à-dire de sa transformation en « actualité ». Ce serait de l'aveuglement que de vouloir rejeter ces événements ou, au contraire, que de vouloir, les yeux fermés, participer à leur activation, au lieu de les méditer en eux-mêmes. Car ces événements appartiennent à notre histoire, à ce qui vient à nous.

Nous nommons également historial le fait que la pensée soit entrée dans la

dimension de la dialectique.

Que signifie cela, que la dialectique une dimension? Provisoirement soit demeure peu clair ce qu'est la dialectique, et ce que veut dire la tournure ici employée de dimension. Les choses comme la dimension, nous les connaissons à partir du domaine de l'espace. Dimension peut vouloir dire quelque chose comme extension: une installation industrielle de grandes dimensions, c'est-àdire de grande extension. Mais nous avons également coutume de parler de l'espace à trois dimensions, qui nous est familier. La surface, par rapport à la ligne, est une autre dimension. La ligne ne fait pas que s'insérer dans la surface ; la surface est, par rapport à la multiplicité des lignes, un autre domaine de mesure qui englobe en elle cette multiplicité. Il en est de même pour les corps, en ce qui concerne leur rapport à la multiplicité des surfaces. Volume, surface, ligne, comprennent à chaque fois un ordre différent de mesure. Si nous laissons tomber la limitation à

l'espace, il reste que la dimension est la région d'une mesure. Lorsque nous parlons ainsi, mesure et région ne sont pas deux choses différentes ou même séparées, mais bien une seule et même chose. La mesure donne et ouvre à chaque fois une région où la mesure est chez elle, et ainsi peut être ce qu'elle est.

Lorsque nous caractérisons la dialectique comme dimension de la pensée : lorsque, même, nous devons la reconnaître comme la plus haute dimension de la pensée dans le cours historial de la métaphysique, cela veut dire maintenant : par le fait que la pensée devient dialectique, elle parvient dans une région jusqu'alors fermée de la mesure la délimitation de sa propre pour essence. Par la dialectique, la pensée gagne la région à l'intérieur de laquelle elle peut se penser elle-même complètement. Par là, la pensée finit par arriver à elle-même. A l'intérieur de la dimension de la dialectique, il devient patent, sur un mode fondé, qu'à la pensée appartient non seulement la possibilité, mais la nécessité de se penser elle-même, de se refléter elle-même en elle-même. de se réfléchir; et il se révèle comment cela doit s'accomplir. Pourquoi et comment la pensée est réflexion, cela ne vient totalement au jour que dans la dimension de la dialectique. Mais par le fait que la pensée se pense elle-même et doit se penser en tant que pensée, la pensée en tant que représentation ne se sépare aucunement de ses objets : bien plus, c'est ainsi qu'elle gagne enfin la médiation et l'unification suffisante avec ses objets. C'est pourquoi le processus dialectique de la pensée n'est pas une simple succession de représentations dans la conscience de l'homme, succession qui se laisserait observer psychologiquement. Le procès dialectique est le mouvement fondamental dans la totalité du domaine objectif de tous les objets, c'està-dire dans l'être en sa compréhension moderne. Le fait que notre pensée occidentale et européenne ait atteint la dimension de la dialectique qui lui était prédestinée depuis Platon, ce fait appartient à l'histoire mondiale. De toute part, il vient en tant que présent et sous diverses formes aux hommes de temps.

Mais quelle signification a donc ce fait pour la tâche qui nous concerne : la méditation des lois de la pensée ? Résumée dans son indispensable brièveté, voici la réponse : par l'entrée de la pensée dans la dimension de la dialectique

s'est ouverte la possibilité de placer les lois de la pensée dans la région d'une mesure plus fondamentale. Dans l'horizon de la dialectique, les principes de la pensée gagnent une forme modifiée. Hegel montre que ces lois posent autre chose, et plus, que ce que la représentation courant trouve immédiatement dans leurs formules. Car la représentation de tous les jours n'v trouve rien. C'est ainsi que la formule du principe d'identité, A=A, passe, auprès du sens commun, pour une proposition qui ne dit rien. Hegel montre pourtant que cette proposition A = A ne pourrait aucunement poser ce qu'elle pose si elle n'avait pas déjà dépassé et brisé la vide identité de A avec soi-même, et au minimum opposé A à soi-même, à A. La proposition ne pourrait pas même être une proposition, c'est-à-dire une position synthétique, si elle n'abandonnait pas préalablement ce qu'elle prétend poser, à savoir A, en tant qu'identité absolument vide, et pour cette raison jamais susceptible de développement ultérieur, d'une chose avec elle-même, A en tant qu'identité, et qui plus est, identité abstraite. Ainsi, Hegel peut-il dire : « Il y a donc dans la forme de la proposition, dans laquelle est exprimée l'identité, plus que l'identité simple et abstraite. » (Science de la Logique, IIe livre, Lasson, vol. II, p. 31). Hegel dans sa Logique a donc non seulement rendu visible la vérité plus riche des lois de la pensée, vérité ramenée à son fondement ; en même temps il a mis en évidence de manière irréfutable que notre pensée habituelle n'obéit pas du tout aux lois de la pensée quand, précisément, elle se prétend exacte, mais bien au contraire les contredit continuellement. Mais cela n'aparaît que comme une conséquence de l'état de fait selon lequel tout ce qui est a pour fondement la contradiction, ce que Hegel écrit souvent et de multiples manières. En particulier, citons cette phrase : « Elle (la contradiction) est la racine de tout mouvement et de toute vie ; ce n'est que dans la mesure où quelque chose a en soi une contradiction qu'elle se meut, qu'elle possède une force et une activité. » Plus connue, parce que plus accessible, et pour cette raison souvent citée, est la pensée de Hegel sur le rapport de la vie et de la mort. La mort passe habituellement pour l'anéantissement et la dévastation de la vie. La mort est en contradiction par rapport à la vie. La contradiction sépare, en les déchirant, la vie de la mort; la contradiction est le déchirement de la vie et

de la mort. Hegel dit pourtant (dans la Préface à la Phénoménologie de l'Esprit) : « Non pas la vie qui redoute la mort et se garde pure de toute dévastation, mais la vie qui supporte la mort et se conserve en elle est la vie de l'esprit. Il (l'esprit) ne gagne sa vérité que dans la mesure où il se trouve lui-même dans le déchirement absolu (c'est-à-dire dans la contradiction) (éd. Hoffmeister, p. 29-30). Le poème tardif de Hölderlin, Dans le bleu adorable... se termine par ce mot : « Vie est Mort, et la Mort aussi est une Vie. » Ici, la contradiction se dévoile comme ce qui unit et fait durer. A cela semble s'opposer ce que Novalis écrit dans un de ses fragments (éd. Wasmuth, vol. III, p. 1125) : « Anéantir le principe de contradiction, voilà peut-être la plus haute tâche de la logique supérieure. » Mais le poète pensant veut dire : le principe de la logique habituelle, à savoir la loi qui impose d'éviter contradiction, doit être anéanti; ainsi, il faut faire valoir la contradiction comme trait fondamental de tout réel. Novalis dit, et Hegel pense exactement la même chose : anéantir le principe de contradiction, pour sauver la contradiction comme statut de la réalité du réel.

Par ce renvoi à l'interprétation dialectique des lois de la pensée par Hegel. selon laquelle elles disent plus que leur formule, dont l'énoncé n'est jamais observé par la pensée dialectique, par ce renvoi quelques faits surprenants sont amenés en plein jour. Une connaissance suffisante, une appréhension décisive de ces faits ne sont pas encore venues aux oreilles de la pensée habituelle. Cela ne doit pas nous étonner. Si déjà *Hegel* lui-même, parlant du chapitre qui traite des lois de la pensée. en dit qu'il s'agit de la partie la plus difficile de sa Logique (Encycl., § 114), comment pourrions-nous, sans aucune préparation, nous retrouver dans la dimension dans laquelle, par la dialectique, les lois de la pensée et leurs fondements deviennent problématiques?

A la vérité. dès qu'il est question, aujourd'hui, de dialectique, on a vite fait de remarquer qu'il existe un matérialisme dialectique. On le tient pour une Weltanschauung, on le fait passer pour une idéologie. Mais, avec cette constatation, nous ne faisons que sortir du chemin de la méditation, au lieu de reconnaître que la dialectique est aujourd'hui une réalité mondiale, peutêtre la seule réalité mondiale. La dialec-

tique de Hegel est une de ces pensées qui - entonnées de loin - « mènent le monde », aussi puissante là où le matérialisme dialectique est objet de foi, que là où — dans un style peu modifié de la même manière de penser — il est réfuté. Derrière cette « confrontation des doctrines », comme on dit, se déchaîne la lutte pour la domination du monde. Mais derrière cette lutte règne un combat dans lequel la pensée occidentale elle-même est impliquée avec elle-même. Son dernier triomphe, où elle commence à prendre toute son extension, consiste en ceci que cette pensée a forcé la nature à libérer l'énergie atomique.

Est-ce là de l'aberration ou de l'irréalisme que de tenter de penser cette penprincipes? sée, et de méditer ses Peut-être, en faisant cela, parviendronsnous au fondement de la pensée. Peutêtre n'arriverons-nous qu'à sa trace. pour que nous puissions encore ressentir à temps la puissance (Gewalt) de la pensée, qui dépasse infiniment, c'est-àdire par essence, tout quantum possible d'énergie atomique. En effet, la nature ne pourrait jamais apparaître comme réservoir d'énergie, ainsi qu'on se la représente maintenant, si l'énergie atomique n'v était pas extorquée, c'est-àdire forcée par la pensée. L'énergie atomique est l'objet d'un calcul et d'une manœuvre effectués par une technique scientifique qui se nomme la physique nucléaire. Mais, que la physique parvienne à forcer la nature de cette manière, cela est — sans préjuger du reste — un fait méta-physique.

S'il advenait que les êtres pensants soient anéantis par l'énergie atomique. où y aurait-il alors encore de la pensée? Oui donc est plus puissante, l'énergie de la nature, sous sa forme technique et machinelle. ou la nensée? Ou bien aucune des deux, qui dans ce cas font partie d'un même tout, n'a-t-elle la priorité? Y a-t-il même encore quelque chose, quand tout mortel, quand tout homme « est » effacé de la surface de la terre?

Plus puissante que la force de l'énergie naturelle et de la pensée de la nature, il y a d'abord, et préalablement, la Pensée (der Gedanke), à laquelle obéit une pensée (ein Denken) lorsqu'elle poursuit la nature en vue d'en obtenir l'énergie atomique. De telles pensées (Gedanken) ne sont pas fabriquées par notre intellect de mortels; c'est bien au contraire l'intellect qui, toujours, est requis par ces pensées de leur répondre ou de leur faire défaut. Non pas nous,

tes hommes, avons des pensées, mais les pensées viennent à nous, mortels dont l'être repose dans la pensée comme dans son fondement. Mais qui alors pense ces pensées qui nous visitent? - voilà ce que nous ne manquerons pas de demander aussitôt, en supposant qu'il s'agit là d'une question rigoureuse, parce qu'elle nous vient immédiatement. Nous — qui sommes-nous — nous qui avons une opinion aussi immédiate de nous-mêmes? Comment voulons-nous nous engager dans de telles pensées alors que nous sommes si novices en ce qui concerne les principes de la pensée?

« Principes de la pensée » — nous commençons par un éclaircissement du titre de cet essai. Par l'éclaircissement peut s'ouvrir le chemin des démarches méditatives qui vont suivre. L'éclaircissement est en quête du clair. Nous nommons clairs et purs l'air et l'eau, pour autant qu'ils ne sont pas troubles, mais transparents. Mais il y a aussi de l'or pur, qui est totalement opaque. Le pur et clair est le non-trouble, dans le sens où tout mélange d'hétérogène est exclu. Nous clarifions le titre « Principes de la pensée » afin d'en éloigner l'hétérogène. Nous atteignons ce but en parvenant à ces déterminations que le titre voudrait nommer en tant qu'il est le titre de cet essai. L'éclaircissement du titre nous mène ainsi sur le chemin d'une pensée qui reprend et médite la pensée. « Principes de la pensée » signifie en premier lieu : lois pour la pensée. Celle-ci, avec tous ses jugements, con-cepts et déductions, est soumise à ces lois, est réglementée par elles. La pensée est l'objet tombant sous le coup de ces lois. Le génitif, dans la tournure « Principes de la pensée », signifie : principes pour la pensée. C'est un génitif objectif.

Cependant, un deuxième point se révèle aussitôt. Des propositions du genre de A=A, A non—A, sont des formes fondamentales de la pensée; des propositions par lesquelles la pensée se met elle-même en sa forme. Les principes se révèlent ainsi être l'objet qui est posé par la pensée. Quant à celle-ci, elle se manifeste comme le sujet de la position des principes. Kant, suivant Descartes, a rendu visible dans la Critique de la raison pure que toute pensée est essentiellement un « je pense... », et la manière dont elle est ce « je pense... ». Tout ce qui est représenté, dans quelque pensée que ce soit, est, en tant que tel, rapporté en retour à un « je pense »; plus précisément, tout représenté est, par avance, armé de cette relation au « je pense ». Si ne régnait pas universellement dans notre pensée cette même relation en retour au même je, qui pense, alors nous n'arriverions jamais à penser quoi que ce soit. Pour toute pensée, le je, dans le « je pense », doit faire un avec lui-même, être le même.

Fichte a fixé cet état de chose dans la formule : « Je=Je ». A la différence du principe d'identité (A=A), qui vaut formellement pour tout ce qui est susceptible d'être représenté, de quelque genre qu'il soit, la proposition « Je=Je » est déterminée quant à son contenu, comme la proposition que nous pouvons énoncer, par exemple, au sujet de tout arbre pris pour lui-même : « arbre=arbre ». En fait, Fichte montre dans sa Wissenschaftslehre (1794), que la proposition « L'arbre est arbre » ne doit absolument pas être mise au même rang que la proposition «Je suis je ». Bien entendu, dirons-nous, car un arbre et mon « je » sont des choses différentes quant à leur contenu. Mais toutes les propositions de cette forme : arbre=arbre, point=point, je=je, se subsument dans la proposition la plus générale, et formellement vide, A = A. Or, Fichte, voilà précisément ce qui est exclu. Au contraire, c'est la proposition « Je suis je » qui est l'affirmation de l'acte (Tathandlung) du Je, c'est-à-dire du sujet, par lequel seulement est posée proposition A=A. La proposition Je=Je est plus étendue que la proposition formellement générale A=A; voilà un état de chose surprenant, dont nous ne dirons assurément pas trop en affirmant que ce qu'il touche n'a pas été, jusqu'ici, amené à la lumière, et cela veut dire pour la pensée, à son initiale dignité de question.

La pensée n'est pas d'abord objet pour les principes, mais sujet. Dans le titre « Principes de la pensée », le génitif est subjectif. Mais les principes sont pourtant bien aussi principes pour la pensée; ils la concernent. Le génitif, dans le titre, est aussi un génitif objectif. C'est pourquoi, plus prudemment, nous dirons : le titre « Principes de la pensée » annonce quelque chose d'ambigu. Pour cette raison il nous place devant les questions suivantes qui s'enchaînent les unes aux autres : pouvonsnous, devons-nous amener le titre à une univocité, et l'interpréter ainsi ou bien comme génitif objectif, ou bien seulement comme génitif subjectif? Ou devons-nous laisser tomber cet « ou bien... ou bien », et faire valoir à sa place un « aussi bien... que »? Cependant, recourir à cet « aussi bien... que » n'est qu'un prétexte pour éviter d'approfondir la méditation. Où il s'agit de reprendre et de méditer la pensée et ses principes, le « aussi bien... que » ne peut être une réponse, mais seulement l'élan vers la question : qu'en est-il de la pensée ellemême, si elle doit être aussi bien sujet qu'objet de ses principes?

Principes de la pensée — rien qu'un grossier éclaircissement du titre produit une inquiétude que nous ne voudrions pas laisser à nouveau se taire. Afin au'elle éveille notre réflexion, parcourons à nouveau, d'une manière nouvelle, le chemin que nous venons de faire. Nous questionnons : le principe d'identité, sous sa forme A=A, est-il important parce que la pensée, en tant que « Je pense... » le pose, ou bien la pensée doit-elle poser ce principe parce que A est égal à A? Oue signifie ici « est »? Les principes de la pensée tirent-ils leur origine de la pensée? Ou bien la pensée est-elle issue de ce que posent ses principes? Oue signifie ici « poser »? Nous disons, par exemple, « ce fait étant posé », et nous voulons dire par là : étant admis que quelque chose se trouve être de telle ou telle manière. Mais la position des principes, cela est clair, n'est pas une simple hypothèse de ce genre. Les principes posent et fixent quelque chose, et cela par avance et pour tous les cas. Aussi sont-ils des présupposi-Assurément, mais nous usons tions. aussi très libéralement et négligemment de ce mot, sans nous préoccuper de savoir qui, ou ce qui « pose » ici, ni le mode de cette position, ni dans quelle dimension d'antériorité ce qui est pré-(sup)posé est posé. Pourtant, en tant que lois de la pensée, ce qu'ils posent, les principes de la pensée le posent et le fixent de manière irrévocable. Ils figurent pour ainsi dire la forteresse où la pensée met d'avance en sûreté toutes ses entreprises. Ou bien — pensons à ce que dit d'eux Hegel — les principes de la pensée seraient-ils un refuge peu sûr pour la pensée ? Les principes ont-ils besoin, de leur côté, d'un asile où ils soient en sécurité ? Mais alors, où est leur abri ? Quelle est leur origine ? Quel est le site de la provenance des principes de la pensée ? Celui qui, aujourd'hui, affirme que cette question est résolue en toute clarté, celui-là est un filou. Il veut faire passer pour science quelque chose qui n'en est pas, qui n'en peut pas être, parce que la science ne porte pas jusqu'au domaine où pourrait. peut-être, être situé le site de la provedes principes de la pensée Avouons-le calmement : la provenance des principes de la pensée, le site de la pensée qui pose ces lois, le mode d'être du site ici nommé et de son lieu, tout cela demeure pour nous voilé dans une obscurité. Cette obscurité est, peut-être, toujours en jeu lors de toute pensée. L'homme ne peut la mettre de côté. Il lui faut bien plus apprendre à reconnaître l'obscur comme l'incontournable, et tenir éloigné de lui les préventions qui dévastent le haut règne de l'obscur. Ainsi l'obscur se tient séparé des ténèbres. simple et complète absence de lumière. L'obscur est le séjour secret du clair. L'obscur garde le clair en lui. Ils s'appartiennent l'un l'autre. C'est pourquoi l'obscur possède sa propre limpidité. Hölderlin, vraiment nourri d'antique sagesse, dit dans la troisième strophe de son poème Mémoire :

> Mais que me tende, Pleine de l'obscure lumière, Quelqu'un l'odorante coupe.

