

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

13/10/2004

### Réflexions présentées par P. Macherey au sujet de la note de F. Keck

Il n'entrait pas au départ dans mes intentions, en présentant diverses approches philosophiques de la vie quotidienne, celles proposées par Pascal, Hegel, Marx et Husserl, de constituer une logique de cette série, en corrélant entre eux les différents pôles de réflexion offerts par le divertissement, la ruse de la raison, la réalisation de la philosophie et le monde de la vie. C'est pourtant ce que Frédéric Keck suggère de faire, à juste titre indiscutablement, car il est clair que la présentation de ces différents points de vue ne peut s'arrêter à leur juxtaposition, mais doit déboucher à terme sur leur mise en corrélation, ce qui rend possible leur évaluation respective, au-delà des démarches d'une histoire de la philosophie au sens étroit se contentant de recenser des positions sans essayer de les relier entre elles.

Pour prendre les choses dans l'ordre, est parfaitement convaincante la façon dont Frédéric Keck installe en vis-à-vis les positions de Pascal et de Hegel, dont la première serait dominée par l'affirmation de l'aléatoire, qui entache d'absurdité la réalité humaine prise dans son ensemble, et l'autre par celle d'une finalité créatrice qui permet en sens inverse de réintroduire la raison dans cette réalité, qui est alors englobée dans le mouvement de l'Esprit universel. En effet, ce serait une erreur de ramener le concept pascalien de divertissement à la position marginale généralement impartie aux activités de pur loisir (l'*entertainment* tel qu'il se pratique à Broadway ou à La Vegas, dans des lieux et des moments d'exception où les préoccupations ordinaires de la vie se trouvent mises entre parenthèses : on est alors en "vacance", ce qui est l'occasion rêvée de faire le vide), en l'opposant à des formes d'activité productrice utile, comme celles représentées par le travail, qui ont une importance vitale pour le déroulement de l'existence auquel elles n'apportent pas seulement un supplément dont il serait possible à la rigueur de se passer (comme cela se produit pour l'*entertainment* dont les bénéfiques sont par définition superfétatoires : on doit pouvoir s'en passer, ce qui n'est pas le cas des produits du travail). C'est la raison pour laquelle, comme le note justement Frédéric Keck, le divertissement a chez Pascal une signification globale, et non partielle ou particulière : à son point de vue, exercer un métier, ou proprement s'occuper, c'est encore chercher un moyen pour échapper à l'ennui de vivre qui est la raison profonde du divertissement comme tel, et corrompt tous les aspects sans exception de l'existence humaine, qui, quelles que soient ses formes, n'échappe pas à la loi absolue du divertissement. De ce point de vue, en dépit de ce qui les oppose, les perspectives adoptées par Pascal et Hegel ont bien quelque chose en commun : elles entreprennent de rendre compte de tous les actes de la vie sans exception en les rapportant à un arrière-plan caché : le souci de la finitude, mobile secret de tous les comportements humains pour Pascal, et, pour Hegel, la ruse de la raison, qui, en sous main, manipule les éléments investis dans le travail sous toutes ses formes, y compris cette forme par excellence d'activité travailleuse qu'est l'histoire universelle au cours de laquelle les hommes et les peuples, sans le savoir, oeuvrent au service de l'Esprit. Mais ce sens caché, une fois révélé, conduit à des options irréductibles : une chute désespérée dans le vide à laquelle il n'y a d'échappatoire que par le pari au point de vue de Pascal, et la

vision rationnelle d'un devenir orienté, c'est-à-dire d'un progrès garanti, qui semble être le dernier mot de la pensée hégélienne, avec la vision téléologique et eschatologique de l'histoire qui la caractérise.

