

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

13/10/2004

Réactions de P. Macherey aux nouvelles remarques présentées par Frédéric Keck au sujet des positions de Pascal, Hegel et Marx sur la question de la vie quotidienne

Frédéric Keck propose une lecture éminemment paradoxale du pari pascalien, d'où se dégage, selon ses propres termes, la représentation de *“la ‘conversion’ comme un des ‘divertissements’ de la vie quotidienne, non pas comme ce qui fait sortir de la vie quotidienne vers une transcendance, mais comme ce qui alimente l'immanence en lui imposant de l'intérieur de nouveaux tours et détours”*. Mais peut-on tout faire dire à un auteur ? Sans doute, une lecture libre de Pascal, s'inscrivant dans la perspective d'une philosophie de l'immanence, perspective qui la stimule et qu'elle stimule en retour, est-elle toujours possible, le seul critère légitime à cet égard étant fourni par les effets de réflexion qu'elle produit : si ces effets représentent une avancée de la pensée, elle se trouve du même coup justifiée, et invalidée au contraire dans le cas où elle n'apporte rien de neuf ou fait retourner en arrière. Mais, quoi qu'il en soit, il est clair qu'elle ne peut accréditer l'idée, insoutenable comme telle, que Pascal serait lui-même un pur philosophe de l'immanence (qui, éventuellement, s'ignore).

Toute la question est donc de savoir ce qu'apporte réellement l'intégration/incorporation proposée par Frédéric Keck du pari au modèle probabilitaire qui permet d'expliquer toutes les conduites de divertissements, avec, à l'arrière-plan, l'idée qu'on n'échappe jamais à la loi du divertissement, et que tout effort en vue de quitter ce plan représente encore l'un de ses “tours” propres, qu'il convient de ramener, comme il le dit, au *“mouvement anthropologique par lequel l'homme se tourne vers quelque chose dans l'espérance d'un gain”*. Il faut quand même tenir compte du fait que tous les gains ne se valent pas et ne sont pas de même sorte : il y a ce qu'on appelle traditionnellement les faux biens, les gains relatifs, ou encore temporels, fondés sur une espérance factice dans la mesure où elle est vouée à être aussitôt démentie par les faits, puisque, à l'exaltation momentanée produite par le divertissement succède inévitablement la dépression, ou tout au moins la déception, étant exclu que le divertissement puisse réellement satisfaire (il est typiquement une conduite d'échec, désespérante du fait de devoir sans cesse être recommencée), et, cela, on peut le prouver (c'est ce que s'emploie à faire Pascal dans l'Apologie en vue d'arracher l'indifférent à sa fausse tranquillité) ; et puis, il y a le gain qu'on peut dire “absolu”, le vrai bien (qui n'est plus un bien mais Le Bien), visé, sans garantie, par le pari, qui met en avant la représentation d'une vie éternelle, libre de toute dimension temporelle, et donc complètement dégagée de ses aléas. La thèse de Pascal, dont on pourrait à la rigueur fournir une interprétation “dialectique”, en termes de négation de la négation, est qu'il y a une manière de parier qui peut une fois pour toutes nous libérer de la nécessité de parier, et donc procure une issue au tourniquet dans lequel est enfermée l'existence humaine considérée dans ses figures ordinaires, et ceci en retournant le mouvement du pari contre lui-même de façon à en rompre la logique, en faisant basculer celle-ci du côté de l'extra-ordinaire : c'est en gros ce qu'il appelle la “folie de la croix”, qui est la croyance en la possibilité de cette rupture, croyance qui reste jusqu'au bout une croyance (et non une certitude), pouvant tout au plus être confirmée par des miracles (de là l'importance attachée par Pascal à des faits aussi “improbables” que le miracle de la Sainte Epine, ou l'expérience du Mémorial).

Ceci entendu, il devient difficile de jouer sur le sens du mot “conversion”, en lui faisant dire à la fois les détours et détours de la vie humaine et le mouvement par lequel on cherche à échapper à cette logique torve : il y a des conversions qui n'en sont pas, celles qui font inexorablement tourner