La lumière n'est plus éclaircie quand le clair explose en pure clarté, « plus claire que mille soleils ». Il est difficile de préserver la limpidité de l'obscur, c'est-à-dire d'éviter le mélange de la clarté qui lui est étrangère et de trouver la seule clarté qui convienne à l'obscur. Lao-Tse dit (chap. XVIII; trad. V. v. Strauss) : « Celui qui connaît sa clarté se voile en son obscur. » A cela, joignons la vérité que chacun connaît, mais que peu supportent : la pensée mortelle doit se laisser descendre dans l'obscurité de la profondeur des fontaines pour voir une étoile en plein jour. Il est plus difficile de préserver la limpidité de l'obscur que d'obtenir une clarté qui ne veut luire que comme telle. Ce qui ne veut que luire n'éclaire pas. La présentation classique de la doctrine des lois de la pensée veut pourtant luire comme si le contenu de ces lois et leur valeur absolue étaient immédiatement évidents pour tous.

Entre temps, le premier éclaircissement du titre « Principes de la pensée » nous avait déjà vite menés dans l'obscur. L'origine des principes, que ce soit dans la pensée elle-même ou bien dans ce que la pensée a à méditer au fond, ou bien en aucune des deux sources qui s'offrent immédiatement, voilà qui demeure secret pour nous. En outre, par

l'interprétation dialectique de la pensée qui a lieu chez Hegel, les lois de la pensée ont perdu la forme et le rôle qui étaient les leurs jusqu'alors.

Mais tout d'abord, l'entrée de la pensée dans la dimension de la dialectique nous interdit, à l'avenir, de parler à la légère de « la » pensée. Au surplus, « la » pensée, cela n'existe nulle part. Quand nous nous représentons la pensée comme une faculté de l'homme, alors elle une construction imaginaire. Et si nous invoquons le fait que, dans notre époque, un mode uniforme de pensée parvient partout sur terre à une domination mondiale, il faut tout aussi fermement garder en vue que cette pensée uniforme n'est que la forme nivelée et rendue utile de cette figure historiale de la pensée que nous nommons la pensée occidentale européenne. Nous commencons à peine d'appréhender la singularité grosse d'histoire de cette pensée; nous voulons trop rarement tenir cette singularité pour véritable.

Dans un écrit de jeunesse, publié dans les œuvres posthumes, Karl Marx explique que « tout ce qu'on appelle l'histoire mondiale n'est rien d'autre que la production de l'homme par le travail humain, en tant que devenir de la nature de l'homme » (Die Frühschriften, I, 1932, p. 307).

Beaucoup repousseront cette interprétation de l'histoire mondiale et la représentation de l'être de l'homme qui lui fait fond. Mais personne ne peut nier que la technique, l'industrie et le commerce déterminent aujourd'hui magistralement, en tant que travail de la production spontanée de l'homme par luimême, toute la réalité du réel. Seuleavec cette constatation nous sortons aussitôt de cette dimension de la pensée dans laquelle se meut la phrase citée de Marx sur l'histoire mondiale comme « travail de la production spontanée de l'homme ». Car le mot de « travail » ne signifie pas ici une simple activité et son résultat. Ce mot parle dans le sens du concept hégélien de travail, qui est pensé comme le trait fondamental du procès dialectique par lequel le devenir du réel déploie et accomplit la réalité du réel. Que Marx, au contraire de Hegel, voie l'essence de la réalité non dans l'esprit absolu se saisissant soi-même, mais dans l'homme se produisant lui-même et produisant ses movens de vie, cela amène bien Marx à une opposition extrême par rapport à Hegel : mais par cette opposition. Marx demeure à l'intérieur de la métaphysique de Hegel; car vie et règne de la réalité, c'est toujours le processus de travail en tant que dialectique, c'est-àdire en tant que pensée, dans la mesure où l'effectivement productif de toute production reste la pensée, qu'elle soit prise et mise à exécution comme pensée spéculative métaphysique ou comme pensée scientifique-technique, ou même comme mélange et schématisation grossière des deux. Toute production est en elle-même déjà ré-flexion; toute produc-

tion est pensée.

Si nous osons, ce que donne à entendre le titre, méditer la pensée, ce discours concernant la pensée n'a de sens authentique que si partout nous appréhendons la pensée uniquement comme cela qui détermine notre être historial. Dès que nous tentons sérieusement de reprendre méditer cette pensée, nous nous trouvons déjà séjournant dans le tracé et les relations de notre histoire, et cela signifie dans l'histoire mondiale présente. Ce n'est que lorsque nous serons moins novices en ce qui concerne notre pensée et sa portée essentielle que nous serons en mesure de reconnaître une autre pensée en tant qu'étrangère, et de nous préparer à la surprise de sa féconde étrangeté. Quant à la pensée qui, elle-même historiale, détermine aujourd'hui l'histoire du monde, elle n'est pas d'aujourd'hui ; elle est plus ancienne que le simple passé. Son souffle, en ses plus anciennes pensées, nous vient d'une proximité dont nous ne sentons pas la trace parce que nous croyons que ce qui nous concerne en propre, c'est-à-dire dans notre être, est l'actuel.

MARTIN HEIDEGGER.

(Traduit de l'allemand par François Fédier.)

Note. — Le texte original de cet article est paru dans le Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, No 1-3, 1958. Pour une meilleure compréhension des Principes de la pensée, il faudrait lire également Le principe de raison (Der Satz vom Grund, 1957: à paraître prochainement chez Gallimard) et les deux conférences : Identité et Différence (1957) ; la première, Le principe d'identité, traduite par Gilbert Kahn, est parie dans le No 7, 1958, d'Arguments (numéro épuisé). Sur Hölderlin et Heidegger, recherche de la relation entre poésie et pensée, cf. le livre de BEDA ALLEMANN. récemment traduit en français par François FÉDIER (Presses Universitaires, 1959). N.d.l.R.

# LA CRISE DES INTELLECTUELS

### IF PREMIER «MANIFESTE DES INTELLECTUELS»

Le 14 janvier 1898, l'Aurore publie le texte suivant : « Les soussignés, protestant contre la violation des formes juridiques du procès de 1894 et contre les mystères qui ont entouré l'affaire Esterhazy, persistent à demander la révision. »

Suivaient les noms de Fernand Gregh, de Zola, des deux Halévy, d'A. France, de Gabriel Monod, de Lanson, de Brunot, de Seignobos, d'Andler, de V. Bérard, de Léon Blum, de Lucien Herr et de Marcel Proust.

Il semble que Clemenceau, directeur de l'Aurore, ait eu l'idée du titre : Manifeste des intellectuels.

Le 1er février 1898, Maurice Barrès répliqua dans le Journal : « Rien n'est pire que ces bandes de demi-intellectuels. Une demi-culture détruit l'instinct sans lui substituer une conscience. Tous ces aristocrates de la pensée tiennent à affirmer qu'ils ne pensent pas comme la vile foule. On le voit trop bien. Ils ne se sentent plus spontanément d'accord avec leur groupe naturel et ils ne s'élèvent pas jusqu'à la clairvoyance qui leur restituerait l'accord réfléchi avec la masse. Pauvres nigauds qui seraient honteux de penser comme de simples Français... Ces prétendus intellectuels sont un déchet fatal dans l'effort tenté par la société pour créer une élite... Ces génies mal venus, ces pauvres esprits empoisonnés, dont l'Aurore dresse la collection, méritent une sorte d'indulgente pitié, analogue à celle que nous inspirent les cochons d'Inde auxquels les maîtres du laboratoire Pasteur communiquent la rage. Sans doute ces malheureux animaux doivent être abattus, ou au moins gardés dans des cages solides, mais philosophiquement il serait injuste de les maudire. Leur triste état est une condition indispensable du progrès scientifique... »

## **DÉFINITIONS**

"Les intellectuels sont des individus dotés de savoir ou dans une acception plus étroite, ceux dont le jugement fondé sur la réflexion et la connaissance découle moins directement et moins exclusivement d'une perception sensorielle que le jugement des non-intellectuels."

(Encyclopedia of social sciences, 1932.)

"Nous considérons comme intellectuels tous ceux qui créent, distribuent et mettent en œuvre la culture — cet univers de symboles, comprenant l'art, la science, la religion. A l'intérieur de ce groupe, deux niveaux principaux peuvent être distingués : tout d'abord un noyau formé de créateurs de culture — savants, artistes, philosophes, auteurs, quelques directeurs de journaux, quelques journalistes ; en second lieu, viennent ceux qui distribuent ce que d'autres créent — exécutants des divers arts, la plupart des enseignants, la plupart des journalistes. Un groupe périphérique se compose de ceux qui mettent en œuvre la culture en tant qu'elle s'intègre à leur métier — membres de professions libérales tels que médecins ou avocats. "

(Seymour Martin Lipset, American intellectuals: their politics and status, in Daedalus, Journal of the American academy of arts and sciences, été 1959.)

"Les intellectuels constituent une couche sociale intermédiaire composée des hommes s'adonnant au travail intellectuel. Elle comprend les ingénieurs, les techniciens, les avocats, les artistes, les enseignants, les travailleurs scientifiques... Jamais les intellectuels n'ont pu être et n'ont été une classe particulière, car ils n'ont pas de position indépendante dans le système de production sociale. »

(Dictionnaire philosophique, Moscou.)

# INTELLECTUELS: CRITIQUE DU MYTHE ET MYTHE DE LA CRITIQUE

Si l'on s'en tient à la sociologie, le problème est le suivant : qu'est-ce que l'intelligentsia ? Que sont les intellectuels ? Quel type de groupe instituentils dans la société ? Quelles en sont les structures et les idéologies ? Quel rôle jouent-ils dans la vie politique ? etc...

Mais un tel examen met entre parenthèses le problème des idées en ellesmêmes, de leur vérité, de leur validité, Ce problème est normatif : quelle est l'attitude que nous devons avoir, nous autres intellectuels? Devons-nous, même. accepter cette notion d'intellectuel ou devons-nous nous en dégager ? Devonsnous subordonner notre attitude d'intellectuels à notre attitude politique, ou notre attitude politique à notre attitude d'intellectuels ? Devons - nous plutôt mettre en question et notre attitude politique et notre attitude d'intellectuels en fonction d'une interrogation plus radicale?

Or, s'il importe de ne pas mélanger les problèmes sociologiques et les problèmes existentiels, il importe également de les lier. Le lien à mon sens est double, et doublement méthodologique. Tout d'abord, nous, intellectuels, ne pouvons examiner la question des intellectuels sans partir d'une auto-analyse ou auto-critique. Il faut mettre en question notre prétention à l'universalité.

Bien entendu, il ne faut pas confondre cette démarche avec l'anti-intellectualiste masochiste si fréquent chez les intellectuels. L'auto-critique nous conduit à deux pôles contradictoires et nécessaires : d'une part la distanciation à l'égard de notre propre intellectualité, d'autre part l'approfondissement de cette intellectualité, c'est-à-dire d'une part une désubjectivisation et d'autre part une transsubjectivisation.

Mais d'abord, qu'est-ce qu'un intellectuel? Une définition de l'intellectuel doit être beaucoup plus génétique que statistique. Les intellectuels constituent plus un mouvement qu'un état. La démarcation entre le travail manuel et le travail intellectuel ne définit pas les intellectuels. La notion de travail intellectuel est elle-même trop vague. Les « intellectuels » se définissent à partir des professions culturellement valorisées du point de vue de la culture humaniste ou classique : écrivains, artistes, ensei-

gnants, avocats, médecins à la limite. Par contre, techniciens, ingénieurs sont rarement perçus comme intellectuels. De plus, la notion d'intellectuel correspond, non tant à la profession ellemême qu'à un rôle dans la société. Un médecin dans l'exercice de son métier ne se perçoit pas comme « intellectuel » et n'est pas perçu comme tel, sinon lorsqu'il signe un manifeste ou participe à un acte politique.

Autrement dit, l'intellectuel émerge sur un fond culturel et sous une forme

de rôle politico-social.

L'écrivain qui écrit un roman est écrivain, mais s'il parle de la torture en Algérie, il est intellectuel. Il pourrait parler de la torture en tant que simple citoyen, mais en fait il parle au nom d'un privilège particulier. Ce privilège, il le tire des valeurs culturelles ou de la connaissance de l'homme impliquées dans sa profession. Ainsi il apparaît essentiellement comme une « conscience », conscience intellectuelle et morale à la fois, dépositaire des vertus de la conscience universelle. Qu'il parle au nom de l'individu, de l'Etat, de l'histoire, l'intellectuel imprime toujours à son propos le sceau d'universalité. Ainsi l'intellectuel se définit à partir d'une triple détermination: 1) une profession culturellement valorisée, 2) un rôle politicosocial, 3) une conscience communiquant avec l'universel.

Peut-on parler indifféremment des intellectuels et de l'intelligentsia? La notion d'intellectuel est émergente, la notion d'intelligentsia est englobante. La notion d'intelligentsia est russe. L'intelligentsia désignait l'ensemble des « cultivés », à la fois par rapport à une masse inculte et par rapport à un pouvoir barbare. Les intellectuels, par contre, émergent dans une société où les oppositions sont moins brutales, où la culture est répandue dans une large sphère de la société.

Ceci dit, on peut transplanter le terme d'intelligentsia dans le contexte occidevient un mot sac qui englobe l'ensemble des professions dont l'exercice nécessite un enseignement supérieur.



Il s'agit moins ici d'amorcer une sociologie différentielle des « intelligentsias » (l'intelligentsia en U.R.S.S., aux U.S.A., dans' le Tiers-Monde) qu'une problématique de l'intellectuel. L'intellectuel est une notion du xxe siècle mais, comme le disent ici Elthen et Lapassade, il peut comme l'héritier considéré « sophiste » grec, de l'« humaniste » de la Renaissance, du « philosophe » du XVIIIe siècle. Dans ce sens, effectivement. l'intellectuel s'inscrit dans le grand courant rationnel et laïque de l'histoire occidentale : ses lumières se fondent d'une part sur l'esprit critique (qui dissipe superstitions et mythes, qui ronge les tabous), d'autre part sur l'affirmation des principes universels qui sont ceux de la raison. L'émergence du rôle des intellectuels correspond effectivement à la désagrégation des essences sacrées : désagrégation des grands mythes dans l'Athènes du ve siècle, désagrégation du dogme catholique dans l'Europe de la Renaissance, désagrégation du droit divin dans l'Europe du xvIIIº siècle, désagrégation des valeurs traditionnelles dans l'Europe du xxº siècle.

Mais ce courant critique et rationnel ne doit pas nous cacher l'autre courant, un courant de religiosité, qui inspire également l'intellectuel. Il faut bien comprendre que la désagrégation du sacré d'où naît l'intellectuel, détermine aussi chez l'intellectuel la nostalgie de la grande Unité disparue. L'ancêtre à la fois de l'intellectuel et du penseur, c'est le mage présocratique, Héraclite, Empédocle, Parménide, héritier du chaman et du prêtre. En même temps que le mage inaugurait la pensée « laïque », c'est-àdire la philosophie, il élaborait des mythes à l'échelle de la Totalité du monde ou de l'essentialité de l'Etre. Les mages font place aux « philosophes », les uns parachevant la critique des mythes religieux, les autres recherchant, à partir de cette critique même, la nouvelle Vérité totale ou essentielle. L'opposition « sophistes-Platon », c'est-à-dire « intellectuels-philosophes », est trop schematique chez Elthen. Elthen contourne Socrate qui est comme le médiateur entre les sophistes et Platon, et du coup il cesse de voir que ces antagonismes se situent au sein de la même « intellectualité ». Dévaluer le scepticisme rationaliste est effectivement un moment fondé dans la dialectique de l'intellectualité parce que le scepticisme n'est jamais « profond » et que c'est toujours par le truchement d'un mythe que l'on s'en-

fonce dans l'obscurité de l'être. Mais une philosophie à son tour devenue mythifiante mérite les assauts du scepticisme critique. L'opposition sophistes-Platon n'est pas tellement l'opposition intellectuels-philosophes, mais l'opposition de deux moments de la pensée, celui de la négation et celui de la négation de la négation. Platon illustre le moment où l'intellectualité à son plan supérieur (celui de la philosophie) secrète à nou-veau des mythes. Cette remarque vaut également pour le niveau inférieur de l'intellectualité (celui des intelectuels). A ces deux niveaux l'esprit humain est animé également du besoin de relier les fragments du monde dispersés par le scepticisme critique, de chercher la vraie Vie, l'Etre véritable, la participation cosmique. Il y a une religiosité qui est comme le pôle antagoniste du pôle critique, au sein du monde de l'intellectua-La religiosité peut aller jusqu'à détruire la pensée critique. Avec le christianisme, nous assistons, chez Paul et Augustin, à une destruction de l'intellectualité critique par l'intellectualité mythique. La religion réabsorbe philosophe ou l'intellectuel. De Pascal à Péguy, les temps modernes nous montrent d'innombrables conversions de cet ordre.

La Renaissance est le renouveau de l'esprit critique mais elle est en même temps, la recherche d'une participation cosmique ; les humanistes, en même temps qu'ils sapent les mythes chrétiens, secrètent de nouveaux mythes ou réactualisent les thèmes cosmogoniques préchrétiens. Avec les « philosophes » du xvIII<sup>c</sup> sièclefi la dualité réapparaît à un niveau différent. L'opposition Rousseau-encyclopédistes n'est pas seulement l'opposition traditionnelle entre le vrai philosophe (Rousseau) et les « intellectuels »; elle traduit les deux mouvements de l'intellectualité, qui vont se concilier plus ou moins dans la génération révolutionnaire qui suit (Saint-Just, Robespierre). Du reste, vient un moment où la raison qui s'oppose aux dogmes devient un dogme, voire un mythe. Naïvement, Robespierre exprime dans le « culte de la déesse Raison » ce mouvement transfigurateur.

On retrouve cette transfiguration au terme de la démarche rationnelle, que se soit chez Comte ou Renan. Ces penseurs redeviennent des « mages ». Chez tout intellectuel, y compris le plus rationnel, il y a un chaman inspiré, toujours prêt à renaître.

Sur un plan plus général, on peut dire que l'intellectualité secrète à la fois le profane et le sacré, la critique et la religiosité — selon un mouvement tantôt simultané (Diderot, Rousseau) tantôt d'alternance globale (Aufklärung, romantisme). La philosophie vit de cette contradiction, mais aussi le monde des « intellectuels ». Il n'y a pas opposition fondamentale entre philosophes et intellectuels, mais différence de niveau réflexif. Les intellectuels se situent au niveau d'une vulgate, de lieux communs; les philosophes (les penseurs) exercent leur critique sur cette vulgate.

Ceci dit, Guée, Elthen, Lapassade, soulèvent un problème fondamental. C'est celui de l'autocritique de l'esprit qui sape sa propre prétention à l'universalité. Autocritique du scepticisme par lui-même, mettant le doute en doute ; autocritique de la raison mettant en cause ses propres fondements. Il y a une critique de la critique, une seconde critique qui se situe après la critique des mythes et cette critique au second degré à son tour de basculer dans la mythologie, car c'est à ce moment de vide que l'intellectualité, angoissée, qui a perdu confiance en « l'esprit », cherche à sortir de l'abstraction ou du vide. C'est pourquoi nous voyons souvent l'ultracritique retomber dans la foi religieuse (Pascal, Péguy) ou secréter les nouvelles mythologies.