La question soulevée par Frédéric Keck est alors de savoir comment Marx se situe par rapport à ces deux pôles extrêmes. Marx est-il du côté de ce qu'Althusser a appelé un matérialisme de l'aléatoire, finalement non dialectique, dans la mesure où il conduit à faire l'impasse sur la thèse de la négation de la négation, ce qui semble le tirer du côté de Pascal, ou bien en reste-t-il à la perspective propre à Hegel d'une rationalité dialectique, qui permet de réintroduire dans l'histoire la représentation d'un progrès téléologique (conformément à l'idée suivant laquelle l'histoire est un mouvement orienté que ses conditions de possibilité font tendre vers une fin programmée en lui dès le départ, autrement dit que "l'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre" (thèse d'esprit hégélien)), leur résolution étant en quelque sorte préfigurée et anticipée dans la manière dont elle les pose) ? On pourrait soutenir que la pensée de Marx est restée jusqu'au bout traversée par cette alternative qu'en fin de compte elle ne résout pas, et que c'est cette absence de résolution qui la rend intéressante, ou, au sens fort du mot, problématique.

Frédéric Keck propose une hypothèse différente, qui tend à démarquer Marx plus nettement du hégélianisme, ce qui du même coup le fait basculer du côté de Pascal, d'un Pascal toutefois sécularisé, épuré du sens de la transcendance et du divin, ce qui ramène le pari, c'est-à-dire l'action politique qui donne au problème du salut une dimension non plus individuelle mais collective, sur un plan de totale immanence, où règne la loi du jeu et non celle du travail. Dans le texte de Frédéric Keck se trouve cette formule très forte, qu'Althusser aurait sans doute reprise à son compte : "S'il n'y a que des tours et détours autour d'une case vide, alors il n'y a plus de sens ultime de l'action humaine, comme une finalité nécessaire vers laquelle elle tendrait uniformément, mais il y a seulement des stratégies, des coups, des combinaisons, dont il est possible de reconstituer après coup les lois grâce au calcul des probabilités", ce qui, toujours selon Frédéric Keck, tend à confirmer "une approche purement contingentiste ou probabilitaire de la vie quotidienne", du type de celle de Pascal, en opposition à "l'approche necessitariste et téléologique de Hegel" (qui confère à la négation une fonction utile, par laquelle elle impulse le mouvement de résolution des contradictions, alors que chez Pascal, la négation reste jusqu'au bout le symbole du vide, c'est-à-dire du néant, ou de l'absence de sens). Dans la phrase de Frédéric Keck, le terme important est sans doute "uniformément" ("il n'y a plus de sens ultime de l'action humaine, comme une finalité nécessaire vers laquelle elle tendrait *uniformément* ") : si on admet que l'histoire est soumise à la loi de l'aléatoire, donc qu'elle n'a pas de destination, alors elle cesse de pouvoir être prise en bloc, dans les termes où la philosophie, sur des bases empruntées à la théologie, parle traditionnellement d'histoire universelle, de façon à en rabattre la complexité sur une trajectoire unique ; elle cesse de faire l'objet d'une synthèse globalisante et uniformisante, et elle est proprement décomposée, on dirait dans un autre langage déconstruite, en étant renvoyée à la pluralité irréductible des voies entre lesquelles il faut à tout moment trancher, en s'orientant, à plusieurs, dans la vie, sans avoir jamais la garantie d'arriver quelque part, car cette garantie, si elle existait, marquerait la réintroduction d'une transcendance. C'est ce Marx de la décomposition, et non de la synthèse, qui, selon Frédéric Keck, intéresse en premier lieu le structuralisme, en tout cas celui de Levi-Strauss et de Bourdieu, qui met en avant la notion de "jeux sociaux" dont la signification et la loi de fonctionnement sont en dernière instance formelles, c'est-à-dire non susceptibles d'être ramenées dans l'ordre d'une interprétation uniformisante qui reviendrait à subordonner le fait au droit, dans une perspective non scientifique de justification ou de légitimation. Du même coup, au point

de vue de cette logique de l'aléatoire, l'entreprise d'une donation de sens cesse d'être indispensable : on peut parfaitement s'en passer pour rendre compte de la complexité des jeux sociaux humains. C'est la raison du clivage fondamental passant entre les positions du structuralisme et de la phénoménologie.