en rond, et il y a, espérée, une autre forme de conversion qui est censée procurer une issue aux dilemmes de l'existence humaine, conversion qui dépend d'une initiative appuyée et relayée par la grâce divine, sans laquelle elle n'a aucune chance d'aboutir. Et c'est parce qu'on n'a jamais la certitude de disposer de l'appui de la grâce divine que le pari de la vraie conversion, qui fait échapper à la règle du divertissement, reste jusqu'au bout un pari, donc d'une certaine manière un saut. C'est parce que le pari est, dans tous les cas, un tel saut qu'il est marqué par l'appel d'une transcendance qu'on peut dire surhumaine : selon Pascal, il y a dans l'homme un mouvement secret qui l'incite à se hausser au-dessus de sa condition, mouvement dont le divertissement est lui-même, si étonnant que cela paraisse, une manifestation. Or si l'homme peut parier, et pousser jusqu'au bout l'entreprise du pari, au point de la retourner contre elle-même, c'est parce que, à la différence de l'animal, il n'est pas une machine : la machine ne parie pas, mais elle se contente d'enchaîner des opérations, et c'est pourquoi elle n'est porteuse d'aucun espoir de salut. C'est aussi pourquoi toute spéculation sur la misère humaine qui ne ferait intervenir la considération de la grandeur humaine est privée de sens : partout où il y a misère il y a aussi signe d'une grandeur cachée, donc promesse (non garantie) de la possibilité d'une autre vie (dont ne disposeront que les élus, qui n'ont cependant aucun moyen de savoir en toute certitude qu'ils le sont, mais ont seulement des signes à interpréter, auxquels leur interprétation n'ôtera jamais leur caractère de signes marqués par une certaine opacité ou ambiguïté). Il faut donc dire que l'idée cruciale, qui soutient toute la pensée de Pascal, est celle de cette grâce divine, acquise à certains sans qu'ils puissent s'appuyer sur elle comme un acquis définitif, qu'ils n'auraient plus en conséquence à mériter : car le fait de s'employer à mériter la grâce, qui est accordée de toute éternité, fait partie de celle-ci et ne peut en être séparé, restant admis qu'on n'a pas la grâce parce qu'on la mérite, mais qu'on la mérite parce qu'on l'a (déjà, au sens d'un déjà pur de toute dimension temporelle).

Ceci dit, il est vrai qu'on ne quitte jamais le plan de la vie quotidienne, car c'est sur ce plan que se projette, comme pure possibilité, cette possibilité de la grâce, qui a pour effet de cliver ce plan, et de le faire diverger : les marques de la transcendance sont à chercher dans l'immanence, et non en dehors d'elle. Il y a donc une sorte de transcendance de l'immanence, et c'est ce paradoxe qui constitue toute l'existence humaine, celle-ci étant à la fois sens (absolu, quoiqu'englué dans le relatif) et non-sens. C'est la raison pour laquelle il serait tout aussi erroné de penser une immanence distincte de la transcendance que de penser, inversement, une transcendance distincte de l'immanence. Tout le problème, pour Pascal, est de parvenir à penser les deux en même temps, ce qui correspond à l'entreprise de ce qu'on a proposé d'appeler "anthropo-théologie".

Qu'est-ce qui se passe lorsque, comme Frédéric Keck propose de le faire, on applique le "modèle" pascalien à l'analyse hégélienne du travail? On pourrait soutenir que Hegel, lui aussi, tente de penser la transcendance dans l'immanence, et non en dehors d'elle ou indépendamment d'elle. C'est le même individu qui est simultanément père de famille (en tant qu'être naturel), *Bürger*, "civil" (en tant qu'il est impliqué dans le système de la division du travail qui est la base du fonctionnement de la société civile), et citoyen (dans le cadre de l'Etat rationnel, qui est la marque par excellence de la présence du divin sur terre) : ces trois déterminations ne sont pas à comprendre comme des formes d'existence séparées, mais comme des degrés successifs de réalisation de la raison (sous la forme de son absence, dans l'instinct, qui est la condition d'existence de la famille ; sous celle d'une demi-rationalité, fondée sur un régime de l'opinion de masse ou de la fausse conscience, propre à la société civile ; et enfin sous celle d'une rationalité pleine et entière, qui est celle du politique comme tel). Il n'est donc pas possible d'affirmer, comme le fait Frédéric Keck, que "*la ruse de la raison vise à insérer la raison là où elle n'est pas*" : car les mécanismes de cette ruse présupposent que cette rationalité est toujours déjà là (y compris dans les figures qui, apparemment, la nient : on retrouve là une idée qui rejoint celle de signe telle que l'utilise Pascal), et donc qu'elle préexiste d'une certaine manière à son effectuation : c'est la clé de la téléologie, en tant qu'elle suppose un passage de la puissance à l'acte (l'innovation de Hegel par rapport à Aristote consiste dans l'affirmation que ce passage suppose l'intervention de médiations, donc fait intervenir un travail du négatif : la "ruse" tient dans la recherche de ces médiations). En ce sens, il n'y a pas chez Hegel affirmation d'une "*transcendance extérieure à l'immanence*", sinon peut-être lorsque la logique de son développement conduit l'Esprit à devenir Esprit absolu, en renonçant à se

réaliser dans un royaume qui ne serait pas le sien, qui ne serait pas celui où il se reconnaît vraiment *bei sich*, auprès de soi et chez soi, ce à quoi il parvient finalement à travers les expériences de l'art, de la religion et de la philosophie, qui n'ont plus rien à voir avec celles de la famille, de la société civile et de l'Etat, par rapport auxquelles elles sont décalées.