\*\*

L'intellectualité est animée par deux sentiments contradictoires : celui du privilège et celui de la misère de l'esprit par rapport au réel. D'une part l'arrogance de l'esprit qui veut dicter à tout sa loi ou qui croit exprimer la loi de tout, d'autre part l'infirmité de l'esprit dans la vie.

Quand ces deux sentiments se disjoignent, alors c'est la déchéance de l'intellectualité qui devient soit idéalisme prétentieux, soit masochisme mystique.

Le jeune Marx a voulu lier les deux thèmes antagonistes de l'intellectualité (privilège et misère de l'esprit) lorsqu'il recherchait l'alliance conçue à parts égales de la philosophie et du prolétariat, entraînant une double fécondation d'où naîtrait l'homme véritable. Du coup, Marx s'efforce de dépasser le problème de « l'intellectuel ». Nul n'a eu jusqu'à lui plus clairement conscience de l'auto-mythification de l'intellectualité, qui croit en sa propre universalité alors qu'elle n'est qu'idéologie (voir

l'article de Michel Mazzola). Mais Marx ne verse pas dans l'anti-intellectualisme. Il veut élargir les horizons de l'intellectuel humaniste, de l'Aufklärer classique: le nouvel « humaniste » doit intégrer en lui la science de l'homme née de l'économie politique, tenter d'assimiler la science de la nature. Cet intellectuel nouveau qui dépasse la culture classique doit lui-même être plus qu'un intellectuel. L'obsession de Marx est de désinsulariser l'intelligence. C'est l'obsession de « la praxis », échanges ininterrompus entre la théorie et la pratique, où se forge l'homme total, qui n'est plus un intellectuél mais qui est l'artisan de sa propre histoire, et le but de cette histoire est l'unité de l'homme, c'est-à-dire la fin de la séparation entre travail intellectuel et travail manuel, entre commandement et exécution, entre exploiteurs et exploités.

C'est pourquoi il n'y a pas d'intellectuel marxiste à proprement parler. Le marxiste cesse d'être un intellectuel tout en élargissant le champ de l'intellectualité, parce qu'il devient à la fois praticien et penseur, militant et savant. Le « révolutionnaire » pour Marx n'est pas un spécialiste de la révolution mais un homme déjà révolutionné qui ne se reconnaît plus dans les anciennes catégories (intellectuel, politicien, etc.).

On ne peut « assumer » sa condition d'intellectuel que dans une perspective pré-marxiste ou a-marxiste. Etre un intellectuel, c'est être « un idéaliste » au sens marxiste du terme. C'est-à-dire un individu qui subordonne toujours le réel à l'esprit, et qui tend à ignorer que l'esprit est déterminé par le réel. Mais dans la mesure où effectivement il y a eu au xxº siècle sclérose ou dégénérescence du marxisme, dans la mesure où le courant révolutionnaire s'est noyé dans les sables de la social-démocratie, glacé dans le stalinisme; dans la mesure où la pratique est entre les mains des bureaucrates et des politiciens, tandis que la théorie sèche sur pied, alors nous sommes contraints de subir un divorce effectif entre le réel et la théorie, entre ce qui se passe et ce que nous souhaitons : la conscience que « la socialisation » étatique des moyens de production ne règle pas les problèmes fondamentaux de l'humanité nous pose des problèmes qu'il faut d'abord envisager théoriquement. D'autre part, le renouvellement des connaissances dans les domaines du savoir et la transformation accélérée du monde restitue au terme « comprendre le monde » une urgence que lui avaient enlevé les thèses sur Feuerbach. Donc il ne s'agit plus aujourd'hui de dépasser l'intellectualité mais de la restaurer.

Ainsi, par rapport au monde politicosocial, nous sommes ramenés, manu militari, par l'histoire, à une condition d'intellectuels, et par rapport à l'intellectualité, nous sommes amenés à repenser les problèmes.

Mais ce retour à l'intellectualité ne peut être pour moi pré-marxiste ou amarxiste. Il est post-marxiste. Nous ne pouvons plus retourner purement et simplement à l'idéologie intellectuelle, celle par exemple de l'affaire Dreyfus, où l'on opposait la Justice à l'Etat, la Laïcité à l'Eglise, le Progrès à la Réaction et où cela suffisait. En un mot, nous ne pouvons plus être des Aufklärer euphoriques. Nous ne pouvons plus concevoir que la raison apporte la solution universelle aux problèmes de humaine. Mais en revanche, si l'Aufklärung ne suffit plus, elle nous est nécessaire. Partout les vieilles religiosités tendent à étouffer l'exercice de la raison critique. En un mot, il s'agit d'abandonner la raison mythique et de sauvegarder la raison critique. Celle-ci risque d'être asphyxiée pour quelques décades sur la planète. Nous savons comment finalement l'école d'Athènes s'est éteinte d'ellemême et qu'il a suffi, un jour, au pouvoir impérial chrétien de décider sa fermeture pour que disparaisse pour quelques siècles le philosophe - c'est-à-dire le penseur non religieux.

Alors quelque chose me dit : il faut rester Aufklärer, il faut garder de l'Aufklärung, l'énergie critique, l'ironie sceptique, l'irrespect du tabou. Mais en même temps il ne faut pas croire aux seules vérités intellectuelles. Il ne faut pas croire que ce qui émerge obcurément du monde ne soit qu'obscurantiste. que le mythe ne soit que superstition. Il faut savoir que la pensée ne s'épuise pas dans le rationalisme classique et que celui-ci est lui-même une pensée épuisée.

Ceci peut me permettre de déterminer ma position à l'égard de l'« intellectuel de gauche » contemporain. De ce qui précède, le lecteur comprendra qu'à la fois je me reconnais « intellectuel de gauche » et que je conteste l'« intellectuel de gauche ». Ce que je conteste, c'est ce mauvais mélange d'arrongance

idéaliste et de masochisme pragmatiste qui règne dans nos milieux. D'une part on parle au nom d'un absolu (droit de l'homme, justice, vérité) de principes transcendants comme si Machiavel ou Marx n'avaient pas existé, d'autre part on accepte l'oppression et le mensonge dès qu'ils sont entrepris au nom du prolétariat, dès que le mot magique « socialisme » est formulé. On comprend certes cette double attitude : l'intellectuel de gauche s'efforce d'unir en lui cet « idéalisme » qu'il a hérité des Lumières, et ce réalisme dont la nécessité lui a été inculquée par la vulgate marxiste. Ce qui fait le lien entre cet idéalisme et ce réalisme, c'est le « Narodnikisme », sa volonté d'aller au peuple nommé aujourd'hui « prolétariat », afin d'y puiser la sève de la vie, la chaleur du réel,

la participation au monde.

Dans ce sens, l'intellectuel de gauche obéit au double mouvement de l'intellectualité, « critique » et « religieuse » dont j'ai parlé dans cet article. Mais ce que je conteste, ce n'est pas ce double mouvement, qui est mien, c'est la profonde faiblesse, misère, ignorance intellectuelle qui le dégrade. Alors que Marx exigeait de l'intellectuel qu'il devienne à la fois penseur et savant (sociologue, économiste, historien), l'intellectuel de gauche se repose sur une vulgate marxiste de seconde main : il croit que le marxisme circule dans le parti communiste, à la rigueur le P.S.U., en général la classe ouvrière, comme le sang circule dans les veines. Alors que Marx démythifie l'intellectuel, le marxisme est devenu le mythe de l'intellectuel de gauche. Celui-ci ignore tout de la réalité sociologique et historique dans laquelle il vit, et croit la connaître en répétant quelques formules sur le capitalisme et le socialisme.

n'interroge pas le nouvel âge planétaire. Sa misère est totale sur le plan sociologique, politique et philosophique. Il y a une véritable atrophie de la fonction pensante au moment où surgit à tous les horizons le problème du monde et l'homme-problème. Il ne faut pas expliquer cette misère intellectuelle par la bêtise. Ou plutôt c'est cette bêtise qui resterait alors à expliquer. La « crise de la totalité », dont j'ai parlé dans un précédent numéro d'Arguments, peut expliquer en partie la déchéance culturelle de la classe intellectuelle. Les intellectuels étaient les gardiens et les défenseurs de l'universel, de l'effort vers la totalité. La spécialisation scientifique, la spécialisation

cienne, en accroissant quantitativement l'intelligentsia, a atrophié le nombre des intellectuels proprement dits. Du même mouvement, les hommes d'intelligence spécialisée et les intellectuels non spécialisés ont perdu l'accès à une culture globale; les uns parce qu'enfermés dans leur spécialité, les autres parce que livrés au journalisme, à la littérature, à la philosophie scolaire, à la pseudo-politique. Les problèmes généraux de culture et de savoir sont inévitablement livrés à la frivolité, à la prétention, aux modes, aux slogans. D'autre part, les intellectuels sentent plus fortement que jamais qu'ils sont séparés de la vie. La société bourgeoise cloisonne les individus. Le capitalisme ne peut plus susciter aucun de ces mythes chers aux intellectuels: l'argent leur apparaît au contraire comme le fondement sordide de cette société. Aussi les intellectuels sont souvent d'autant plus portés à la contestation de cette société et à la recherche d'une religiosité qu'ils sont effectivement englués dans la vie bourgeoise ou asservis dans le cycle capitaliste, qu'ils bénéficient du privilège que donne l'argent (cinéastes, journalistes de la grande presse, peintres à succès) ou qu'ils se sentent dépendants de l'argent, c'est-à-dire la matière déspiritualisée entre toutes. Chez certains, ce vide de la vie suscite la nostalgie d'une vie intégrée ou romantique, et le mythe de l'U.R.S.S. ou de la Chine offre l'image de l'intellectuel intégré et d'une existence créatrice. Même quand cette image les effraie, parce qu'elle signifie une sorte de vie disciplinaire dans un ordre communautaire pour lequel ils ne se sentent pas faits, elle les fascine.

C'est le « complexe d'Hollywood » d'avant MacCarthy, le complexe de Saint-Germain-des-Prés actuel. Chose révélatrice, l'expérience des intellectuels de Pologne et de Hongrie (qui est du reste celle des intellectuels de l'U.R.S.S.) n'a pas dissipé ce mythe, et sans doute seule l'expérience vécue d'une démocratie populaire en France pourrait balayer les fantômes du progressisme intellectuel

La maladie des intellectuels de gauche vient donc essentiellement, d'une part, de la pauvreté intellectuelle à laquelle l'évolution du monde et la spécialisation du savoir réduisent l'intellectualité ; d'autre part, du besoin mythologique que provoque la conscience du vide existentiel. Mais, chaque fois qu'une expérience réelle détruit cette mythologie, chaque

fois que le vide disparaît dans une communion véritable à partir d'un besoin de liberté ressenti en commun, alors il y a véritable réveil, comme l'ont montré les événements de Pologne et de Hongrie ou ceux de Turquie et de Corée. Alors les intellectuels expriment une expérience collective en même temps que les aspirations fondamentales des êtres humains. Ils sont porte-parole et avantgarde.

En France, il y a eu « réveil des intellectuels » en septembre-octobre dans la protestation contre la guerre d'Algérie. Effectivement, dans la sclérose des organisations politiques et syndicales, les intellectuels se sont portés à l'avantscène politique. Mais il n'y a pas eu de réveil intellectuel, c'est-à-dire de prise de conscience des problèmes de fond posés par la politique française, algérienne et mondiale, il n'y a pas eu éclatement des schèmes soit de l'idéalisme intellectuel, soit de la vulgate marxisante. C'est que dans les sociétés occidentales, sauf crise interne grave, la communication est devenue très difficile entre les problèmes sociaux réels, la vie réelle des masses populaires et l'univers raréfié de l'intellectuel.

Les intellectuels dans le monde moderne sont les « mécontents », les « dissenters ». Ce mécontentement est la source d'énergies critiques, d'une réflexion qui peut devenir profonde sur le mal de la société. Mais il peut être aussi la source de mythes de salut illusoires. Or c'est partout où ces mythes de salut sont eux-mêmes critiqués, partout où le travail intellectuel recommance à zéro qu'effectivement il y a réveil intellectuel. C'est pourquoi c'est dans les milieux vraiment désenchantés, en U.R.S.S. et dans les démocraties populaires d'une part, aux U.S.A. d'autre part (chez les « dissenters ») que fermente la nouvelle et véritable intellectualité.

Elle fermente dans des cercles restreints d'ex-militants, journalistes, sociologues, ethnologues, parfois poètes, très rarement écrivains ou peintres. Ce sont les derniers îlots de l'intelligentsia littéraire où la culture générale se survit et essaie d'affronter les prodigieux problèmes de la condition humaine tels que les met à nu le nouveau cours planétaire. Mais surtout, la véritable pensée, comme toujours, s'élabore chez des isolés, étrangers aux idéologies intellectuelles. Autour de ces îlots, c'est l'esthétisme ou le cynisme, ou l'intellectualisme, le narodnikisme, le messianisme.

Pendant ce temps, l'intelligentsia technicienne se développe : ingénieurs, planiadministrateurs, ficateurs, chercheurs sont produits en masse. Chacun de ces techniciens possède son savoir spécialisé mais il n'a pas accès à l'Aufklürung. Il est en deçà de l'Aufklärung et ses idées générales n'atteignent pas les niveaux élémentaires de l'intellectualité. Cette nouvelle intellitgentsia spécialisée n'a pas de contact avec l'univers intellectuels » (l'intelligentsia littéraire, artistique et journalistique). Et c'est le grand divorce, la grande rupture au sein de l'intelligentsia : « les intellectuels » n'ont plus accès au savoir dispersé dans les multiples spécialisations, et les techniciens n'ont plus accès à la conscience globale.

L'intelligentsia technicienne ne fait pas que s'accroître de façon interrompue : c'est la classe de l'avenir : le progrès technique tend effectivement à drainer toutes les couches sociales vers la technocratie. C'est la future classe universelle, hiérarchisée certes mais tendant à englober l'ensemble des travailleurs dans les sociétés hyperindustrialisées du futur. Aux progrès de cette classe, s'il n'y a pas relance nouvelle de l'intellectualité, correspondra non pas une technocratisation mais un conformisme.

Je prévois donc, pour un temps, une période intellectuellement obscure où ni l'intelligentsia technicienne ni l'intelligentsia littéraire ne pourront secréter suffisamment les antidotes critiques aux prétentions des appareils politiques comme aux mythes de la vie sociale. L'histoire de l'humanité nous montre de fréquentes régressions sur le plan de la pensée. Le temps et la portée de la régression, ne sauraient être calculés. Du reste il y aura sur la planète des foyers nouveaux qui s'allumeront pendant que d'autres s'éteindront.

•••

Nous sommes au chevauchement d'un crépuscule et d'une aurore. Nous sentons bien que l'Aufklärung doit être dépassée et en même temps qu'elle doit être conservée. Ce qui doit être dépassé, c'est bien ce grand mythe des intellectuels du salut par la culture et par la raison. Lapassade a raison de se faire rousseauiste ici : le progrès intellectuel ne déter-

mine pas le progrès de l'homme. Du reste en quoi nous, cultivés, nous, raisonneurs, pouvous-nous nous proposer comme modèles ? Qu'y a-t-il d'édifiant dans les commérages, les désordres, les futilités des vies d'intellectuels ? Cela, l'intellectuel le sent en profondeur quand il cherche le salut ailleurs — dans la religion, dans la patrie, dans le peuple. Mais ces issues sont des aliénations nouvelles. Ce qui doit être maintenu plus que jamais, c'est l'exercice de la pensée critique au risque des vérités négatives, destructrices, dites « pessimistes », qui ne sont autres que la conscience de nos limites et de nos infirmités, de notre inachèvement.

Plus que jamais, nous sentons le besoin d'unir la double démarche de l'intellectualité, l'une qui fera appel à la raison critique, vérificatrice, scientifique; l'autre qui est la recherche de la vraie vie, la tentative de répondre aux besoins de notre être profond... Double négativité qui est le ferment de la pensée et qui doit nous faire rompre avec la vulgate intellectuelle — nous pousser à être autre chose que des « intellectuels ».

Autre chose, c'est-à-dire penser individuellement et rechercher en même temps la participation à la totalité; c'est-à-dire à l'expérience collective du genre humain. Notre époque est prodigieuse, non seulement parce que tout demande à être repensé mais parce qu'il n'y a pas de pensée possible qui ne puisse affronter la relativité et la multi-dimensionnalité des problèmes.

Tous les problèmes posés par notre temps concernent l'unité de l'espèce humaine parce qu'ils sont mondialisés : ils concernent le sens de l'aventure de l'homme dans le monde parce que déjà la technique réussit à faire échapper ses premiers engins interplanétaires à l'attraction terrestre : ils concernent le sens de la vie parce que la civilisation industrielle met chacun en face des problèmes de sa propre vie ; ils concernent le mystère du monde parce que la microphysique, la biologie rouvrent toutes les grandes interrogations.

Le réveil intellectuel part de ces réinterrogations fondamentales : il appelle une pensée questionnante.

EDGAR MORIN.

# **ECRIVAINS ET ECRIVANTS**

Qui parle? Qui écrit? Il nous manque encore une sociologie de la parole. Ce que nous savons, c'est que la parole est un pouvoir, et que, entre la corporation et la classe sociale, un groupe d'hommes se définit assez bien en ceci, qu'il détient, à des degrés divers, le langage de la nation. Or pendant très longtemps, probablement pendant toute l'ère capitaliste classique, c'est-à-dire du xvie au xixe siècle, en France, les propriétaires incontestés du langage, c'étaient les écrivains et eux seuls ; si l'on excepte les prédicateurs et les juristes, enfermés d'ailleurs dan des langages focntionnels, personne d'autre ne parlait; et cette sorte de monopole du langage produisait curieusement un ordre rigide, moins des producteurs que de la production : ce n'était pas la profession littéraire qui était structurée (elle a beaucoup évolué pendant trois siècles, du poète domestique à l'écrivain-homme d'affaires), c'était la matière même ce discours littéraire, soumis à des règles d'emploi, de genre et de composition, à peu près immuable de Marot à Verlaine, de Montaigne à Gide (c'est la langue qui a bougé, ce n'est pas le discours). Contrairement aux sociétés dites primitives, dans lesquelles il n'y a de sorcellerie qu'à travers. le sorcier, comme l'a montré Mauss, l'institution littéraire était de beaucoup transcendante aux fonctions littéraires, et dans cette institution, son matériau essentiel, la parole. Institutionnellement, la littérature de la France, c'est son langage, système mi-linguistique, esthétique, auquel n'a même pas manqué une dimension mythique, celle de sa clarté.

Depuis quand, en France, l'écrivain n'est-il plus seul à parler? Depuis sans doute la Révolution; on voit alors apparaître (je m'en assurais en lisant ces jours-ci un texte de Barnave) (1) des hommes qui s'approprient la langue des écrivains à des fins politiques. L'institution reste en place : il s'agit toujours de cette grande langue française, dont le lexique et l'euphonie sont respectueusement préservés à travers la plus grande secousse de l'histoire de France; mais

les fonctions changent, le personnel va s'augmentant tout le long du siècle; les écrivains eux-mêmes, de Chateaubriand ou Maistre à Hugo et à Zola, contribuent à élargir la fonction littéraire, à faire de cette parole institutionnalisée dont ils sont encore les propriétaires reconnus, l'instrument d'une action nouvelle ; et à côté des écrivains proprement dits, il se constitue et se développe un groupe nouveau, détenteur du langage public. Intellectuels ? Le mot est de résonance complexe (2); je préfère les appeler ici des écrivants. Et comme nous sommes peut-être aujourd'hui dans ce moment fragile de l'histoire où les deux fonctions coexistent, c'est une typologie comparée de l'écrivain et de l'écrivant que je voudrais esquisser, quitte à ne retenir pour cette comparaison qu'une seule référence : celle du matériau qu'ils ont en commun, la parole.