Frédéric Keck arrive à cette solution, qui a le mérite de la netteté, en relisant Marx à la lumière du jeune Marx, et plus précisément de *La question juive*, et en s'appuyant sur la manière dont ce texte appréhende l'idéologie religieuse, en vue de ramener celle-ci sur un plan profane, donc proprement de la faire redescendre du ciel sur la terre. L'idéologie religieuse est la forme par excellence de la conscience aliénée, c'est-à-dire séparée d'elle-même, scindée, du fait d'être projetée dans un ordre transcendant. La question posée par Marx est de savoir d'où vient cette aliénation : a-t-elle sa source dans la conscience elle-même ou bien lui est-elle imposée de l'extérieur ? La vérité de la religion est-elle religieuse ? (Spinoza, de façon comparable, se demandait : l'idée de cercle est-elle circulaire ?) La réponse de Marx semble claire : non, la religion n'a pas sa vérité en elle-même, comme l'a affirmé à tort Feuerbach, qui pensait qu'il suffisait de retourner le discours de la religion pour retrouver la vérité humaine qui y est logée, comme un noyau dans son écorce. C'est pourquoi il faut dire que c'est l'homme des jours ouvrables de la semaine (l'homme ordinaire, l'homme occupé, l'homme au travail) qui explique l'homme du jour du Seigneur (l'homme qui prie et qui croit), et non l'inverse. Ceci revient au fond à faire de la rumination religieuse une forme ordinaire d'occupation, une occupation à côté des autres, en dépit de son caractère quelque peu tordu : l'homme religieux n'est pas différent de l'homme qui travaille, et plus précisément ce sont les raisons qui font qu'il est aliéné dans son travail, c'est-à-dire exploité, qui permettent aussi de comprendre qu'il est aliéné dans sa tête, envahi par des croyances absurdes, en tous cas impossibles à fonder dans l'expérience, qui le détournent de chercher les moyens matériels de se libérer.

C'est donc une erreur de poser la question de l'idéologie sur un plan séparé, comme incite à le faire la théorie dite des superstructures. L'idéologie n'est pas autre chose que la vie ordinaire, mais elle est directement investie dans ses figures les plus courantes, dans ses "rapports", à même lesquels elle travaille. L'idée de "superstructure", sous prétexte d'expliquer les mécanismes du fétichisme, va plus loin encore dans le sens de la fétichisation : elle fétichise le fétichisme en en faisant quelque chose qui joue complètement à part, alors qu'il faut au contraire le ramener sur le plan matériel où fonctionnent tous les rapports sociaux sans exception, y compris ceux qui se traduisent mentalement sous forme de représentations. L'homme qui prie le dimanche n'est pas un autre homme que celui qui travaille pendant la semaine, ce qui veut dire que la manière dont il prie est en corrélation avec la condition qui lui est imposée dans son travail, qui fait de lui un travailleur exploité. Il ne faut pas dire que la vie ordinaire est doublée par une conscience qui la reflète en en déformant les enjeux fondamentaux et en les mystifiant : mais c'est la vie ordinaire qui, en elle-même est double, c'est-à-dire travaillée de l'intérieur par des contradictions dont la résolution n'est pas garantie, ce qui, comme l'écrit Frédéric Keck, se traduit par le fait que "la vie quotidienne est séparée d'elle-même en tous ses points", donc non préadaptée à une interprétation cohérente qui en altérerait la complexité.