A partir de là, on comprend pourquoi Marx, en dépit des graves réserves qu'il portait à l'encontre de sa démarche (interprétée comme une "dialectique idéaliste"), s'est tellement intéressé au propos de Hegel, et s'est violemment élevé contre l'attitude de ceux qui traitaient ce dernier "en chien crevé", les philistins, les matérialistes primaires, qui négligeaient complètement l'apport de la rationalité dialectique (c'est-à-dire d'une rationalité fondée sur la recherche de médiations et sur le travail du négatif). Si on peut tirer de Marx "*une critique de la vie quotidienne... qui ne mette pas en vis-à-vis l'aliénation actuelle et la promesse d'une société libre, comme l'ombre et la lumière, mais qui mette en rapport ce que les hommes font la semaine et ce qu'ils font le dimanche, comme deux régimes de clair-obscur qui s'éclairent l'un l'autre*" (selon les termes utilisés par Frédéric Keck), c'est donc en renonçant à opposer frontalement Marx à Hegel, mais en essayant de comprendre comment Marx est parvenu à exploiter, de manière incontestablement originale, l'idée d'une ruse de la raison : si Marx n'a pas "suivi" Hegel, il reste qu'il s'est appuyé sur lui, en ce sens qu'il a cherché du côté de la négativité et des médiations les conditions d'une critique objective de la réalité qui lui était contemporaine, marquée par la grande contradiction du capital et du travail, qui voue l'existence humaine à l'exploitation. Marx n'est jamais si proche de Hegel que lorsqu'il s'en éloigne, non pas en prenant radicalement distance par rapport à lui, mais en retournant contre lui les formes de son raisonnement, de manière à en tirer un autre parti : c'est pourquoi on peut être d'accord sur le fait que le mouvement de la coupure (qui sépare le vrai du faux) n'est jamais définitivement accompli, mais est toujours à refaire et à renégocier sur de nouvelles bases, sans garantie d'aboutir jamais à un résultat définitif.

Que signifie alors, comme le fait Frédéric Keck, "*proposer la notion de "conversion" pour penser les effets de cette coupure qui tourne le regard en un certain sens vers la réalité, sans que ce tour soit complet et définitif, en sorte qu'il n'apparaît après coup que comme un nouveau détour*"? Tout dépend du sens qu'on assigne à la notion de "détour". Il est incontestable qu'on ne pense jamais que par détours, et non en suivant la voie royale qui conduirait directement à la vérité : c'est pourquoi le mouvement de la vérité ou vers la vérité ne peut jamais être séparé de celui de l'erreur, ce que Spinoza donne à entendre à travers la formule *verum index sui et falsi*, qui perd l'essentiel de sa signification lorsqu'on la coupe de sa terminaison *et falsi*. Mais ces détours, s'ils sont réellement, comme l'écrit Frédéric Keck, "de nouveaux détours", et non la simple réitération des anciens, ne peuvent jamais être interprétés en termes de retours, effaçant par là toute possibilité d'acquis ou de progrès. S'il en était ainsi, il n'y aurait pas d'histoire des sciences, c'est-à-dire d'histoire du mouvement qui entrelace erreur et vérité, mais seulement une histoire des erreurs ou des opinions humaines : et alors la chose, comme dit Pascal ne vaudrait pas la peine qu'on y consacrait une heure de temps, position radicale qu'il n'a pas lui-même adoptée puisque, jusqu'à la fin de sa vie, il s'est consacré à des travaux scientifiques qui font de lui un mouvement incontournable de l'histoire des sciences (Leibniz ne s'y est pas trompé).

Concluons (provisoirement) : ce qu'il faut essayer de faire, et c'est très difficile, ce n'est pas de savoir qui, de Pascal, de Hegel ou de Marx a raison ou a le plus raison, mais c'est de comprendre qu'ils ont, pour nous, raison d'une certaine manière ensemble, non parce qu'ils diraient la même chose (en habillant cela de tours de style différents, en différentes langues), mais parce que leurs divergences sont parlantes, c'est-à-dire sont des stimulations pour une pensée qui a pris connaissance du fait que la vérité, ça ne se découvre ni ne s'invente, mais ça se recherche, avec les moyens du bord, en s'employant à en faire le meilleur usage possible, une fois déposée l'espérance d'aboutir à des résultats définitifs qui effaceraient la nécessité de cette recherche.