L'écrivain accomplit une fontion. l'écrivant une activité, voilà ce que la grammaire nous apprend déjà, elle qui oppose justement le substantif de l'un au verbe (transitif) de l'autre (3). Ce n'est pas que l'écrivain soit une pure essence : il agit, mais son action est immanente à son objet, elle s'exerce paradoxalement sur son propre instrument : le langage ; l'écrivain est celui qui travaille sa parole (fût-il inspiré) et s'absorbe fonctionnellement dans ce travail. L'activité de l'écrivain comporte deux types de normes : des normes techniques (de composition, de genre, d'écriture) et des normes artisanales (de labeur, de patience, de correction, perfection). Le paradoxe c'est que, le matériau devenant en quelque sorte sa propre fin, la littérature est au fond une activité tautologique, comme celle de ces machines cybernétiques construites pour elles-mêmes (l'homéostat d'Ashby) : l'écrivain est un homme qui absorbe radicalement le pourquoi du monde dans

<sup>(1)</sup> BARNAVE: Introduction à la Révolution française. Texte résenté par F. Rude, Cahiers des Annales, № 15. Armand Colin, 1960.

<sup>(2)</sup> On dit qu'au sens où nous l'entendons aujourd'hui, intellectuel est né au moment de l'affaire Dreyfus, appliqué évidemment par les anti-dreyfusards aux dreyfusards.

<sup>(3)</sup> A l'origine, l'écrivain est celui qui écrit à la place des autres. Le sens actuel (auteur de livres) date du xvr siècle. Wartburg range écrivain dans la même classe substantive que sacristain, nonnain et putain.

un comment écrire. Et le miracle, si l'on peut dire, c'est que cette activité narcissique ne cesse de provoquer, au long d'une littérature séculaire, une interrogation au monde : en s'enfermant dans le comment écrire, l'écrivain finit par retrouver la question ouverte par excellence : pourquoi le monde ? Quel est le sens des choses ? En somme, c'est au moment même où le travail de l'écrivain devient sa propre fin, qu'il retrouve un caractère médiateur : l'écrivain conçoit la littérature comme fin, le monde la lui renvoie comme moyen : et c'est dans cette déception infinie, que l'écrivain retrouve le monde, un monde étrange d'ailleurs, puisque la littérature le représente comme une question, jamais, en définitive, comme une réponse.

La parole n'est ni un instrument, ni un véhicule : c'est une structure, on s'en doute de plus en plus ; mais l'écrivain est le seul, par définition, à perdre sa propre structure et celle du monde dans la structure de la parole. Or cette parole est une matière (infiniment) travaillée; elle est un peu comme une sur-parole, le réel ne lui est jamais qu'un prétexte (pour l'écrivain, écrire est un verbe intransitif); il s'ensuit qu'elle ne peut jamais expliquer le monde, ou du moins, lorsqu'elle feint de l'expliquer, ce n'est jamais que pour mieux en reculer l'ambiguïté : l'explication fixée dans une œuvre (travaillée), elle devient immédiatement un produit ambigu du réel, auquel elle est liée avec distance; en somme la littérature est toujours irréaliste, mais c'est son irréalisme même qui lui permet de poser souvent de bonnes questions au monde — sans que ces questions puissent jamais être directes: parti d'une explication théocratique du monde, Balzac n'a finalement rien fait d'autre que de l'interroger. Il s'ensuit que l'écrivain s'interdit existentiellement deux modes de parole, quelle que soit l'intelligence ou la sincérité de son entreprise : d'abord la doctrine, puisqu'il convertit malgré lui, par son projet même, toute explication en spectacle : il n'est jamais qu'un inducteur d'ambiguïté (4); ensuite le témoignage : puisqu'il s'est donné à la parole, l'écrivain ne peut avoir de conscience naïve : on ne peut travailler un cri, sans que le message porte finalement beaucoup plus sur le travail que

sur le cri : on s'identifiant à une parole, l'écrivain perd tout droit de reprise sur la vérité, car le langage est précisément cette structure dont la fin même (du moins historiquement, depuis le Sophisme), dès lors qu'il n'est plus rigoureusement transitif, est de neutraliser le vrai et le faux (5). Mais ce qu'il gagne évidemment, c'est le pouvoir d'ébranler le monde, en lui donnant le spectacle vertigineux d'une praxis sans sanction. C'est pourquoi il est dérisoire de demander à un écrivain d'engager son œuvre : un écrivain qui « s'engage » prétend jouer simultanément de deux structures. et ce ne peut être sans tricher, sans se prêter à ce tourniquet astucieux qui faisait maître Jacques tantôt cuisinier tantôt cocher, mais jamais les deux ensemble (inutile de revenir une fois de plus sur tous les exemples de grands écrivains inengagés ou « mal » engagés, et de grands engagés mauvais écrivains). Ce qu'on peut demander à l'écrivain, c'est d'être responsable; encore faut-il s'entendre: que l'écrivain soit responsable de ses opinions est insignifiant; qu'il assume plus ou intelligemment les implications idéologiques de son œuvre, cela même est secondaire ; pour l'écrivain, la responsabilité véritable, c'est de supporter littérature comme un engagement manqué, comme un regard moïséen sur la Terre Promise du réel (c'est la responsabilité de Kafka, par exemple).

Naturellement, la littérature n'est pas une grâce, mais le corps des projets et des décisions qui conduisent un homme à s'accomplir (c'est-à-dire d'une certaine façon à s'essentialiser) dans la seule parole : est écrivain, celui qui veut l'être. Naturellement aussi, la société, qui consomme l'écrivain, transforme le projet en vocation, le travail du langage en don d'écrire, et la technique en art : c'est ainsi qu'est né le mythe du bienécrire : l'écrivain est un prêtre appointé, est le gardien, mi-respectable, midérisoire, du sanctuaire de la grande Parole française, sorte de Bien national, marchandise sacrée, produite, enseignée, consommée et exportée dans le cadre

<sup>(4)</sup> Un écrivain peut produire un système, mais qui ne sera jamais consommé comme tel. Je tiens Fourier pour un grand écrivain, à proportion du spectacle prodigieux que me donne sa description du monde.

<sup>(5)</sup> Structure du réel et structure du langage : rien n'alerte mieux sur la difficulté de coïncidence, que l'échec constant de la dialectique, lorsqu'elle devient discours : car le langage n'est pas dialectique : la dialectique parlée est un vœu pieux; le langage ne peut dire que : il faut être dialectique, mais il ne peut l'être lui-même : le langage est une représentation sans perspective, sauf précisément celui de l'écrivain ; mais l'écrivain se dialectise, non le monde.

d'une économie sublime des valeurs. Cette sacralisation du travail de l'écrivain sur sa forme a de grandes conséquences, et qui ne sont pas formelles : elle permet à la (bonne) société de distancer le contenu de l'œuvre ellemême quand ce contenu risque de la gêner, de le convertir en pur spectacle, auguel elle est en droit d'appliquer un jugement libéral (c'est-à-dire indifférent), de neutraliser la révolte des passions, la subversion des critiques (ce qui oblige l'écrivain « engagé » à une provocation incessante et impuissante), bref de récupérer l'écrivain : il n'y a aucun écrivain qui ne soit un jour digéré par les institutions littéraires, sauf à se saborder, c'est-à-dire sauf à cesser de confondre son être avec celui de la parole : c'est pourquoi si peu d'écrivains renoncent à écrire, car c'est à la lettre se tuer, mourir à l'être qu'ils ont choisi ; et s'il s'en trouve, leur silence résonne comme une conversion inexplicable (Rimbaud) (6).

Les écrivants, eux, sont des hommes « transitifs »; ils posent une fin (témoigner, expliquer, enseigner) dont la parole n'est qu'un moyen; pour eux, la parole supporte un faire, elle ne le constitue pas. Voilà donc le langage ramené à la nature d'un instrument de communication, d'un véhicule de la « pensée ». Même si l'écrivant apporte quelque attention à l'écriture, ce soin n'est jamais ontologique : il n'est pas souci. L'écrivant n'exerce aucune action technique essentielle sur la parole; il dispose d'une écriture commune à tous les écrivants, sorte de Koine, dans laquelle on certes. distinguer des dialectes (par exemple marxiste, chrétien, existentialiste), mais très rarement des styles. Car ce qui définit l'écrivant, c'est que son projet de communication est naîf: il n'admet pas que son message se retourne et se ferme sur lui-même, et au'on puisse y lire, d'une facon diacritique. autre chose que ce qu'il veut dire : quel écrivant supporterait que l'on psychanalyse son écriture ? Il considère que sa parole met fin à une ambiguïté du monde, institue une explication irréversible (même s'il l'admet provisoire), ou une information incontestable (même s'il se veut modeste enseignant); alors que pour l'écrivain, on l'a vu, c'est tout le contraire : il sait bien que sa parole, intransitive par choix et par labeur, inaugure une ambiguïté, même si elle se donne pour péremptoire, qu'elle s'offre paradoxalement comme un silence monumental à déchiffrer, qu'elle ne peut avoir d'autre devise que le mot profond du surréaliste Jacques Rigaut : Et même quand j'affirme, j'interroge encore.

L'écrivain participe du prêtre, l'écrivant du clerc; la parole de l'un est un acte intransitif (donc, d'une certaine façon, un geste), la parole de l'autre est une activité. Le paradoxe, c'est que la société consomme avec beaucoup plus de réserve une parole transitive qu'une parole intransitive : le statut de l'écrivant est, même aujourd'hui où les écrivants foisonnent, beaucoup plus embarrassé que celui de l'écrivain. Cela tient d'abord à une donnée matérielle : la parole de l'écrivain est une marchandise livrée selon des circuits séculaires, elle est l'unique objet d'une institution qui n'est faite que pour elle, la littérature ; la parole de l'écrivant, au contraire, ne peut être produite et consommée qu'à l'ombre d'institutions qui ont, à l'origine, une tout autre fonction que de faire valoir le langage : l'Université, et accessoirement, la Recherche, la Politique, etc. Et puis la parole de l'écrivant est en porte-à-faux d'une autre manière: du fait qu'elle n'est (ou ne se croit) qu'un simple véhicule, sa nature marchande est reportée sur le projet dont elle est l'instrument : on est censé vendre de la pensée, hors de tout art; or le principal attribut mythique de la pensée « pure » (il vaudrait mieux dire « inappliquée »), c'est précisément d'être produite hors du circuit de l'argent : contrairement à la forme (qui coûte cher, disait Valéry), la pensée ne coûte rien, mais aussi elle ne se vend pas, elle se donne généreusement. Ceci accuse au moins deux nouvelles différences entre l'écrivain et l'écrivant. D'abord la production de l'écrivant a toujours un caractère libre, mais aussi quelque peu « insistant » : l'écrivant propose à la société ce que la société ne lui demande pas toujours : située en marge des institutions et des transactions, sa parole apparaît paradoxalement bien plus individuelle, du moins dans ses motifs, que celle de l'écrivain : « la fonction de l'écrivant, c'est de dire en toute occasion et sans retard ce qu'il pense » (7); et

<sup>(6)</sup> Ce sont là les données modernes du problème. On sait qu'au contraire les contemporains de Racine ne se sont nullement étonnés de le voir cesser brusquement d'écrire des tragédies pour devenir fonctionnaire royal.

<sup>(7)</sup> Cette fonction de manifestation immédiate est le contraire même de celle de

cette fonction suffit, pense-t-il, à le justifier: d'où l'aspect critique, urgent, de la parole écrivante : elle semble toujour signaler un conflit entre le caractère irrépressible de la pensée et l'inertie d'une société qui répugne à consommer une marchandise qu'aucune institution spécifique ne vient normaliser. On voit ainsi a contrario — et c'est la seconde différence — que la fonction sociale de la parole littéraire (celle de l'écrivain), c'est précisément de transformer la pensée (ou la conscience, ou le cri) en marchandise : la société mène une sorte de combat vital pour s'approprier, acclimater, institutionnaliser le hasard de la pensée, et c'est le langage, modèle des institutions, qui lui en donne le moven : le paradoxe, c'est ici qu'une parole « provocante » tombe sans peine sous la coupe de l'institution littéraire : les scandales du langage, de Rimbaud à Ionesco, sont rapidement et parfaitement intégrés : et une pensée provocante, dans la mesure où on la veut immédiate (sans médiation), ne peut que s'exténuer dans un no man's land de la forme : il n'v a jamais de scandale complet.

Je décris là une contradiction qui, en fait, est rarement pure : chacun, aujourd'hui, se meut plus ou moins ouvertement entre les deux postulations, celle de l'écrivain et celle de l'écrivant ; l'histoire sans doute le veut ainsi, qui nous a fait naître trop tard pour être des écrivains superbes (de bonne conscience) et trop tôt (?) pour être des écrivants écoutés. Aujourd'hui, chaque participant de l'intelligentsia tient en lui les deux rôles, dont il « rentre » plus ou moins bien l'un ou l'autre : des écrivains ont brusquement des comportements, impatiences d'écrivants ; des écrivants se haussent parfois jusqu'au théâtre du langage. Nous voulons écrire quelque chose, et en même temps, nous écrivons tout court. Bref notre époque accoucherait d'un type bâtard : l'écrivain-écri-

l'écrivain: 1) l'écrivain engrange, il publie à un rythme qui n'est pas celui de sa conscience; 2) il médiatise ce qu'il pense par une forme laborieuse et « régulière »: 3) il s'offre à une interrogation libre sur son œuvre, c'est le contraire d'un dogmatique.

vant. Sa fonction ne peut être elle-même que paradoxale : il provoque et conjure à la fois; formellement, sa parole est libre, soustraite à l'institution du langage littéraire, et cependant, enfermée dans cette liberté même, elle secrète ses propres règles, sous forme d'une écriture commune ; sorti du club des gens de lettres, l'écrivain-écrivain retrouve un autre ghetto, celui de l'intelligentsia. A l'échelle de la société entière, ce nouveau groupement a une fonction complémentaire : l'écriture de l'intellectuel fonctionne comme le signe paradoxal d'un non-langage, elle permet à la société de vivre le rêve d'une communication sans système (sans institution) : écrire sans écrire, communiquer de la pensée pure sans que cette communication développe aucun message parasite, voilà le modèle que l'écrivain-écrivant accomplit pour la société. C'est un modèle à la fois distant et nécessaire, avec lequel la société joue un peu au chat et à la souris : elle reconnaît l'écrivain-écrivant en achetant (un peu) ses œuvres, en admettant leur caractère public; et en même temps, elle le tient à distance, en l'obligeant prendre appui sur des institutions annexes qu'elle contrôle (l'Université, par l'acusant sans exemple). en d'intellectualisme, c'est-à-dire, mythiquement, de stérilité (reproche que n'encourt jamais l'écrivain). Bref. d'un point de vue anthropologique, l'écrivain-écrivant est un exclu intégré par son exclusion même, un héritier lointain du Maudit : sa fonction dans la société globale n'est neut-être pas sans rapport avec celle que Cl. Lévi-Strauss attribue au Sorcier (8): fonction de complémentarité, le sorcier et l'intellectuel fixant en quelque sorte une maladie nécessaire à l'économie collective de la santé. Et naturellement, il n'est pas étonnant qu'un tel conflit (ou un tel contrat, comme on voudra) se noue au niveau du langage ; car le langage est ce paradoxe : l'institutionalisation de la subjectivité.

#### ROLAND BARTHES.

<sup>(8)</sup> Introduction à l'œuvre de Mauss, dans Mauss: Sociologie et Anthropologie, P.U.F.

# L'INTERVENTION DES INTELLECTUELS DANS LA VIE PUBLIQUE

Il est bon que les intellectuels affirment des principes : depuis que le clerc s'est délivré de Dieu, il ne lui reste aucune autre justification que celle qu'il tire des principes spirituels purs.

Toutefois, ce même intellectuel ne peut se dispenser d'examiner les chance d'interventions réelles dont il dispose — s'il est soucieux de ne point passer pour un « jobard ». Car ces chances aident à façonner le prestige dont jouit l'hommequi-pense.

C'est probablement au cours du xviiisiècle que s'est précisée (pour diverses raisons) l'idée d'une intervention possible de l'homme-qui-pense dans la vie publique. Tous les « encyclopédistes » affirment qu'il existe une corrélation directe entre la réalité sociale et le système des connaissances : les progrès de l'esprit humain sont aussi ceux des institutions et la vie sociale est contrôlée directement par une intelligence détachée de toute implication réelle. Cette idéologie s'exprime avec force dans l'Esquisse de Condorcet.

La pensée de l'Aufklärung est inséparable de son système de diffusion : cercles lettrés, académies aristocratiques ou savantes, salons bourgeois sont autant de relais dans la propagation du message rationnel.

Pour agir, l'homme-qui-pense a besoin d'un levier : aussi délègue-t-il ses pouvoirs au « philosophe couronné », au « souverain éclairé ». Sans prétendre à bouleverser la société pour imposer les idées, on utilise la persuasion pour faire pencher l'ordre vers la raison. Converti aux « lumières », le prince agira directement sur les cadres sociaux et inoculera l'Esprit à la collectivité (1).

Ayant assuré que le mouvement des connaissances ne correspondait pas au progrès des mœurs, Rousseau se trouvait forcé de prendre une autre voie que les « philosophes ». Cette voie l'amène au Contrat social : l'homme-qui-pense devient le porte-parole des intentions internes des groupes humains, et l'esprit collectif, cristallisé dans son unanimité,

projette sur son représentant la raison en acte.

L'homme-qui-pense, armé de la parole qui lui permet l'action directe sur les groupes, est un exemple d'intervention directe dans la vie publique différent de celui dont rêvent les « philosophes ». Ces derniers songeaient à une action à distance aux longs réseaux de communication géographiques et sociaux, tandis que les « Terroristes » de 93 exercent leur action immédiatement dans le cadre étroit des clubs et la passion des mouvements urbains. Ce n'est pas en vain que les Girondins se donnèrent pour les représentants de la « philosophie » et que Condorcet fut décapité comme tel.

Cette relation entre la parole et le pouvoir s'exerçant sans intermédiaire sur les groupes qu'il prétend animer remonte peut-être à Rousseau; il justifie la Terreur. Hegel analyse longuement ce lien de la Terreur et de la parole, de la mort et du langage; il n'a pas tort de dire que l'homme, ainsi, se fait reconnaître pour ce qu'il est.

Au siècle dernier, les deux modes d'action s'affrontent et, tantôt l'hommequi-pense mesure son efficacité à son pouvoir de persuader l'opinion, tantôt, il monte sur des barricades. Ainsi, se développe à la fois l'image de l'intellectuel contrôleur de l'exercice du pouvoir politique et celle de l'étudiant, du poète et du prophète, juché sur une barricade et mourant comme Enjolras, dans les plis d'un drapeau taché de sang.