Si cette lecture est fondée, on est justifié à affirmer, comme le suggère Frédéric Keck, que le Marx philosophe des textes de jeunesse est finalement plus perspicace, et un meilleur excitant de pensée aujourd'hui pour les sciences humaines, que le Marx de la maturité, le Marx de la théorie marxiste comme système ossifié. Autrement dit, la thèse de la coupure épistémologique, qui tend à retirer tout intérêt aux spéculations philosophiques du jeune Marx au bénéfice des recherches scientifiques du Marx de la maturité, n'est plus tenable, ce qui est admis par à peu près tout le monde à présent. Si

Marx a jamais réglé ses comptes avec la dialectique hégélienne, c'est durant cette période des années 1843-1845, où ont été jetées les bases d'une révolution philosophique dont rien n'indique qu'elle soit aujourd'hui périmée.

Ceci dit, il ne faut pas adopter à propos de la question de la coupure épistémologique une attitude qui reviendrait à en reconduire l'idée en la retournant terme à terme, c'est-à-dire en affirmant que le vrai Marx est le Marx philosophe d'avant 1845, dont l'autre Marx, le Marx savant du *Capital*, ne serait qu'une dénaturation ou tout au moins une version appauvrie et mutilée. Ce qu'il faut faire, et ce n'est pas facile, c'est penser la continuité entre le Marx des thèses sur Feuerbach, qui critique l'idée d'une essence humaine abstraite, et celui qui, à partir de 1850, entreprend d'analyser les mécanismes sociaux à l'oeuvre à son époque, dont la clé est historiquement constituée par le rapport antagonique du capital et du travail. C'est ce que signifie la thèse de la détermination en dernière instance (donc indirecte et non directe) du politique par l'économique : la contradiction de fond qui domine la conjoncture historique dont Marx rend compte n'est pas celle passant entre société civile et Etat (c'est là que s'était arrêté le jeune Marx), mais celle qui traverse et divise la société civile elle-même, en imposant au travail productif la forme du travail salarié exploité, en raison des conditions dans lesquelles la force de travail est appropriée par l'entrepreneur capitaliste qui a acquis le droit de la consommer à son idée.

C'est précisément cette analyse qui a fait défaut à la conception hégélienne du travail : pour Hegel, le travail est soumis à une logique autonome qui fait qu'il n'est le travail de personne, puisqu'il est l'oeuvre de la raison elle-même. Hegel pense ainsi le travail indépendamment de la position du travailleur qui l'accomplit : c'est finalement ce que signifie l'idée de ruse de la raison, qui va jusqu'à comprendre que le travail humain est manipulé, mais ne dispose pas des moyens permettant de comprendre qu'il est matériellement exploité. C'est la raison pour laquelle Marx, en s'engageant dans la composition du *Capital*, a dû changer de terrain, en développant un nouveau concept du travail qui ne se contente pas de ramener celui-ci à un mécanisme formel (dont Hegel reprend le schéma à Aristote), mais le présente comme mise en oeuvre, consommation ou dépense de la force de travail du travailleur, dont elle est le bien propre qu'il est empêché d'employer à ses propres fins, ce qui signifie qu'il en a été dépossédé, son aliénation ayant sa cause ultime dans cette spoliation. La politique, dont le moteur est la lutte des classes, a donc son principe ultime dans cette division qui a séparé le travailleur de sa force de travail, devenue un objet ou une valeur dont il n'a plus la disposition, ce qui fait de lui l'équivalent d'un esclave, même si son statut paradoxal est celui d'un esclave "libre" qui cherche de lui-même et consent à se vendre sur le marché du travail.

Pour en revenir aux problèmes de la vie quotidienne, la conséquence essentielle de la perspective nouvelle adoptée par Marx est que celle-ci est marquée de part en part par cette division ou aliénation, qui s'exprime entre autres à travers la séparation du travail manuel et du travail intellectuel, du privé et du public, du loisir et du métier, du masculin et du féminin dans la famille et dans la société. Lorsque Husserl présentera le "monde de la vie" comme ce qui donne leur assise ultime aux activités humaines, sous toutes leurs formes pratiques ou théoriques, il passera complètement à côté de l'idée que ce monde de la vie est un monde divisé, partagé, suivant une condition à laquelle aucun aspect de la vie commune des hommes ne peut échapper.