La première de ces deux idéologies correspond en Europe au développement des instruments écrits de la communication des messages, aux progrès de l'éducation, au développement des classes intermédiaires parallèle à la progression des économies industrielles; le système de valeurs de l'homme-quipense (qu'il soit créateur, transmetteur ou éducateur) ne fait qu'un avec le système de valeurs reconnu officiellement par les sociétés modernes. Le contrôle moral qu'exerce le clerc répond à son efficacité sur les esprits et à l'image qu'on se fait de la raison et des droits de l'esprit. L'Affaire Dreyfus est l'expression la plus parfaite de cette tendance. Zola agit en journaliste et le journal

<sup>(1)</sup> Les « philosophes » n'ont pas eu de chance : leurs « souverains éclairés », Catherine II ou Frédéric II, se sont moqué d'eux.

est le seul mode de diffusion du savoir ou de la « vérité ».

La seconde de ces idéologies répond, elle, au développement des mouvements socialistes et, démographiquement parlant, à l'accroissement du nombre des prolétaires dans les grands centres urbains. Au sein de petits cercles surchauffés et exaltés, l'homme-qui-pense se fond dans l'unanimité de la communion sociale. Sa parole est action et son action s'étend, clandestine ou transmise rapidement, aux limites des groupes et de la classe. Ainsi, le clerc peut aussi bien tenir en main une organisation rationnelle qui réponde à l'idée qu'il se fait de la société future (et de ce que doit être l'homme) ou se sacrifier en martyr pour une cause et pour une « famille ».

L'image du commissaire du peuple et le fait que les initiateurs de la révolution soviétique aient été des philosophes et des clercs donnent à cette idéologie une importance considérable : le cours de l'histoire s'identifie à l'action collective, l'intellectuel fixe à ses « frères » les grandes lignes de l'existence future.

Pourtant, quelques siècles de civilisation écrite ne doivent pas nous faire croire que le seul centre de gravité de l'homme soit l'écriture ou la pensée transmise par l'imprimerie. Quand se développa cette technique de diffusion des messages, les clercs furent les premiers à en contrôler l'usage. Mais les nouveaux modes de transmission audiovisuelle, la place qu'ils occupent dans la hiérarchie des besoins et les économies à l'homme-quiinterdisent modernes pense d'en disposer à son gré : demandeur sur son propre terrain, il voit lui échapper à la fois son prestige et les moyens d'en modifier le sens.

Le journal et le livre perdant de leur prestige, des techniques d'information non écrites pénétrant avant l'imprimerie dans les pays du « tiers monde » ouverts à la vie industrielle, des démagogues arrachant des mains des ciercs le crédit qui s'attachait au charismatisme de l'esprit et de la prophétie, tout cela crée des conditions nouvelles. Et qui diminuent non seulement l'importance de l'intellectuel mais aussi son pouvoir réel d'intervention dans la vie publique.

Celui-ci peut ou bien s'enfermer dans la défense de principes abstraits et dans la contemplation des droits ou devoirs de l'esprit, ou bien continuer à jouer au peuple, digne frère commissaire du cadet d'Enjolras. Dans le premier des cas, il peut même réussir à devenir efficace : c'est ce que prouve le « manifeste des 121 » qui, conçu au nom de principes spirituels, donc inefficaces, finit par provoquer un électro-choc de l'opinion et à exercer une certaine influence. Dans le second cas, il reste à l'intellectuel à participer à la vie des groupuscules politiques et à tenter de restaurer magiquement les valeurs qui, il est vrai, étaient celles de ses grandsparents. Et cela aussi peut avoir une certaine efficacité.

De toute façon, le développement des sociétés modernes ne correspond pas à ce que les penseurs du siècle dernier considéraient comme devant répondre aux exigences de la raison. Les sociétés actuelles sont même devenues mystérieuses et attendent toujours leurs analystes, voire leurs ethnographes. L'ère de l'intellectuel capable d'intervenir dans la vie publique au nom d'une identité fondamentale de la pensée et des cadres sociaux, semble aussi en voie de disparition. Mais il serait impensable que les sociétés modernes ne fassent pas au clerc une place, ne lui suggèrent pas un rôle nouveau.

On peut seulement dire qu'il est certain que ni ce rôle ni cette place ne seront identiques à ce qu'ils étaient durant les siècles de l'imprimerie.

JEAN DUVIGNAUD.

# LE MOT INTELLECTUEL

On peut, on doit même déplorer que l'adjectif intellectuel se soit substantifié pour désigner (mal) un ensemble d'indidividus qui n'est ni sociologiquement, nui psychologiquement définissable sans ambiguïté.

En effet, quelles sont les frontières en deça desquelles on est intellectuel et au delà desquelles on ne l'est plus ? Si l'intellectuel se définit par opposition au manuel, faut-il dire que l'employé de bureau, le commissaire de police sont, au même titre que l'écrivain, le professeur et le cinéaste, des intellectuels ?

En revanche, si l'on définit l'intellectuel par une activité spécifique génératrice de produits spécifiques comme les livres, les tableaux, les œuvres musicales, etc., il faudra exclure de la catégorie des intellectuels l'enseignant qui ne fait que transmettre un savoir.

Et l'officier qu'on oppose si facilement, en notre saison, à l'intellectuel, ne fautil pas admettre que son activité s'apparente à celles de l'enseignant et de l'ingénieur?

Tout nous porte à conclure au caractère flou et incertain du substantif « intellectuel ». Il faut néanmoins reconnaître que la naissance et l'utilisation de ce substantif ne résultent pas d'une pure et simple perversion du langage.

La société moderne a transformé l'activité de l'intelligence spéculative, réflexive et créatrice, jadis libérale, en activité salariée, voire parfois mercenaire, c'est-à-dire en une forme du travail social. Comment, alors, éviter de parler de professions intellectuelles, de travailleurs intellectuels ou, plus simplement, d'intellectuels ? Au moment où l'économie marchande absorbe l'activité de l'intelligence, apparaissent les intellectuels, personnages sociaux « réifiés », chez qui l'intelligence est devenue un instrument de travail engendrant des produits pour les marchés du livre, du tableau, de la composition musicale, etc. A l'ère du mécénat succède ainsi celle du marché libre en attendant peut-être celle de la planification culturelle.

Nous n'entendons pas dire que nos intellectuels soient inférieurs à leurs ancêtres de l'antiquité et du moyen-âge. Nous voulons seulement indiquer qu'ils sont autres, c'est-à-dire autrement aliénés et hantés par d'autres problèmes.

Cette aliénation nouvelle, comme celle de l'ouvrier, peut être dite une réification, en tant que l'intellectuel est astreint à une production dont les résultats concrets le font tel.

Libéré des mécènes et soumis aux lois du marché, l'intellectuel moderne (il n'y a d'ailleurs stricto sensu d'intellectuel que moderne) s'adapte mal à la société qui le fait ce qu'il est. Les intellectuels tendent à former, en réaction contre les immoralités, les archaïmes et les irrationalités des sociétés existantes, un parti, une intelligentsia, comme on a dit en Europe orientale et centrale. Ce parti se veut le parti de la vérité, de la justice et de l'honneur de l'homme; il peut être aussi parfois parti de l'utopie, de la désincarnation et de l'impuissance.

Ce qu'il y a de certain, c'est que se sentant membres d'une République des lettres, les intellectuels ne s'intègrent aux républiques temporelles qu'au prix de difficultés jamais complètement surmontées. Nostalgiques d'un utopique pouvoir spirituel, ils ne parviennent pas à définir, d'une manière stable, leurs rapports avec le pouvoir temporel.

A l'intellectuel comme tel et qui entend rester tel, toute insertion sociale et politique est, à la longue, intenable. Qu'il se rallie sans réserve à une cause, et le voici en voie de trahir les exigences de vérité et d'universalité qui lui sont consubstantielles. Qu'il reprenne sa liberté après un temps de ralliement, et le voilà traité de renégat par les bigots de la politique. Qu'il refuse enfin tout ralliement et tout engagement, et le voilà taxé d'asexualité civique.

La mauvaise fortune de l'intellectuel vis-à-vis des autres et de lui-même tient, selon nous, à une méconnaissance par lui et par les autres de sa fonction sociale essentielle. En effet si, en tant que spécialiste, l'intellectuel peut fournir à la société des apports positifs dans son domaine propre, si en tant que simple individu il peut, comme tout un chacun, contribuer positivement à diverses entreprises, il ne saurait avoir, comme intellectuel, qu'une fonction spécifiquement négative. Aux époques d'oppression il retrouve, le cas échéant, la communauté d'esprit et de sentiment avec le peuple dans son ensemble, en participant à une lutte libératrice éminemment oppositionnelle, c'est-à-dire négative. Mais lorsqu'il veut, au nom de l'intelligence, proposer des solutions positives aux problèmes sociaux et politiques, il compromet cette intelligence elle-même avec les contingences de son vécu individuel ; il devient vite alors un troubadour ou un bouffon des puissances temporelles.

Hors de son domaine propre, l'intellectuels ne peut que témoigner pour la puissance négative, antifétichiste et radicalement critique de l'esprit ou se comporter comme un individu quelconque parmi d'autres individus quelconques. Le messianisme de la prétendue classe intellectuelle, voilà bien le principal ennemi de ceux que l'on nomme intellectuels

Homme de pensée, l'intellectuel participe d'une aliénation spécifique lorsqu'il veut, en tant qu'intellectuel, résoudre les problèmes de l'action. Néanmoins il nous semble qu'entre le refuge dans la tour d'ivoire et l'entrée en religion politique, il existe, pour l'intellectuel contemporain, d'autres attitudes possibles.

En écrivant cela nous songeons à l'enseignement de Max Weber et au soin qu'il prenait à distinguer dans le même homme le savant détenteur d'un certain nombre de résultats théoriques et le citoyen en proie aux incertitudes de la pratique politique qui, quoi qu'on fasse, demeure une aventure où moins qu'ailleurs personne n'est assuré de faire ce qu'il dit et de dire ce qu'il fait.

Que le poète, le philosophe, le mathématicien, l'historien, le peintre, le musicien, le sociologue, le biologiste, le physicien, l'économiste, etc., ne s'abstiennent pas de participer à la vie politique! Mais qu'ils y participent sans croire que l'autorité de la poésie, de la philosophie, des mathématiques, de l'histoire, ou de toute autre discipline garantisse, en quoi que ce soit, leur action contre les risques d'inefficacité, de perversion et d'inauthenticité propres aux projets et aux entreprises politiques. Le spé-cialiste peut jouer en politique le rôle d'expert. S'il veut passer de ce rôle à celui de militant ou d'homme politique, il faut qu'il sache que c'est à ses risques et périls, autrement dit il doit savoir que la relativité scientifique et l'universalité humaniste cèdent sur ce terrain la place à un fiat toujours en quelque manière irréparable et à des manifestations dont l'avenir n'aura jamais fini de dire si elles sont des vérités mensongères ou des mensonges véridiques. Il nous semble donc souhaitable que l'intellectuel ne

tente pas d'agir politiquement en tant que tel et qu'il reconnaisse avec rigueur que son tempérament, son vécu, voire ses préjugés, constituent plus que sa culture son bagage politique.

Remarquons par ailleurs que, si les intellectuels étaient en mesure de proposer une politique de l'intelligence et de l'homme universel, il n'y aurait plus lieu d'accorder aucune valeur aux critères démocratiques. Ne faudrait-il pas en effet remettre tout le pouvoir entre les mains de cette aristocratie de l'esprit comme dans une république platonicienne?

Sans doute faut-il opter entre l'idéal démocratique et le messianisme intellectuel et reconnaître que si l'intelligentsia a parfois servi la cause démocratique, il lui arrive aussi de s'en servir pour tenter vainement de substituer aux pouvoirs traditionnels son pouvoir de caste.

Optant en faveur de l'idéal démocratique, pour toutes sortes de raisons qu'il serait trop long d'exposer ici, nous croyons devoir préférer l'égalité juridique entre citoyens à l'illusoire privilège de l'intellectuel en matière politique.

En vérité, la conscience intellectuelle est une conscience malheureuse parce que le salut qu'elle envisage pour l'homme universel implique des moyens de réalisation qui ne sont pas à sa disposition. Aussi cherche-t-elle à se donner un « bras séculier » dans la personne des humiliés et des offensés qui ne manquent pas de céder la place aux commissaires politiques de toutes sortes auxquels finalement les intellectuels s'asservissent en croyant servir l'homme.

Le malheur de la conscience intellectuelle gît dans la conviction éthique d'avoir accès à l'universel et de pouvoir à partir de là universaliser le particulier.

L'intellectuel ne réalise son propre salut que s'il reconnaît que le déploiement de l'intelligence appartient à tous les hommes à des degrés divers et que s'il assume du même coup l'autre part, la part non-intellectuelle qui est en lui.

S'il est vrai qu'il n'y a pas, d'un côté des « primitifs » et d'un autre côté des « civilisés » et qu'en chaque individu le primitif et le civilisé coexistent et se compénètrent, il faut admettre la coexistence et la compénétration de l'intellectuel et du non-intellectuel en tous.

Il existe des spécialités techniques et culturelles, il n'y a pas, à proprement parler, de spécificité intellectuelle. Et cependant, figés dans un symbolisme de caste, de chapelle, de groupe ou de cercle d'initiés, les créateurs spirituels, subissant ce que Marx appelait « la dégradante division du travail », sont tenus pour des intellectuels et se tiennent euxmêmes pour tels. Ici l'illusion linguistique, toute précaire qu'elle soit, du point de vue d'une anthropologie, n'en est pas moins socialement consistante.

Ainsi nous sommes ramenés à ce qui fait à la fois la consistance et la précarité de la condition de l'intellectuel

Intellectuels, oui, nous le sommes aux veux des autres et, pour ainsi dire, sous le regard objectivant que la société porte sur nous. Pour nous-mêmes, ne sommes-nous nas qui poète, qui philosophe, qui mathématicien, qui historien, etc., ce qui est autrement déterminant que ce terme d'intellectuel qui nous confond avec ce que nous ne sommes pas.

Si nous ne croyons pas ou si nous ne crovons plus que la « classe ouvrière » soit un Messie collectif dont l'humanité moderne doive attendre sa libération, à plus forte raison comment pourrionsnous croire que la « classe intellectuelle », ce phantasme de l'imagination sociale idéologisée, puisse avoir à jouer un tel rôle ?

Intellectuels, c'est le nom de l'aliénation dans laquelle la société environnante et envahissante nous plonge. N'aioutons pas une iustification et une rationalisation idéologiques à la consistance sociologique de cette aliénation.

De même que la condition prolétarienne n'est pas un idéal mais un état. de même, la condition intellectuelle est une certaine nétrification de l'existence sociale et non la marque d'un magistère universel. L'esprit souffle où il veut et peut-être où il neut.

Sans doute l'intelligentsia a-t-elle un

rôle à jouer toutes les fois qu'il s'agit d'abattre une tyrannie et de renverser des idoles. C'est pourquoi ses luttes contemporaines contre le totalitarisme et le colonialisme revêtent une grande importance. Mais là où la société a atteint une sorte de niveau démocratique minimum (difficile à définir, reconnaissons-le), les intellectuels doivent être des spécialistes dans leurs domaines propres et accepter d'être des citoyens parmi d'autres citoyens en ce qui concerne la vie politique et ses problèmes.

Il est temps de désacraliser la question des intellectuels. Car c'est la traiter en esprit fétichiste que de considérer les intellectuels comme des prophètes. Inversement, la haine à l'égard des intellectuels est le symptôme toujours inquiétant d'une mentalité favorable à l'oppression. La croyance en une vocation propre aux intellectuels en dehors du domaine où chacun d'eux est compétent et de cette puissance critique de l'esprit dont nous avons parlé, est une de ces manifestations décadentes de la pensée moderne.

Au fond, le mot intellectuel désigne un habit qui peut être une défroque, un uniforme, ou même une livrée. Que la société nous condamne à ne pas vivre nus, c'est une évidence. Mais ce n'est pas elle qui est responsable de l'importance que nous accordons à notre habit. Il nous appartient donc de prendre la mesure de l'intelligentsia dont il se trouve que nous sommes membres, il nous appartient aussi de distinguer entre l'intellectualité, sphère séparée d'autres sphères, et l'intelligence dont la possession n'est garantie par aucune consécration sociale.

PIERRE FOUGEYROLLAS.

# LES INTELLECTUELS ET LE DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUE

ESSAI DE DÉONTOLOGIE

Jusqu'à la fin du xixe siècle, a fait remarquer le professeur E. Shils, « le développement économique de l'Occident s'est opéré sans l'aide des intellectuels » (1). Depuis lors les choses ont bien changé, et si dans certains milieux d'affaires il est encore traditionnel de parler avec agacement ou dérision de ces gens irréalistes ou utopiques qui, selon l'expréssion américaine, « n'ont jamais mis le nez dans une feuille de de salaires » (never met a payroll) la vie économique paraît avoir un besoin croissant, non seulement des entrepreneurs sanguins dont parlait Keynes, mais d'intellectuels adonnés à la recherche appliquée, au maniement des techniques nouvelles de gestion économique, voire tout simplement d'universitaires spécialistes de sciences humaines ou même de disciplines purement littéraires. Toutefois ce n'est pas sur cette participation croissante des intellectuels à la vie économique que je voudrais insister (quelle que soit l'importance de ce phénomène), mais plutôt sur la fonction de commentaire et d'analyse de cette vie économique par laquelle l'intellectuel sert en quelque sorte de médiateur entre elle et l'opinion publique. Dans une société pluraliste où le développement économique ne résulte pas de l'action unilatérale d'un des groupes d'agents économiques (publics ou privés) mais de leur intervention concertée, cette fonction devrait prendre beaucoup d'importance et conférer à l'intellectuel une double responsabilité : envers les gouvernants qu'il s'efforce d'informer sur leurs erreurs, envers les gouvernés à qui il propose des critères de choix entre le possible et le souhaitable.

L'exercice de cette responsabilité n'est pas facile, dans la France d'aujourd'hui, pour plusieurs raisons : faible niveau des connaissances économiques du Français moyen, même cultivé, influence de la raison d'Etat ou de la lutte des classes qui fait que la critique de la situation économique du moment passe, soit pour une marque d'incivisme, soit pour un genre noble et un brevet de gauchicité, difficulté de tracer une ligne précise entre l'« économique d'abord » et le « politique d'abord ». Entre la pensée qui dépolitise tout l'économique et traite les faits économiques comme des choses, et celle qui le politise au maximum, l'intellectuel français à sang chaud est tenté d'opter pour la seconde : il s'expose alors, pour ne pas « trahir », à critiquer tout ce qu'il voit sans savoir nettement ce qu'il veut (par exemple, face à notre actuelle aisance en devises étrangères, doit-il dénoncer sa fragilité ou s'appuyer sur elle pour réclamer une relance de la consommation — au pire il fera les deux à la fois!) et à appuyer inconditionnellement toutes les revendications émanant d'une certaine fraction du corps social, même si in petto il les juge inopportunes.

Cette absence de recul et de sens critique lui sera d'autant plus facile qu'il sera ignorant des problèmes dont il parle. En revanche, et sans vouloir proportionner les scrupules de conscience au degré de compétence, son intransigeance le rendra d'autant plus malheureux qu'il sera conscient des difficultés réelles qu'il escamote ou des inconséquences dont il se rend coupable. Militant ou technicien? Certains ne seront que techniciens ou militants, d'autres seront tour à tour l'un et l'autre, comme le personnage de Stevenson était alternativement Jekyll et Hyde.

Mon but dans les pages qui suivent est de regarder les difficultés de près en établissant un premier relevé (nullement exhaustif) des problèmes dont la solution ne paraît pas à première vue évidente pour le technicien, même si le militant a un jeu de réponses toutes prêtes. Mes remarques seront groupées autour de trois interrogations : comment définir les besoins dont la satisfaction est le but final de l'activité économique? Comment assurer la meilleure satisfaction de ces besoins? Quelle place donner à l'économique dans l'ensemble des affaires humaines?

<sup>(1)</sup> Les intellectuels, l'opinion publique et le développement économique, paru dans le numéro d'octobre 1947 de la revue américaine Economic Development and Cultural Change.

1. Les besoins étant multiples et concurrents face à des ressources disponibles en quantité limitée, leur définition pose moins un problème de recensement de hiérarchisation, de priorités. Cette hiérarchisation semble opposer deux catégories de besoins : les besoins dits « primordiaux » ou élémentaires (se nourrir, se vêtir, se loger) et les autres. Une classification plus raffinée ferait intervenir les besoins matériels, les besoins psychologiques et les besoins spirituels (2). Une classification de type opératoire, comme celle du Centre de Recherches et de Documentation sur la Consommation (CREDOC) retiendra un certain nombre de catégories de consommation : alimentation, habillement, logement, hygiène et soins, culture-loisirs-distractions, transports, hôtels-cafés-restaurants, divers. une fois admise la diversité des besoins humains à satisfaire, il reste à savoir par quels procédés ces demandes concurrentes seront satisfaites, et inégalement satisfaites (sinon aucune difficulté ne subsisterait). La théorie économique nous a longtemps proposé un premier moyen, qui est le choix souverain du consommateur répartissant en toute liberté son pouvoir d'achat entre les biens et services offerts sur le marché. Ce schéma séduisant a été soumis à des critiques décisives qui ont fait remarquer qu'un certain nombre de besoins (culture, logement, loisir) étaient satisfaits à l'aide d'équipements collectifs financés grâce à la mise en œuvre d'un pouvoir régalien extérieur à l'univers économique du marché, le pouvoir de prélever des impôts, ensuite parce que, comme le fait observer l'économiste américain Galbraith, l'idée même d'une collectivité décidant démocratiquement de l'affectation de ses ressources entre biens et services privés et ceux que procurent des équipements collectifs suppose l'existence de besoins de consommation déterminés de façon indépendante. Mais Je choix du consommateur est loin d'être libre, étant donné qu'il est soumis à l'action conjuguée de la publicité et de l'émulation grâce auxquelles la production crée sa propre demande. Et tout le livre de Galbraith sur la Société de l'Abondance traite de l'inégale répartition de cette demande selon les catégories de biens et services existants, et du même coup l'inégale satisfaction des besoins qui en découle. « Les instrude communication de assaillent les yeux et les oreilles de la collectivité en faveur d'un surcroît de bière, non d'un surcroît d'écoles » (p. 202). Toutes les discussions scientifiques ou passionnelles sur l'aptitude des économies non collectivistes à satisfaire les besoins de l'homme se sont, on le sait, cristallisées sur l'automobile. d'abord à cause des formes extravagantes prises par la publicité en faveur de ce produit auprès des status-seekers, ensuite parce que l'automobile est jusqu'ici le seul bien de consommation durable (en dehors du logement dont elle est apparue le rival direct — et heureux) qui exerce une action aussi stimulante sur le reste de l'économie, et entraîne en même temps pour la collectivité des charges d'infrastructure aussi lourdes.

Dans cet affrontement entre les besoins malaisés à classer, l'intellectuel est partagé. Il est tenté de privilégier certains besoins dont l'insuffisante satisfaction est à divers égards dangereuse. mais il pressent toutes les difficultés qui s'attachent à une planification, même souple, de la consommation. surtout dans une société pluraliste. Il craint d'être taxé d'arbitraire, de moralisme étroit. Il craint aussi qu'une civilisation ne forme un tout à peu près indissociable, et se demande, surtout s'il observe les pavs de l'Est (3), si la lutte contre les gadgets ne réduirait pas, plutôt qu'elle n'accroîtrait. la « douceur de vivre ». Si enfin il discerne derrière chaque consommateur un électeur, il redoutera que le caractère un peu plus normatif qu'il voudrait donner à la consommation des ménages ne soit exploité par ses adversaires politiques jouant cyniquement de l'aspiration générale à mieux vivre.

2. Les besoins sont en dernière analyse satisfaits par les ressources disvonibles chaque année. Tant que l'accroissement de période en période était lent, la redistribution était le meilleur moyen de satisfaire plus équitablement tous les besoins de tous les hommes. A partir du

<sup>(2)</sup> Cf. l'article de R. Ruyer, La nutrition psychique et l'économie, Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée, mai 1957.

<sup>(3)</sup> Cf. la conclusion du livre de Moravia, Un mois en U.R.S.S.: « La première et la plus importante condition d'une véritable et profonde déstalinisation serait une production plus large, plus variée et plus raffinée de tous les objets servant à la vie individuelle, une telle production contribuant, en dernière analyse, à la formation et à la définition de la civilisation. »

moment où l'augmentation de la production procure incommensurablement plus de ressources qu'il n'en résulterait de cette même redistribution, la croissance est devenue une alternative possible à l'égalisation des revenus. Nous avons entendu jusqu'à épuisement les tirades sur le gateau qui gagne à être agrandi plutôt que partagé différemment, mais on ne saurait oublier que la répartition n'est pas sans influer sur le taux d'accroissement de la production (un exemple simple : le renchérissement du prix des terrains par la spéculation foncière), et que la croissance économique s'opère de façon très inégale si des interventions compensatrices ne sont pas effectuées.

Même si l'on espère agrandir ce fameux gâteau, les difficultés ne font que commencer, car toute une série d'op-

tions se présentent :

— faut-il stimuler l'activité économique en agissant sur la consommation ou sur l'investissement? et quel type d'investissement?

- le but défini étant la croissance l'équilibre, économique dans faut-il accorder plus d'importance à l'augmentation rapide de la production ou au maintien de l'équilibre?
- pratiquera-t-on une politique économique globale (à base de mesures principalement monétaires) ou une politique sélective. « coup par coup » ? dans quelle mesure recourra-t-on à la division internationale du travail, ce qui implique un recours accru aux importations, voire une reconversion de certaines industries légères (textiles) ouvrant des débouchés aux produits manufacturés du Monde? lorsqu'un plan existe, quel dosage de souplesse et de normativité comportera-t-il? (4)
- les movens nécessaires à une croissance rapide et harmonieuse seront-ils dégagés par le simple resnect des imnératifs monétaires ? grâce à des réformes de structure ? faudra-t-il un plan pluriannuel rassemblant et disciplinant le dynamisme conjoint des initiatives publioues et privées ? Ou bien, plus profondément, faudra-t-il un changement qualitatif de système économique. impliquant notamment des nationalisations

étendues et des transformations extraéconomiques également profondes ?

Quelle sera la part de la coopération et de la lutte dans le déroulement de la vie économique (5)? Et si une part de lutte doit subsister, on est évidemment tenté de se dire qu'un effort d'objectivité dans l'information et l'analyse peut à lui seul constituer une sorte de démission.

3. A qui peut servir l'économique ? Plusieurs attitudes-types peuvent là encore être dégagées : il y a ceux pour qui le progrès des techniques de production et de gestion est tel qu'aucun problème sérieux ne devrait plus se poser dans l'ordre de « l'administration des choses ». Il ne s'agit que de moderniser secteurs et structures (les modalités important d'ailleurs peu); on pourra ensuite causer des problèmes sérieux, qui sont politiques et sociologiques (démocratie et culture de masse); il y a aussi ceux qui croient toujours dans le caractère déterminant de l'infrastructure économique : le socialisme devient alors la conquête des positions dominantes de l'économie, comme le définissait Bevan. A côté du mépris ou de la survalorisation de l'économique, nous trouvons le machiavélisme des communistes pour lesquels les problèmes doivent être envisagés du point de vue du renforcement des alliances politiques du parti avec ceux qui ne sont ni les salariés, ni le grand patronat (ce que Serge Mallet appelle le poujadisme ouvrier).

.

Il serait évidemment tentant de composer à partir de ces réflexions un traité de scepticisme faisant apparaître, non point tellement, comme le font certains « révisionnistes » occidentaux (Crosland, Lipset) (6), le caractère dépassé de la critique sociale anticapitaliste, que la difficulté d'aboutir à une solution qui ne soulève pas, comme on dit, autant de problèmes qu'elle en résout. Or je crois que le travail de critique socio-économique n'est pas devenu une fonction

ideology, Dissent, Summer 1960.

<sup>(4)</sup> Ces questions ne départagent pas simplement la droite et la gauche politiques. puisque l'on voit un économiste socialisant comme Arthur W. Lewis, manifester dans sa Theory of Economic Growth une nette préférence à l'égard des mécanismes du marché au détriment du plan, comme instrument d'orientation de l'économie.

<sup>(5)</sup> Cf. les réflexions du commissaire général au Plan, P. Massé, sur ce problème : « Une économie dynamique secrète d'une époque à la suivante, un surplus dont le partage peut être l'objet d'une lutte, mais dont la création est rendue plus facile et plus rapide par des comportements concertés ». Prévision et prospective, in revue Prospective, No 4, p. 96.
(6) Cf. Dennis H. Wrong, On the end of

vaine dans la « société de l'abondance » mais qu'il s'exerce dans un cadre tellement renouvelé qu'il est assez normal que bien des attitudes d'esprit soient périmées. Sans attendre que la recherche et l'expérience aient permis certaines clarifications indispensables, ne pourrait-on retenir certaines règles d'action et de réflexion touchant l'approche des phénomènes économiques (ou plus exactement les jugements de valeur qu'ils sont susceptibles de fonder), qui tireraient la leçon de ce que l'on sait déjà, sans préjuger de ce que l'on pourra plus tard cesser d'ignorer ? Voici les principes que je suggère :

a) Ne pas éluder les problèmes économiques. Il y a deux façons de se débarrasser d'eux (en dehors de la suppression de tout droit de contestation syndicale), qui consiste soit à différer jusqu'à la période post-révolutionnaire où l'on serait « entre soi » les mesures impopulaires et les choix désagréables, ce qui ne fait que reculer la difficulté au demeurant (7), ou bien compter sur l'abondance pour faire l'économie de ces mesures. Le premier calcul est dangereux, car il faut songer que les reconversions psychologiques ne sont pas faciles, comme le démontre l'exemple des paysans des démocraties populaires auxquels les régimes communistes ont affirmé entre 1945 et 1947 pour les rassurer qu'il était impensable d'envisager la moindre tentative de collectivisation agricole. Le second calcul ne me paraît guère mieux fondé, car je pense que nous aurons besoin pour un laps de temps fort long du choix économique. L'optimisme de ceux qui pensent que l'abondance (obtenue grâce au dynamisme propre de la technologie, aidée ou non par des mesures politiques accélérant la croissance) permettra de satisfaire indistinctement tous les besoins et dispensera nos descendants d'opter douloureusement entre les gadgets et la culture, entre la bête et l'ange, risque d'être décu, car certains biens tels l'air salubre, les terrains disponibles, l'eau, demeureront très probablement en quantité limitée, ce qui veut dire que la technique ne permettra pas leur reproduction illimitée et que leur utilisation imposera donc des choix et des renonciations, c'est-à-dire des calculs économiques et des arbitrages, et par conséquent des risques de tensions sociales d'origine économique.

b) Ne pas simplifier la réalité économique. — De telles simplifications sont pourtant bien compréhensibles, étant donné la multiplication des problèmes qui vont « de ceux qui se prêtent tout à fait valablement à une analyse en termes de "classe" à ceux qui se comprennent parfaitement en relation avec société développement d'une "masse". La première sorte de problèmes requiert un esprit de militant, la seconde requiert de l'intelligence » (8). Les problèmes du xixe siècle continuent à se poser : niveau de vie, injustice sociale, oppression raciale, etc. Déjà pourtant apparaissent les problèmes de la société de consommation, qui trouvent une formulation explicite jusque dans officiels, puisque les documents Directives au Commissaire général au Plan pour le IVe Plan s'expriment de la sorte : « Quels que soient ses aspects positifs, il ne fait pas de doute que la civilisation industrielle, lorsque ses effets ne sont pas équilibrés et humanisés, engendre de multiples insatisfactions qui sont de plus en plus profondément ressenties : le bruit, la pollution de l'air, le manque d'espaces verts, l'étroitesse des ressources en eau, les longs déplacements quotidiens entre l'habitation et le lieu de travail, les difficultés rencontrées dans l'utilisation des loisirs. »

Dans ces conditions il est tentant de ne retenir de ce complexe de problèmes que ce qui convient à ses préférences propres, et de conclure, soit que tout a changé, soit que rien n'a changé par rapport au xixº siècle. L'intellectuel est parfaitement dans son rôle en refusant cette facilité. Son travail est d'inventorier quels sont les problèmes radicalement nouveaux, et les formulations nouvelles de problèmes anciens, celles-ci pouvant infléchir les solutions à apporter. Mais il faut aussi qu'il sache voir les questions qui n'ont pas encore reçu de réponses satisfaisantes, telles que: l'équilibre entre satisfactions individuelles et satisfactions par voie collective des

<sup>(7)</sup> On voit mal pourquoi, en effet, sauf hypothèse d'abondance, les choix économiques, même insérés dans la plus authentique planification démocratique, seraient voués à ne déplaire qu'aux « trusts », et non à telle ou telle catégorie de consommateurs.

<sup>(8)</sup> Irving Howe, introduction au numéro spécial de la revue *Dissent* sur le syndicalisme américain, automne 1959. L'auteur ajoute : « Le mieux serait un mélange des deux. »...

besoins, entre le plan et les mécanismes des prix, la détermination des secteurs appelés à servir de moteur du développement, le degré d'inégalité nécessaire à la croissance, la part respective de l'économique et du non économique dans l'épanouissement (et sur un plan plus pratique, la part de coopération économique qu'il convient d'apporter à un pouvoir dont on réprouverait certains objectifs non économiques) (9).

c) Ne pas privilégier indûment l'économique. — Cette question de coopération nous ramène au rôle et à l'importance de l'économique en histoire. Il y a à cet égard une tendance incontestable de l'intelligentsia à privilégier l'économique et à faire passer au second plan les libertés liées à la démocratie politique. C'est cette déformation qui fausse en partie les discussions sur les nationalisations, car elle incite à conférer l'aspect d'un recul par rapport à des positions antérieures aux modifications des statuts d'un parti comme le S.P.D. allemand, comme si une certaine attitude vis-à-vis des problèmes économiques devait nécessairement entraîner une débandade générale des principes... Il ne s'agit pas pour l'instant d'approuver ou de désapprouver le révisionnisme ouestallemand, mais simplement de rappeler

limites d'une approche purement économique, en citant ces quelques remarques d'un syndicaliste. Paul Vignaux, qui sont d'ailleurs suivies d'une option délibérée en faveur du socialisme : les positions doctrinales en matière économique ne déterminent pas les décisions aux heures critiques : « Bernstein s'est retrouvé en 1914-1919 dans la minorité pacifiste de la Social-démocratie aux côtés de son adversaire Kautsky; récem-Mollet s'affirmait encore Guy marxiste et anti-révisionniste... »: d'autre part, l'expérience du régime hitlérien et de celui de l'Allemagne de l'Est « permet de comprendre aussi l'importance reconnue à la démocratie, envisagée elle-même, et aux libertés qui la définissent. Après tout les problèmes devant lesquels, au déclin de la IVe République, a fléchi le socialisme politique français concernaient simplement les libertés et la démocratie » (10). L'économiste ne commet aucun suicide intellectuel lorsqu'il donne ici raison au syndicaliste : même s'il ne peut le démontrer rigoureusement, il sent que si c'est être citoyen incomplet que de faire fi des entraves économiques à la liberté humaine, ce n'est pas un citoyen moins incomplet, celui qui reste aveugle devant les atteintes non économiques à cette liberté.

BERNARD CAZES.

<sup>(9)</sup> Les syndicats soviétiques se sont trouvés dans cette situation sous la N.E.P. visà-vis du parti bolchevik (cf. mon article sur cette question dans *Critique*, juillet 1960). On pourrait trouver des exemples plus actuels.

<sup>(10)</sup> Syndicalisme, socialisme et démocratie (II), in Cahiers Reconstruction, étude Nº 48, août 1960.

# EXPÉRIENCE SOCIALE ET IDÉOLOGIE

# FRAGMENT INÉDIT SUR L'ESPRIT BOURGEOIS

L'édition française des Origines de l'Esprit bourgeois en France, parue chez Gallimard en 1927, n'a qu'un seul volume. L'édition allemande, parue en 1927 à Halle, chez Niemeyer, sous le titre: Die Entstehung der bürgerlichen Welt-und-Lebensanschauung in Frankreich, en a deux. Elle contient plusieurs chapitres théoriques, de même qu'une préface que l'on ne trouve pas dans l'édition française. Nous publions ici la traduction du début de cette préface.

Ce livre doit servir à la connaissance de soi par l'histoire. « L'homme ne se connaît que dans l'histoire; il n'arrive jamais à se connaître par l'introspec-tion », disait Dilthey. En ce sens, la conscience historique ne consiste pas seulement à comprendre le « passé ». Elle suppose un retour sur soi-même, une prise de conscience de soi-même au contact de l'histoire. Tu es un homme de ce temps, connais en toi l'homme de ce temps, situe-toi dans le temps. Il y a des époques dans la vie de l'histoire où l'homme dit de lui-même : Je suis l'homme, l'homme tout court. Nous ne vivons pas à pareille époque. Nous nous sentons temporels, périssables. savons que nous n'existerons qu'une fois. Il y a eu d'autres gens que nous, et il v en aura d'autres. Nous ne représentons qu'un seul type d'homme, et non l'homme dans toute sa complexité.

C'est sous cet angle que je voudrais essayer ici de comprendre le bourgeois, comme une espèce d'homme, comme notre façon d'être homme, de penser et d'agir. Il n'est pas question ici de porter sur lui un jugement de valeur ni d'exprimer le sens de ce qu'il a apporté à l'histoire. Je ne veux partir d'autres prémisses que de celles-ci : il est autre que l'homme du passé et de même, autre que l'homme de l'avenir. Nous devons le comprendre, lui aussi, comme un phénomène historique dont le caractère ne peut être que relatif, vu que, soumis aux conditions de l'histoire, il n'est ici que de passage.

Le bourgeois a son monde à lui. Pour le comprendre, c'est de ce monde qu'il faut partir : un monde qui est là avant tout essai de l'interpréter, un monde pressenti d'une facon immédiate avant toute réflexion sur l'univers. C'est pourquoi nous devons dégager de toute méditation philosophique ou systématique l'image que l'homme se fait du monde; il faut que nous la comprenions d'une façon plus large — et parfois aussi plus étroite - qu'on ne le fait d'ordi-Lorsque l'homme se représente le monde, il ne fait pas de philosophie. La philosophie se borne à exprimer d'une façon particulière des représentations déjà existantes.

Dans ce sens, l'image que l'homme se fait du monde est une manifestation fondamentale de la vie de l'esprit qui embrasse tous les domaines, limités en soi, de la création intellectuelle, et en est indépendante. La fonction de se créer une image du monde ne peut donc pas être attribuée à une faculté spéciale de l'esprit. Au contraire, on la retrouve à la source de toute vie spirituelle. C'est ainsi qu'elle apparaît à la fin comme une activité généralement humaine, mais qui s'exprime sous les formes les plus différentes. Ce que nous pouvons contempler n'est toujours que notre monde, et ce que nous appelons notre monde n'est jamais une simple donnée que nous puissions interpréter en nous servant uniquement de notre esprit. Il s'agit toujours en premier lieu de ce que nous faisons vraiment du monde. Au commencement était l'acte. Voir le monde ne veut dire autre chose que se créer, se former un monde.

Ceci nous permettra de mieux définir le rapport qu'il y a entre l'image du monde que se fait le bourgeois et les conceptions de l'univers que l'on trouve dans la philosophie et la littérature. L'image que se fait le bourgeois ne peut en aucune façon être déduite d'images déjà formées; elle ne dérive de rien; c'est une donnée première qui peut ensuite être interprétée de la façon la plus différente et vue sous tous les angles. Ce que le philosophe voit, ce qu'il

interprète, ce n'est pas le monde tout court, mais bien ce monde dans lequel lui et tous les gens de son époque se sentent chez eux; un monde spirituel, leur patrie à tous.

C'est ce monde, existant en quelque sorte avant toutes les images qu'on s'en fait, qu'il s'agit de représenter ici : le monde du bourgeois. Il se prête lui-même à des interprétations variées. Mais il existe en dehors de ces interprétations ; il n'est pas par lui-même un produit de la réflexion philosophique.

Ceci n'implique pas que le simple bourgeois ne se fasse pas de réflexions, lui aussi, sur « son » monde, qu'il ne tente pas, pour sa part, de perfectionner d'une façon systématique l'image qu'il s'en fait. Nous verrons, dans le cours de ce livre, combien il aimait au xvIIIe siècle à discuter avec les représentants de l'idéologie ecclésiastique, et le rôle important que jouèrent ces discussions dans le développement de la conscience bourgeoise. Mais là n'est pas l'essentiel. L'essentiel, c'est la formation de ces attitudes spirituelles particulières qui caractérisent le type du bourgeois, et sans lesquelles il n'aurait pas pu entamer la discussion avec ses adversaires et la mener à bien. Ce n'est pas par des arguments qu'il a réfuté ses adversaires, mais bien par des actes. La réfutation par l'acte s'est révélée plus puissante, elle est allée plus au fond des choses que toutes les objections que pouvait soulever la conscience critique. Les adversaires croyaient avoir affaire à des conceptions et à des théories qu'ils auraient pu réfuter par des arguments philosophiques et théoriques. Or ils avaient affaire à un nouveau type d'homme, à une réalité historique, irréfutable comme telle .

C'est la formation de ce nouveau type d'homme qu'il s'agit de décrire ici. C'est cet homme qu'il faut essayer de comprendre en le situant dans le monde qui l'entoure. Lui-même il ne sait pas grand chose de ce monde qui cependant lui est constamment présent. Il vit et agit dans ce monde. Pour s'y sentir en sécurité et à l'abri, il n'a pas besoin de demander aux philosophes qu'ils le lui définissent. C'est ainsi qu'il est rare qu'il sache quelque chose de l'action universelle attribuée au principe de causalité, ou des jugements synthétiques a priori, mais sa façon d'agir en toutes circonstances, prouve que dans une certaine mesure, il y croit implicitement. Il se plaît à exprimer sous une forme philosophique — et nous aurons souvent l'occasion de le constater au cours de cette étude — les convictions qu'il a acquises par expérience pendant sa vie. C'est ainsi qu'il parle de la puissance de la raison et qu'il cherche à la faire remonter à des lois cosmiques. Mais ce ne sont pas ces formules générales qui importent, mais bien le fait que, dans une large mesure, le bourgeois ait réussi à maîtriser, les événements par le raisonnement, qu'il ait appris à prévoir les choses et à déterminer lui-même la forme que prendra sa vie.

C'est dans ce sens qu'il faut parler du monde que conçoit le bourgeois. Le bourgeois des temps modernes a son monde à lui. tout comme l'homme du moyen âge. Mais c'est là un fait qui frappe moins, parce que ce monde n'a pas trouvé son expression dans une idéologie cosmique achevée. Il peut se passer d'une pareille idéologie, et c'est en cela précisément que consiste un de ses traits caractéristiques. Il se suffit à lui-même. Il se prête aux interprétations les plus différentes, sans que sa nature en soit atteinte. Bien mieux : il n'a pas besoin d'une interprétation définie pour exister par lui-même. Il est solidement enraciné dans l'expérience de la vie. C'est le monde supposé connu, le monde qui est « nôtre ». Le bourgeois lui a enlevé ce qu'il pouvait avoir d'étrange. Il se sent chez lui et est plein d'assurance parce que sur ce domaine, il n'est aucun chemin qui ne lui soit familier. S'il lui arrive de réfléchir à ce monde, il lui apparaît inconnu, plus inconnu peut-être et plus étrange que jamais. Mais son attitude vis à vis du monde n'est pas déterminée par une prise de conscience de l'univers, obtenue à force de réfléchir. Il peut parfaitement se passer d'une pareille vision. S'il se laissait influencer par elle dans sa façon de conduire sa vie, il risquerait de ne plus s'y retrouver en lui-même. Il se fie à l'expérience qu'il a de la vie, il se fie au cours habituel des choses et sa vie quotidienne est une constante confirmation de ce qu'il a prévu et a pu calculer d'avance.

C'est pourquoi la conception philosophique ou religieuse pour laquelle il se décide, a au fond si peu d'importance. Qu'il soit athée ou déiste, son attitude dans la vie pratique n'en sera guère différente. Et même si, partant de conceptions déjà existantes, il voulait admettre que c'est la puissance de Dieu qui règle les événements, toute son énergie,

fondée sur une légalité immanente, continuerait à s'efforcer d'organiser sa vie de plus en plus de façon à ce qu'en réalité tout y soit calculable et à ce que ne puissent plus se produire de miracles.

La conscience bourgeoise des temps modernes a su donner à la vie en quelque sorte une consistance indépendante, et la concevoir en dehors de tout problème cosmique, comme un tout centré sur lui-même, et qui trouve en soi sa raison d'être. On pourrait en ce sens parler d'une vision sciemment terrestre des choses, chez l'homme des temps modernes, mais sans que cette vision repose sur une conception cohérente du monde que l'on puisse opposer à des constructions philosophiques érigées en systèmes.

Ce qui nous paraît particulièrement caractéristique dans cet ordre d'idées, c'est l'attitude vis à vis de la mort, dont transformations dans les modernes ont joué, chez le bourgeois, un rôle si important pour la formation d'une conception autonome de la vie. Il n'est certainement pas exact que le bourgeois se soit fait une idée à lui au sujet de la mort ou de l'immortalité. Au cours des longues discussions qu'il eut avec les représentants de l'idéologie ecclésiastiques, ceux-ci le lui ont souvent reproché. Ils lui ont reproché que précisément au sujet de la plus importante de toutes les questions, il ne savait que dire. Mais ce qu'ils ne prenaient pas alors suffisamment en considération, c'est la transformation qui s'était accomplie dans la façon de poser les problèmes et qui, elle-même, était l'indice des modifications profondes qu'avaient subies les sentiments et les idées des gens à cette époque. C'est là un des plus grands malentendus qui ne cessait de se produire dans les discussions entre les bourgeois et les représentants de l'Eglise. Pascal ne s'était pas trompé. Ce qui lui paraissait incomcréhensible, monstrueux même, ce n'était pas que les gens eussent pu trouver aux questions dernières d'autres solutions que celles que leur avait révélées le christianisme, mais bien qu'ils pussent vivre sans avoir aucune certitude à leur sujet, et même sans faire le moindre effort pour en acquérir une.

Mais c'est cependant là le fait de l'homme qui est devenu le type dominant dans les temps nouveaux. Il faut donc que de quelque façon ses idées sur la mort et sur la vie aient changé. Les significations qu'avaient ces idées dans

l'ensemble de la vie ont dû subir des intervertissements. Celui qui compare la mentalité des hommes de la seconde moitié du dix-huitième siècle en France à celle des représentants d'époques antérieures, ne saurait s'y tromper. Mais de pareilles transformations ne se laissent pas ramener à un système philosophique ou religieux déterminé. Elles sont l'indice d'un changement radical d'attitude par rapport au monde. C'est la vie elle-même, pourrait-on dire, qui s'est transformée. Elle n'a plus besoin d'interprétations transcendantes pour obtenir un sens. Ou en tous cas la réponse à certaines questions qui concernent le monde et l'homme n'est plus la condition nécessaire à la conduite de la vie. On pourrait parler en ce sens d'un positivisme moderne de la vie, d'une vie centrée sur elle-même, d'une émancipation de la vie non seulement par rapport à telle ou telle interprétation du monde, mais aussi par rapport à toutes les conceptions cosmiques en général, lesquelles dorénavant ne continueront à exister que comme les éléments variables d'une construction autonome et cohérente de la vie.

Mais il ne servirait à rien d'empiéter davantage sur notre sujet. Qu'il nous suffise ici de répéter une fois de plus que le positivisme de la vie, propre aux temps modernes, n'est pas le résultat de considérations abstraites, mais qu'il s'est formé dans un contact intime avec la pratique de la vie. Ce que l'homme des temps modernes ne pouvait puiser dans aucun système philosophique, l'expérience de la vie le lui a enseigné. Elle lui a appris à se sentir chez lui dans un monde qu'il a délimité vis à vis de l'Infini, et dont il se contente. Tel est l'œuvre de la bourgeoisie, un œuvre d'une importance historique mondiale qui n'a pu s'accomplir que peu à peu et au prix de rudes combats avec les représentants de conceptions plus anciennes.

Nous nous trouvons ici devant un renversement des valeurs plus important et plus lourd de conséquences que la plupart de ceux qui se soient jamais produits au cours de l'évolution de l'histoire. On ne peut en donner de meilleure preuve qu'en opposant le bourgeois de la seconde moitié du xviiie siècle aux hommes des époques précédentes. Ce bourgeois et ces hommes ne peuvent plus se comprendre. La langue de l'esprit a changé. Et même là où certains mots qui expriment quelque notion fondamen-

tale, tels que : mort, homme, Dieu, sont restés les mêmes, ils ont un autre sens, une autre importance.

C'est ainsi que les deux espèces d'hommes vivent dans des mondes différents. Mais le nouveau monde ne peut être un monde pour le bourgeois que dans la mesure où il est vraiment l'expression de son monde. Il ne servirait à rien qu'il niât l'existence de l'ancien Dieu. s'il existait encore dans son monde quelque chose qui ressemblat à une Providence divine. Et que faire de la théorie de « l'homme naturel », tant que subsisterait encore la conscience du péché originel? Tout cela ne se laisse pas simplement réfuter, pas plus que la peur de la mort ou le sentiment d'humilité chrétienne. Autant de choses sur lesquelles le bourgeois devait se mettre d'accord avec lui-même et qui sont indépendantes de toute lecture, de toute prise de position vis à vis de certaines théories. D'où la nécessité de comprendre le dynamisme même de l'esprit bourgeois et de se libérer de l'idée que l'évolution de l'esprit ne se fait que par le truchement de ceux qui écrivent des livres et qui s'entendent à donner à leurs convictions une forme achevée.

Le bourgeois lutte avec lui-même, avec son propre passé. Pour se libérer de ce passé, il ne lui suffit pas de quelques aperçus théoriques dus à la réflexion. Ce ne sera que petit à petit, en mettant à l'épreuve ses propres valeurs, qu'il arrivera à se former une vision du monde susceptible de se mesurer avec celle de l'Eglise. Il devra prouver par les faits et par l'action qu'il se tire d'affaire sans avoir à recourir aux anciennes façons de voir, que les valeurs qu'il reconnaît comme étant

les siennes suffisent à lui donner des directives dans la vie, que l'on peut parfaitement vivre selon les principes qu'il a faits siens, mieux encore, que l'œuvre qu'il a à accomplir n'est réalisable qu'à condition de la fonder sur les nouvelles valeurs. Les formes de vie qu'avait à lui offrir l'Eglise catholique ne pouvaient plus suffire à lui donner l'appui dont il avait besoin pour développer pleinement son activité; elles ne pouvaient pas le conduire sur la voie qui mène au but qu'il voulait atteindre.

C'est ainsi qu'il fut obligé de se créer sa propre idéologie, en dehors des façons de voir transmises par la tradition religieuse, et qu'une idéologie profane vint remplacer celle qu'avait conçue la religion. Dans cette vision profane des choses, se forme l'image d'un monde qui se suffit à lui-même et dont les valeurs sont telles que l'homme peut y trouver la justification de son activité et de ses aspirations. Cette image que le bourgeois se fait du monde devient une partie intégrante de sa conscience. Ou autrement dit, c'est précisément dans la formation de cette nouvelle idéologie, opposée aux anciennes formes de vie, que le bourgeois prend conscience de lui-même. Il est autre que l'homme du passé qui, pour comprendre sa vie, devait lui donner un sens transcendant, et à qui la vie ne paraissait possible qu'à condition d'avoir trouvé une réponse à certaines questions dernières. C'est ainsi qu'il se forme un type indépendant de laïque dans lequel le bourgeois se reconnaît. Il est laïque et ne veut être rien d'autre. Sa patrie est sur terre, il ne veut pas en connaître d'autre.

BERNARD GROETHUYSEN. (Traduit par Alix Guillain.)

# UNE POLEMIQUE SUR LA BUREAUCRATIE

A propos de l'article de Pierre Naville, La bureaucratie et la révolution (Arguments, N° 17, 1960) Bruno Rizzi, l'auteur de La bureaucratisation du monde, nous a envoyé cette lettre que nous publions, avec une réponse de P. Naville.

#### UNE MISE AU POINT DE B. RIZZI

Ma « force » serait d'avoir mis en relief les traits communs des systèmes économiques stalinien, hitlérien et fasciste. Mon erreur fondamentale : identifier l'économie d'Etat en U.R.S.S., dans l'Allemagne de Hitler, l'Italie fasciste ct le New Deal.

N'y a-t-il pas ici une contradiction de pure marque marxiste? S'il y a des traits économiques communs, le corollaire marxiste est que les sociétés bâties sur ces « traits » communs doivent être du même genre.

Naville pourrait suggérer que les « traits » ne sont pas la même chose que le système économique. Mais le « trait » fondamental est l'intervention de l'Etat dans l'économie, et que cette démarche a partout le but de s'approprier les profits.

L'Etat fasciste, lorsqu'il n'étatise pas les entreprises, il les vole de leurs bénéfices. C'est plus commode que d'avoir la responsabilité de les faire marcher et cela revient au même, surtout si on se rappelle le célèbre passage de Marx où celui-ci affirme que la façon économique d'extorquer le « sur-travail » est un stigmate foncier de la société.

C'est donc à voir qui « s'interdit de comprendre la crise de l'Etat et de la la société tout entière, telle qu'elle se poursuit encore ».

J'aimerais bien connaître l'explication de Naville ; je l'ai invité à une polémique positive sur ce sujet, mais il ne répond pas : il en va du socialisme et du prolétariat, même de la civilisation occidentale ; rien que cela!

Trotzky avait conclu que, s'il n'y avait pas de révolution, « une nouvelle classe exploitante à partir de la bureaucratie honapartiste du fascisme » se serait déployée « à travers le monde » ; c'estadire que son reproche d'identifier l'économie d'Etat en U.R.S.S. « dans l'Allemagne de Hitler, en l'Italie fas-

ciste, et même dans le New Deal » n'aurait plus eu de sens.

Quand même, « les analyses de Trotzky s'avéreraient beaucoup plus perspicaces que celles de Rizzi et de ses successeurs ». Savez-vous pourquoi ? Parce que les hitlériens et les fascistes ont perdu la guerre. Naville voit un « effondrement de l'économie fasciste » qui n'existe pas. L'intervention de l'Etat dans l'économie en Italie est aujourd'hui trois fois plus lourde qu'au temps de Mussolini. On est arrivé à doubler la bureaucratie, à tripler le budget, à créer rien moins qu'un « ministère des Participations ». Je m'arrête. Je ne peux pas, ici, traiter la question. Qu'on se renseigne; c'est vite fait.

Et en Allemagne? L'Etat peut s'approprier jusqu'à 60 % des profits. Le citoyen doit prouver au fisc comment il dépense son argent. On porte les reçus de taxi, les notes de restaurant, les billets de chemin de fer, etc.

Qu'Erhard passe pour un champion du libéralisme vous prouve qu'on a perdu la notion de cette doctrine.

Les Américains sont fiers de leur nivellement social. C'est que les profits ne vont plus aux privés, mais à l'Etat qui investit toujours plus. Le New Deal continue et « personne ne bronche », dit Fenwick; c'est que le capital ne se défend plus.

Mais si l'Allemagne et l'Italie ont détruit les « superstructures » du collectivisme bureaucratique, celui-ci a gagné en Asie et en Europe. Un milliard d'hommes vivent comme serfs ou serviteurs d'Etat et les pays sous-développés du monde entier se préparent à les suivre. Le collectivisme bureaucratique pointe partout, de Cuba au Ghana, de l'Egypte à l'Indonésie. On ne dirait pas que je me suis tellement trompé! (1)

<sup>(1)</sup> Le collectivisme bureaucratique a été retenu par moi comme une société progressive placée entre le capitalisme et le socialisme pendant quinze-vingt jours. Vers la fin de mon film de pensée, La bureaucratisation du monde, j'ai dit que tout était à refaire; c'est pourquoi je m'arrêtais d'écrire, je laissais l'Italie, et, en France, en toute liberté, je fis la préface où j'affirme qu'il est régressif, je dénonce Staline comme

La « nouvelle classe n» n'est pas prête partout, mais c'est le sens du phénomène qui avertit le sociologue. Il lui faudra peut-être un siècle pour s'instaurer définitivement dans le monde, mais entre une chute de Mussolini et une élévation de De Gaulle sur les écus, on va dans cette direction.

Il faut sauver le socialisme et le libéralisme à la fois, ou notre civilisation est perdue. Voilà une position à laquelle ne croyait pas arriver un « homme d'ultragauche ».

BRUNO RIZZI.

#### REPONSE A B. RIZZI

Rizzi répète que le « trait » fondamental de l'économie, commun au système de l'U.R.S.S., des U.S.A., de l'Europe, et même du monde entier, est « l'intervention de l'Etat dans l'économie ». D'où l'extension du « collectivisme bureaucratique ». A cela je réponds ce que j'ai déjà exposé dans l'étude incriminée : en quoi l'intervention de l'Etat dans l'économie, et même son quasi-monopole sur celle-ci, contribuent-ils à la formation d'une classe exploiteuse nouvelle, c'est-à-dire fondée sur un mode spécifique de formation, d'appropriation et d'usage de la plusvalue sociale ? C'est cela qui était en discussion, et Rizzi n'ajoute aujourd'hui sur ce point essentiel aucun argument à ceux que j'ai déjà critiqués. Il se borne à insister sur le fait incontesté que l'écroulement du système politique fasciste allemand et italien n'a pas fait disparaître l'intervention de l'Etat dans

fascisateur de l'Europe et son entente avec Hitler.

Pourquoi attribuer comme définitive ma pensée à un certain stade de l'analyse et non pas la conclusion finale ?

l'économie. Cette intervention est même plus puissante aujourd'hui, dans certains domaines, qu'à l'époque de Hitler ou de Mussolini, et elle s'est considérablement étendue en Angleterre, en France, aux Etats-Unis - et dans le monde entier. Toutefois — et c'est ce qui importe si l'on veut sortir des généralités vagues - la chute de Hitler et de Mussolini (et des chefs militaires japonais) a prouvé que la bourgeoisie savait encore rébarasser fort expertement d'un régime politique qui la conduisait aux catastrophes, sans pour autant perdre le bénéfice de son association avec l'Etat, ni passer la main à quelque nouvelle classe, ou aux masses socialistes. Autrement dit, ce n'est pas encore la « nouvelle classe » qui s'est installée à la place de Hitler et de Mussolini : c'est une combinaison de groupes de la bourgeoisie capitaliste, de fonctionnaires d'Etat, de chefs d'entreprise publiques, sans parler de gros et moyens agrariens. Rizzi nous avertit alors qu'il « faudra peut-être un siècle à la nouvelle classe pour s'instaurer définitivement dans le monde, parce qu'elle n'est pas prête ». Dans ce cas, il semble que l'humanité dispose d'un délai plus que suffisant pour s'engager dans une autre voie. A notre époque, le déterminisme de la formation des classes ne peut être la simple projection du passé. C'est le sens même de ce que Trotsky affirmait en 1939 : que l'avènement d'une nouvelle classe proprement dite ne deviendrait peut-être possible qu'après toute une époque historique qui aurait vu échouer les tentatives des travailleurs salariés pour abolir les rapports d'exploitation de type capitaliste.

15 octobre 1960.

PIERRE NAVILLE.

### MONDE UNI

Organe de l'Union fédéraliste mondiale

PARAIT TOUS LES MOIS Prix du numéro : 0,50 NF

Monde Uni, 9, rue Hanovre. Paris, 2'
Spécimen sur demande.

# UNE DÉCLARATION DE G. LUKACS

CONCERNANT L'ÉDITION FRANÇAISE D'« Ilistoire et conscience de classe »

Lorsque nous avons publié dans le Nº 3 (1957) d'Arguments le premier chapitre du livre maudit du marxisme. Georg Lukàcs nous a fait parvenir une lettre de protestation que nous avons publiée dans le Nº 5 (1957). Nous ne nous sommes pas seulement contentés de répondre à cette protestation, nous avons continué de publier d'autres chapitres du même livre.

Maintenant, après la publication de la traduction intégrale d'Histoire et conscience de classe (Collection « Arguments », Editions de Minuit, 1960), édition faite sans l'autorisation de l'auteur, Lukàcs nous fait parvenir la déclaration suivante :

« Lorsque, il y a quelques années, des parties de mon livre Histoire et conscience de classe ont paru dans des revues françaises, j'ai élevé une protestation dans la presse française. Les Editions de Minuit ont édité le livre même, sans me demander quoi que ce soit. Si je proteste contre cela, je ne le fais pas seulement pour des raisons formelles de droit d'auteur, mais, principalement, pour des raisons réelles et scientifiques. Ce livre, paru en 1923, je ne le tiens pas seulement pour vieilli et dépassé, mais, par rapport à la clarification actuelle des problèmes philosophiques, je pense qu'il peut induire en erreur et donc est dangereux. Dans la lutte pour fonder l'objectivité du reflet scientifique de la réalité, le matérialisme dialectique joue un rôle qui devient de plus en plus important. Puisque

Histoire et conscience de classe a été écrit au temps de mon passage de l'idéalisme objectif de Hegel au matérialisme dialectique, contenant les deux points de vue dans un mélange inorganique, il ne peut provoquer, aujourd'hui, qu'une confusion chez les lecteurs. C'est pour cela que je suis résolument contre sa publication. »

Budapest, le 28 juin 1960.

Après ce que nous avons dit dans la réponse à la première lettre de protestation de Lukàcs (Arguments, Nº 5, 1957). et, surtout, après les explications données dans la Préface à la traduction d'Histoire et conscience de classe, il n'y a rien à ajouter. D'autant plus que, augmentant presque la confusion du devenir errant de la vérité, les éditions Luchterhand (qui détiennent les droits d'auteur de ce livre de Lukàcs), après nous avoir transmis le texte de la déclaration de Lukàcs, protestant aussi en leur propre nom, nous écrivent dans leur lettre du 13 octobre 1960, dernière en date : « Nous avons envoyé un exemplaire de votre édition à l'auteur, à Budapest. Il n'est pas douteux pour nous qu'il va donner son assentiment à la préface de M. Axelos. Si, en outre, vous voulez publier dans Arguments le texte du professeur Lukàcs, nous vous prions de nous faire parvenir la traduction française. Alors nous considérerons de notre côté l'affaire comme réglée. »

Paris, le 28 novembre 1960.

KOSTAS AXELOS.

### **VIENT DE PARAITRE:**

# CONTRIBUTION DE LA REVOLUTION HONGROISE A LA PENSÉE SOCIALISTE

Compte rendu ronéotypé du colloque réalisé par l'Institut Imre-Nagy des Sciences politiques, à Bruxelles, les 24-25 octobre 1959.

Avec les contributions de : Kostas Axelos, Pierre Broué, Bernard Cazes, Michel Collinet, Jean Duvignaud, François Fejtő, Pierre Fougeyrollas, Georges HELTAI, Claude LEFORT, Pierre NAVILLE, Lucien SEBAG, Manès SPERBER, etc.

Institut Imre-Nagy, 467, avenue Brugmann, Bruxelles. Prix: 50 francs belges.

#### CRITIQUE

Revue générale des publications françaises et étrangères

Direction: Georges Bataille Rédaction: Jean Piel, Eric Weil

Sommaire du Nº 163 : décembre 1960 Jean Ricardou : Un ordre dans la dé-

bâcle.

Jean Hamard : Durrell, rénovateur

assagi.

Jean Penard : Léautaud et la comédie

humaine.

Livio Sichirollo : Etudes italiennes sur l'idéalisme allemand.

Pierre Aubery : Les prêtres au travail. Jean Piel : Prospective et pensée anticipatrice.

Notes de Jacques Nantet, Jean Roudaut, Clément Borgal, Pierre Guerre, R. Chevallier, Jacques Wolff.

Tables du tome XVI (année 1960, N°s 152 à 163).

Prix de l'abonnement :

6 mois 1 an

Le Nº : 3,30 NF.

Les Editions de Minuit, 7, rue Bernard-Palissy, Paris-6°. C.C.P. Paris 180-43.

#### ESPRIT

#### JANVIER 1961

J.M. Domenach : S'entendre contre l'irréparable.

La pacification.

On n'a jamais su qui avait tiré.

Pierre Bourdieu : Une révolution dans la Révolution.

Maîté Rungis : L'économie algérienne et le plan de Constantine.

Maurice Parodi : Le développement rural. — Un regroupement.

Jean-Paul Imoff: L'immigration algérienne en France.

Jean Lacouture : L'Algérie n'est pas une fle.

Solange-Claude Josa: La fin d'une colonisation.

Paul Mus : L'heure des vérités.

J.M. Domenach: La part de l'avenir.

Poèmes de : Raoul Becousse, Yves Bertherat, A.P. Lentin et Jean Senac.

Journal à plusieurs voix Librairie du mois

Ce numéro: 4 NF

Esprit, 19, rue Jacob, Paris-6e. C.C.P. 1154-51.

#### DIOGENE

Nº 33. — Janvier-Mars 1961

PROBLÈMES DE L'ÉVOLUTION DES SOCIÉTÉS MODERNES

Theodor W. Adorno, La statique et la dynamique, catégories sociologiques. Burra Venkatappiah, L'adaptation de la société traditionnelle à la société moderne de masse.

Bertrand de Jouvenel, Le mieux-vivre dans la société riche.

John Friedmann, Influence de l'intégration du système social sur le développement économique.

Michel Collinet, A propos de l'idée de progrès au XIX° siècle.

#### Chroniques

Pierre Burgelin, Sur le passage du sacré au profane.

Bernard Rosenberg et Dennis Wrong, La démocratie en Amérique.

Rédaction et administration, 6, rue Franklin, Paris-16e (Tro 82-20).

Revue trimestrielle paraissant en quatre langues : anglais, arabe, espagnol et français. L'édition française est publiée par la Librairie Gallimard, 5, rue Sébastien-Bottin. Paris-7<sup>e</sup>. Les abonnements sont souscrits auprès de cette maison (C.C.P. 169-33, Paris). Prix de vente au numéro : 2,60 NF.

Tarifs d'abonnement : France, 9,20 NF; étranger, 12 NF.

#### LES CAHIERS DE LA REPUBLIQUE

Direction : Pierre Mendès-France 8, rue Henner — Paris (9°)

N° 28 Novembre-Décembre 1960

Les intellectuels entre la morale et la politique, par Pierre Fougeyrollas.

A LA RECHERCHE D'UNE ARMÉE PERDUE

- L'armée de 1960 tourne le dos à la France de 1970.
  - Une conception archaïque,
  - par F. Gromier.

     Essai de prospective militaire:
    débat avec P.A. Falcoz, P.M. Gallois,
    R. Girardet, F. Gromier.
- II. Défendre l'Occident ?
  - Corneille chez Kafka,

par V. Monteil.

- Entretien avec Jules Roy

(Madeleine Chapsal).

 Etapes et perspectives de la révolution islamique, par P. Rondot.

Ce numéro: 3,50 NF

#### PREUVES

JANVIER 1961

Raymond Aron L'heure de vérité Herbert Luthy Intégration et confédération ou les cheminements de la Carolingie Karl Jaspers Liberté et réunification (II) J.F. Gravier A propos du rapport Rueff Jean Bloch-Michel

L'Espagne sans mirages Richard Löwenthal Le style Khrouchtchev

PREUVES, 18, avenue de l'Opéra — Paris-1er Le numéro de 128 p. ill. : France, 2,50 NF. Etranger, 2,90 NF. C.C.P. : Paris 178 00. Un ancien numéro sera gracieusement

envoyé sur simple demande comme spécimen.

#### PRESENCE AFRICAINE

Revue culturelle du monde noir

Nº 34-35 — Octobre 1960-Janvier 1961

Georges Fischer: Syndicats et décolonisation.

Raymond Mauny: Noms de pays d'Afrique occidentale.

Wallerstein: La recherche d'une identité nationale en Afrique occidentale.

Michael Banton : Les sociétés de jeunesse en Sierra Leone.

Tj. Kamainda : Djigi et le Bolambo.

Victor Ferenczi: Quelques implications psycho-sociales du film et l'action éducative.

Paulin S. Vieyra: Le cinéma et la révolution africaine.

A.M. Jones: Les instruments musicaux africains.

#### Poèmes

Paulin Joachim: Les clients noirs.

Henri Krea : Panorama de la nouvelle littérature maghrébine.

L.F. Hoffmann: L'image de la femme dans la poésie haïtienne.

Eve Dessare : L'Afrique est-elle à l'heure chinoise?

Olumbe Bassir: Une diététique africaine.

Conditions d'abonnement : un an numéros) :

France et Outre-Mer ..... 20 NF Etranger ..... 23 NF Abonnement de soutien ..... 30 NF

Rédaction et administration : 42, rue Descartes, Paris-V°. Odé. 57-69. C.C.P. Paris 5936.25.

# SOCIALISME OU BARBARIE

Au sommaire du Nº 31

La révolte des colonisés

S. Chatel: Le vide congolais. J.F. Lyotard : Le gaullisme l'Algérie.

Ph. Guillaume: Dix semaines en usine. Paul Cardan: Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne. Kan-Ichi Kuroda: Japon, juin 1960. Unita proletariat: Italie, juillet 1960.

La lutte algérienne et la « gauche »

française.

# LE MONDE EN QUESTION

Kiosques: gares et librairies: 3 NF.

Abonnement 1 an : 10 NF. C.C.P. Paris 11.987.19. - 42, rue R.-Boulanger, Paris-1er.

#### LES CAHIERS DU SUD

10, Cours d'Estienne-d'Orves - Marseille-1er

paraissant six fois par an

ont publié, en « fronton », dans leurs derniers sommaires :

Nº 349. — ROGER MARTIN DU GARD: LETTRES A L'ARCHITECTE.

N° 350. — LES INCONNUES POETI-QUES DU XVIIIe SIECLE.

Nº 351. — PASSAGE D'ODILON - JEAN PERIER. Textes de Gilbert Périer, Franz Hellens, Noulet,  $\boldsymbol{E}$ . Vandercammen, Robert Guiette, René Micha, Jean Tortel.

Nº 352. — SAINT-JOHN PERSE, HOM-ME DE VIGIE. Etudes de Pierre Guerre, André Rousseaux, Marcel. Luc-André Chronique, Poème inédit de Saint-John Perse.

Nº 353. — BAROQUES OCCITANS, présentés par Robert Lafont.

Nº 354. — ANDRE GAILLARD. Enquête pour un anniversaire.

Nº 355. — ROME ET L'EPOPEE CEL-TIQUE, présenté par Pierre Guerre et Jean Markale.

N° 356. — *POESIE* HISPANO-AMERI-CAINE, voix d'Amérique latine, introduction de Fernand Verhesen.

Nº 357. — REFLEXIONS SURCHA-TEAUBRIAND, Julien par Gracq, Pierre Clarac, H. le Savoureux, Raymond Lebèque, G. Berthier de Sauvigny, Raymond Jean.

#### **PASSATO E PRESENTE**

Nº 16-17

#### COMMENTI

Luglio, novembre e dopo - Cuba anticonformista - Imparare dall'Africa -Intellettuali davanti alla Spagna - Un decentramento idillico (di\*\*\*, Sergio Alberti, Antonio Giolitti, Alberto Merola, Fabio Merusi).

Romolo Runcini, I cavalieri della paura. Sindacati e progresso tecnologico.

Piero Noci. « Job evaluation » e azione sindacale.

Daniel Mothé, I rivoluzionari e l'evoluzione del sindacalismo.

#### REALTA ITALIANA

I cattolici nella politica italiana:

Domenico Settembrini, E' possibile un partito di cattolici orientato a sinistra? Eligio Vitale, La « Base » fra integralismo e metodo liberale.

Claudio Pavone, Il partito cattolico: ideologia e realtà.

#### MONDO CONTEMPORANEO

Luciano Vasconi, Il dibattito sulla coesistenza.

Via Campo Marzio 11. Roma.

#### DAS ARGUMENT

(Cahiers politiques et culturels)

L'ARGUMENT part de la présupposition suivante :

que c'est la tâche commune des intellectuels de chercher et de dire la vérité, que la résignation au rôle de travailleur intellectuel spécialisé signifie une trahison de cette tâche.

L'ARGUMENT tient pour nécessaire : étant donné que les connaissances ne sont pas déjà des arguments, de transformer en arguments les connaissances.

L'ARGUMENT veut offrir un lieu : où les arguments peuvent être examinés, pour que les tâches puissent être concrétisées.

DAS ARGUMENT paraît tous les deux mois, à Berlin. Ses deux derniers numéros (17, octobre 1960, et 18, décembre 1960), sont consacrés à La situation atomique. Prix du numéro : 1 DM.

Edité par Wolfgang F. Haug, Postfach (boite postale) 67, Berlin W. 35.

### **CLUB ARGUMENTS**

Deux fois par mois, le lundi de 18 h à 20 h, se tiennent à Paris les réunions du Club Arguments. Le Club discute des problèmes qui sont traités dans la revue (thèmes de numéros en préparation, critique des articles parus) ainsi que des poblèmes d'actualité qui ne peuvent être traités dans la revue. Les abonnés et lecteurs peuvent recevoir une carte d'entrée, contre remboursement forfaitaire des frais de correspondance (1 NF). Des Cercles Arguments sont en voie de formation dans certaines villes de province.

#### DANS LES PROCHAINS NUMEROS D'ARGUMENTS

PROBLEMATIQUE DE L'AMOUR. — LA CIVILISATION TECHNI-CIENNE. — LES DIFFICULTES DU BIEN-ETRE. — QU'EST-CE QUE LE SOCIALISME? — L'ART ET L'HABITATION. — LE LANGAGE. — LA RELIGION. — LE PROBLEME COSMOLOGIQUE. Textes inconnus en France de KOLAKOWSKI, KORSCH, ADORNO, BLOCH, MARCUSE, H. ROSENBERG...

Le sommaire des numéros précédents est envoyé sur demande.

Notre prochain numéro (Nº 21, 1er trimestre 1961) doit paraître en mars.

Les numéros 1, 2, 3. 4, 5, 6, 7, 12-13, 14, 15 d'Arguments sont épuisés. Nous rachetons et échangeons ces numéros.

Numéros disponibles: 8 (La crise française), 9 (La pensée anticipatrice), 10 (La gauche française et le problème nord-africain), 11 (Pasternak et Lukàcs), 16 (Que faire? Korsch. L'ère planétaire), 17 (La bureaucratie), 18 (L'homme-problème; anthropologie, marxisme, psychanalyse), 19 (L'art en question: peinture, poésie, musique).

Une reliure mobile cartonnée pouvant contenir 8 numéros d'Arguments est en vente au prix de 4 NF (Supplément de 1 NF pour envoi recommandé).

La diffusion d'ARGUMENTS en librairie restant limitée, il est conseillé de s'abonner. L'abonnement (4 numéros par an) : 10 NF; étranger : 15 NF.



### SAMUEL BECKETT

# **COMMENT C'EST**

roman

Onze ans après L'Innommable, voici un ouvrage de première importance.

180 pages ...... 9 NF



**COLLECTION "DOCUMENTS"** 

**GERMAINE TILLION** 

# LES ENNEMIS COMPLÉMENTAIRES

Germaine Tillion, dont on vient de rééditer L'Afrique bascule vers l'avenir (« L'Algérie en 1957 » et autres textes) nous donne aujourd'hui une « Algérie en 1961 ».

224 pages ..... 9 NF



#### MICHEL HABART

# HISTOIRE D'UN PARJURE

Des révélations capitales sur la guerre de cent trente ans que la France conduit en Algérie.

240 pages ..... 9 NF

# AUX ÉDITIONS DE MINUIT

7, RUE BERNARD-PALISSY, PARIS VI.